

**T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
İLAHİYAT ANABİLİM DALI  
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**HOCAZADE VE HAŞİYA ALA ŞARH  
HİDAYET AL- HİKMA ADLI ESERİ**

**Yüksek Lisans Tezi**

**EMRE ÖNAL**

**İstanbul, 2006**



**T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
İLAHİYAT ANABİLİM DALI  
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**HOCAZADE VE HAŞİYA ALA ŞARH  
HİDAYET AL- HİKMA ADLI ESERİ**

**Yüksek Lisans Tezi**

**EMRE ÖNAL**

**Danışman: PROF. DR. KASIM TURHAN**

**İstanbul, 2006**



## KISALTMALAR

<b>a.g.e.</b>	: Adı geçen eser
<b>a.mlf.</b>	: Aynı müellif
<b>a.g.m.</b>	: Adı geçen makale
<b>b.</b>	: Bin, ibn
<b>bkz.</b>	: Bakınız
<b>bl.</b>	: Bölüm, bölümü
<b>c.</b>	: Cilt
<b>ev.</b>	: Çeviren, eviri
<b>DİA.</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
<b>H.z.</b>	: Hazret-i
<b>Ktp.</b>	: Ktphne
<b>MEB</b>	: Milli Eğitim Bakanlığı
<b>nr.</b>	: Numara
<b>nşr.</b>	: Neşreden
<b>s.</b>	: Sayfa
<b>T.D.V.</b>	: Türkiye Diynet Vakfı
<b>vr.</b>	: Varak, yaprak
<b>vs.</b>	: Ve saire
<b>y.</b>	: Yıl, yılı
<b>y.y.</b>	: Yüzyıl
<b>yay.</b>	: Yayını, yayınlayan
<b>.</b>	: lm
<b>GAL</b>	: Geschicthte der Arabischen Litteratur
<b>Şakâik</b>	: el-Şakâik el-Nmaniyye
<b>BCFF</b>	: Büyük Cihad'dan Frenk Fodulluğuna
<b>thk.</b>	: Tahkik eden
<b>DTCF</b>	: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi

- TTK** : Türk Tarih Kurumu
- Hz.** : Hazreti
- IRCICA** : İslam Tarih Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, Köprülü Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu
- TÜYATOK** : Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu, yay: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü
- TDK.** : Türk Dil Kurumu Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu
- Top. A. Yaz.** : Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu
- Keşf** : Katip Çelebi Mustafa b. Abdillah, Keşfü'z-Zunun an Esami'l-Kütüb ve'l-Fünûn
- Kamus** : Şemseddin Sami Kamusu'l-A'lâm
- Esmâ** : Bağdadlı İsmail Paşa, Hedyetü'l-Arifin, Esmâü'l-Müellifin ve Asârü'l-Musannifin
- A'lâm** : Hayreddin ez-Zirikli, el-A'lâm, Kâmûsu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Musta'ribin ve'l-Müstaşırkîn
- 06.Mil.K.** : Milli Kütüphane Yazmalar Kataloğu, Yay: T.C. Kültür Bakanlığı, Ankara 1987.
- Os. Mü.** : Bursalı Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri
- Kahhâle** : Ömer Rıza Kahhale, Mucemu'l-Müellifin Terâcimu Musannifi'l-Kutubi'l-Arabiyye
- İzâh** : Bağdadlı İsmail Paşa, İzahu'l-Meknun fi-z-Zeyl ala Keşfiz-Zunun an Esamil-Kütüb ve'l-Funûn
- Ta-Coğ Yaz** : İstanbul Kütüphaneleri Tarih-Coğrafya Yazmaları Katalogları, 11 fasikül, İstanbul, 1943-51
- Kocatürk** : Vasfi Mahir Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara, 1964.

## İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	III
İÇİNDEKİLER.....	V
ÖNSÖZ.....	VII

GİRİŞ.....	1
I. ŞERH VE HAŞİYE GELENEĞİ.....	2
II. EBHERÎ VE HİDÂYETÜ'L-HİKME.....	6
III. MEVLÂNÂ-ZÂDE VE HİDÂYE ŞERHİ.....	11

## BİRİNCİ BÖLÜM

### HOCA-ZÂDE İLE İLGİLİ GENEL BİLGİLER

I. HAYATI.....	14
II. YAŞADIĞI DÖNEMİN ÖZELLİKLERİ.....	24
A. KÜLTÜREL DURUM.....	24
B. SİYASİ DURUM.....	36
III. TALEBELERİ VE ESERLERİ.....	39

## İKİNCİ BÖLÜM

### HAŞİYE'NİN TERCÜMESİ VE METNİ

I. HAŞİYE'NİN GENEL TANITIMI.....	51
II. HAŞİYE'NİN TERCÜMESİ .....	60

SONUÇ.....	109
EKLER.....	111
KAYNAKÇA.....	142



## ÖNSÖZ

XV-XVI. yüzyıllardaki oluşan İslam düşüncesi, fikir tarihi açısından olduğu gibi, günümüze kadar devam eden bir etkiye sahip olmasıyla da büyük öneme sahiptir. İslam dünyasına siyasi ve kültürel olarak zirve dönemlerinden birini yaşatan; bazı batılılarca da “ Türk Asrı” olarak kabul edilen bu dönemin mimarı olan Osmanlı Devleti ve dönemin kültürel ve siyasi hayatının önemi bir kat daha ortaya çıkmaktadır. Bu kadar büyük bir öneme haiz olmasına rağmen bu dönemlere ait doyurucu ve sadra şifa olacak çalışmaların eksikliği dikkatleri çekmektedir. İşte bu eksikliğin bir nebze olsun giderilmesine yardımcı olmak üzere, bir yandan XV/XVI. y.y.ın özelliklerini bünyesinde taşıyan, diğer yandan ilmî şöhreti ülke sınırlarını aşmış ve dünyanın çeşitli yerlerinden kendisine ders okumaya gelenlerin olduğu, özellikle İran ve Orta Asya’da çok meşhur olan; Fâtih devrinin pek çok âlimiyle mübâhasesi olan; üç padişah devrini idrak eden; Fâtih Sultan Mehmed’in kendisine hoca edindiği sonra II. Bayezid’in de kendisinden yararlandığı; pek çok talebe yetiştiren, daha genç yaşındayken ilme yönelen ve bu tutumu hayatı boyunca süren; ilim için babasının büyük servetinden mahrum kalmayı göze alan; ilmi çalışmalarına engel olacak resmi görevleri kabul etmek istemeyen ve daha çok müderrisliği tercih eden; bu kişiliği ile Ortaçağ Avrupa’sında “Doctores Universales” denilen âlim tipini hatırlatan; kısa sürede göze girmesi ve yükselmesiyle pâdişahın çevresinde bulunan bazı kimseleri rahatsız eden ve bu kimseler tarafından çeşitli haksızlıklara uğrayan; Kelâm, usul-i fıkıh, mantık ve felsefe de zamanının önde gelen mütefekkir âlimlerinden olan Hoca-zâde’yi hayatı, eserleri ve kendisinin önemli bir çalışması olan Hâşiyesi’ni yüksek lisans tezi olarak seçmiş bulunuyoruz.

Tezimiz iki ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde İslâm dünyasındaki şerh ve hâşiye geleneğinin yanısıra, Hidâyetü’l- Hikme ve İsagucî adlı eserleriyle İslam dünyasında pek az bilgine nasip olacak derecede büyük bir üne kavuşmuş olan Ebherî, hayatı ve eserleriyle incelenmektedir. Sonra Mevlânâ-zâde ve şerhi anlatılmaktadır.

Birinci bölümde, Hoca-zâde ile ilgili genel bilgiler verilmiş olup hayatı, yaşadığı dönemin özellikleri, talebeleri ve eserleri başlıklarıyla konu incelenmiştir. Hoca-zâde’nin hayatı, şahsiyeti ve talebeleri incelenilirken kendi eserlerine ve diğer

kaynaklara dayanılarak genel bir değerlendirme yapılmıştır. Hoca-zâde'ye nisbet edilen eserler öncelikle, başta kendi eserleri olmak üzere, tabakât kaynaklarına ilaveten kütüphane katalogları ve doğrudan yazma nüshalara başvurularak tesbit edilmiş, onlara yazılan şerh, hâşiye ve tercümelemlerle haklarında yapılan çalışmalara da işâret edilmiştir.

Tezimizin ikinci bölümünde ise Hoca-zâde'nin Hâşiye 'alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme li-Mevlânâ-zâde adlı eserinin tercümesi ve çalışmanın orijinal Arapça metni ek olarak verilmiştir.

İşte temelde biz de bu dönem ve çevrede yetişen âlimlerin önde gelenlerinden Hoca-zâde'yi, hayatı, şahsiyeti ve talebeleri incelenirken, doğrudan doğruya birinci derece kaynaklar esas alınmaya çalışılmış, diğer konularda ise mevcut araştırmalardan yararlanılmıştır.

Konu seçiminden çalışmanın nihayetine kadar her safhada ilminden istifade ettiğim, yardımlarından dolayı minnettâr olduğum muhterem hocam Prof. Dr. Kasım Turhan'a sonsuz şükranlarımı arz ederim. Yine yüksek lisans ders döneminde ilimlerinden behredâr olma şansına eriştiğim Prof. Dr. Bekir Karlığa, Prof. Dr. İlhan Kutluer'e ve katkılarını esirgemeyen Prof. Dr. Mahmut Kaya hocama teşekkürlerimi sunarım.

İstanbul kütüphanelerinde, özellikle de Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi'ndeki çalışmalarım sırasında yardımcı olan tüm personele de teşekkürü bir borç bilirim. Türkiye Diyanet Vakfı'nın en önemli hizmetlerinden biri olduğuna inandığım İSAM kütüphanesinin, bu çalışmanın gerçekleştirilmesindeki büyük katkısını ayrıca işâret etmek, benim için zevkli bir vazifedir.

Nihayet, yıllardır maddî ve mânevî destekleriyle bana güç veren âileme, anlayış, sabır ve teşviklerinden dolayı da eşime teşekkürlerimi sunuyorum.

Doğruya eriştiren elbette Allah'dır.

Doğruluk fikrini ilham eden de O'dur...

Emre ÖNAL  
İstanbul, 2006



# **GİRİŞ**

## I- ŞERH VE HAŞİYE GELENEĞİ

Medeniyet tarihine baktığımızda bir öncekinin bir sonrakini etkilediğini görmekteyiz. Sözelimi Babil, Mısır, Grek, İslam ve Batı medeniyetlerinin kurulup gelişmesinde bir sonra gelenin öncekilerin bilim, düşünce, kültür ve sanat alanlarındaki mirasından büyük ölçüde yararlandığı, onları bir şekilde yorumlayıp geliştirdiği inkâr edilmez bir gerçektir. Bu demektirki, hiçbir medeniyet sıfırdan başlayarak bulunduğu olgunluk düzeyine sırf kendi çabasıyla ulaşmış değildir. İnsanlık ailesinin birer ferdi konumunda olan milletler kendilerine yeterli olmadıkları bilincine vardıkları andan itibaren çevresindeki milletlerin ve önceki medeniyetlerin üretilip ortaya koyduklarından yararlanma yoluna gitmişlerdir. Çeşitli nedenlerle içine kapanıp kendi kendine yeterli olduğu vehmine kapılan kapalı toplumların ise bilim ve medeniyet adına ortaya bir şey koyamadıklarını görmekteyiz. Bu gerçeğe işaretle Hz. Peygamber “Hikmet mü’minin yitik malıdır, nerede görürse onu alır” hadisiyle insanlığın yararına olan ilim ve hikmet adına ne varsa onu almak ve öğrenmek gerektiğini tavsiye etmektedir. Bu hadis ilmin ve hikmetin dini, milleti ve milliyeti olmadığını, onun insanlığın ortak mirası olduğu gerçeğini vurgulamaktadır. Bu yüzdendir ki, İslâm toplumu başlangıçtan itibaren önceki medeniyet ve din mensuplarına karşı hiçbir zaman bağnazca bir tavır içerisinde olmamış ve onlara karşı bir aşağılık kompleksine de kapılmamıştır. Bundan dolayıdır ki, henüz İslâm’ın üzerinden bir asır geçmeden Emeviler döneminde tercüme faaliyetleri başlamış, Abbasiler döneminde ise bu hareket ivme kazanarak Beytü’l-Hikme’nin kuruluşuyla (830) resmi bir kurum haline gelmiştir. Bilimsel araştırmalara ve tercüme hareketine büyük yatırım yapan İslâm halifelerinin yanı sıra, dönemin önde gelen devlet adamları ve zengin aileler de büyük katkıda bulunmuşlar, bu bereketli çalışmalar kısa dönemde bereketli ürünlerini vermiş, Müslümanlar matematik, astronomi, tıp, felsefe ve diğer tabiat ilimleri alanında önceki medeniyetlerden aldıklarını geliştirip zenginleştirerek onları kat kat geçmişlerdir. Dolayısıyla hiçbir medeniyet ve bilim hareketi kendinden öncekini aynen tekrarlamaz. Aksi halde bilimin gelişmesinden söz edilemez. Hâlbuki mevcut durum bunun aksini göstermektedir.

Bu girizgâhtan sonra bu geleneğin ana kavramları olan şerh ve hâşiye kavramlarına bakmalıyız. Şerh,<sup>1</sup> bir kitabın konusunun –çoğunlukla kelime ve ibâreler bakımından da olmak üzere– ele alınarak, ya aynı veya başka bir dilde daha geniş olarak açıklanması sûretiyle yazılan eserlerdir. Hâşiye ve hâmiş ise, bir kitabın sayfalarının kenarlarına metinle ilgili olarak yazılan açıklamalardır. Terim olarak hâşiye, “sayfa boşluklarına ilâve edilen açıklayıcı ve tamamlayıcı bilgileri içeren not” anlamında kullanılmaktadır.<sup>2</sup> Bu açıklamaların daha seyrek olanlarına ta’lîkât veya kelimât da denilmektedir. Bir bakıma bugünün dipnot sistemini andıran bâzı hâşiye, hâmiş, ta’lîk ve kelimât türünden çalışmalar içerisinde, bilhassa hâşiyeler müstakil eserler hâlinde de olmaktadır.<sup>3</sup> Genellikle muhtasar yazılmış meşhur bir metnin şerhi üzerine yapılmış olan hâşiyeler, hem şerhte hem de metindeki bazı kelime terkiplerle ya da metinde geçen özel isim, ayet, hadis, şiir gibi hususlarla ilgili olarak yapılan kısa açıklamalar mahiyetindedir. Şerh ise eserin bütününe dair daha geniş izahları içeren kitaplar için kullanılır. Hâşiye, şerh, ta’lîkât, tefsir vb. kelimeler açıklanmasına gerek duyulan metinler için söz konusudur. Hâşiye türü eserler metinden ziyade şerhteki bazı güç ve kapalı ifadeleri açıklama, tamamlayıcı bilgi verme ve yerine göre eleştirme amacı taşıyan çalışmalardır. Bu tür ilâvelerin daha çok ders kitabı olarak okutulan eserler üzerinde yapıldığına bakarak bunların hoca veya talebelere ait ders notlarının düzenlenmesi sonucunda meydana geldiği söylenebilir.<sup>4</sup> Bir metne açıklama yazma geleneğinin kutsal kitapların yorumuyla başladığı düşünülmektedir. Zira insanların bilgi ve kültür düzeyleri farklı olduğundan ilâhî mesaj her ne kadar anlaşılır olsa da herkesin onu aynı şekilde anlaması mümkün olmamaktadır. Hâşiye yazımlarına baktığımızda Arap edebiyatında hâşiye çalışmalarının çoğunlukla ders kitabı olan muhtasar gramer eserleri ve belağat kitapları üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Kelâm ilmi, fıkıh ve usûlü, tefsir tarihi, hadis,

<sup>1</sup> “Şerh, şarkiyatçıların büyük bir bölümünün söylediği gibi her hangi bir ibareyi inşâî sigalarla veya benzeşen lafızlarla (paraphrase) ifade etmeye çalışıp, doğrudan çok hata eden, güzel anlaşılmadan daha çok yanlış anlayan, ayırtırmadan çok karıştıran ve açıklık kazandırmadan çok muğlaklaştıran bir ameliye değildir. Aksine şerh, tarihten bağımsız bir anlamın kazandırılması gayesiyle metnin yeniden canlandırılması ve özümsemesidir. Şerh, akli faraziyenin, felsefi maksadın, mantıkî ahengin ve mutlak hikmetin beyanını hedefler. Aynı zamanda şerh, nakis için bir ikmal, cüz’ün küll’e bağlanması ve felsefi tasavvura dengenin kazandırılmasıdır...” bks. Hasan Hanefi, *İslami Araştırmalar*, (Çev. İbrahim Aydın, Ali Durusoy), İnsan Yayınları, İstanbul 1994, s. 19-20.

<sup>2</sup> Tefvik Rüştü Topuzoğlu, “Hâşiye”, DİA., s. 419-422.

<sup>3</sup> Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul 1317, I, s.173 ve I, s.535–536/ II, s.1504.

<sup>4</sup> Tefvik Rüştü Topuzoğlu, a.g.m., s. 420.

matematik, astronomi, fizik sahalarda ve önemli mantık kitapları hakkında kaleme alınan eserlerin şerhleri üzerine de çeşitli hâşiyeler mevcuttur. Örnek verecek olursak, Arap ve İnan edebiyatının pek çok meşhur risâle ve şiirleri şerh edilmiştir. *Mu'allakât* adıyla anılan Arap şiirlerine, Farsça *Mesnevî*'ye fıkha müteallik Muvattâ'ya, nahive dair *Elfiye*'ye, *Harîri*'ye, hey'et'e ait risâlelere yazılan, ayrıca İbn Rüşd'ün Aristo'ya yazdığı büyük, orta ve küçük şerhler gibi ve Kur'an için yapılan açıklamalar-tefsir- gibi bir çok çalışmalar yapılmıştır.<sup>5</sup>

Çok sonraları İslam düşüncesinin, bahusus felsefî ve bilimsel faaliyetlerin, İbn Rüşd'ün ölümüyle sona erdiği, Gazzâlî'nin Tehâfüt'ünün felsefenin ölüm fermanı olduğu, Gazzâlî sonrası İslam düşüncesinin bir şerh ve hâşiye geleneğinden öteye gidemediği, vs., Klasik Oryantalizmin önde gelen tezleri ortaya çıkmıştır.

Bilim ve düşünce tarihindeki gelişmelere bakıldığında ise, bir konuda öne çıkan bir bilim ve düşünce adamının görüşlerini yansıtan temel eseri üzerinde çağlar boyu yorumlar yapıldığı bizim terminolojimizle ifade etmek gerekirse o temel metin üzerine tefsir, şerh, hâşiye ve talik kabilinden eserler yazıldığı görülür. Bilimsel gelişmenin doğasında bu vardır. Bu yöntem her kültür için geçerlidir. Bunu yadsımak veya küçümsemek bilimsel hareketin mahiyetini bilmemek demektir. Aristo'yu 2500 senedir hiç kimsenin tahtından indiremeyeşinin esprisi yüzyıllar boyu onun eserlerinin çeşitli milletlerce ve çeşitli tarzda şerh ve tefsir edilmesiyle olmuştur. Günümüz akademik hayatında master, doktora ve diğer bilimsel araştırmaları da bu kapsamda değerlendirmek gerekir. Çünkü akademik çalışmalarda yapılan şey herhangi bilim dalındaki bir problemin veya bir teorinin ele alınıp çağın verileri ve anlayışı ışığında yeniden yorumlanmasından başka bir şey değildir. Bilim ve düşüncedeki gelişmenin seyri de böyle olmaktadır. Dolayısıyla XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ivme kazanan Oryantalizm hareketinde bazı bilim adamları objektif kriterleri bir yana bırakarak olayı DOĞU-BATI medeniyetleri çatışması bağlamında ele alarak ideolojik bir saplantıyla İslâm bilim ve medeniyeti ürünlerini "Yunan bilim ve medeniyetinin Arapça versiyonu" şeklinde göstermeye çalışmışlardır. Geldiğimiz noktada artık bu tezi savunanlar azalmıştır.

---

<sup>5</sup> Cara de Vaux, "Şerh", M.E.B.İ.A., İstanbul 1979, XI, 429.

Osmanlıların esas itibariyle tevarüs ettikleri tarihî mirası yeni şartlarda sürdürmenin dışında, İslam kültür ve düşüncesine orijinal katkılar yapmadıkları, sadece şerh ve hâşiye niteliği taşıyan eserler kaleme aldıkları Osmanlılara yöneltilen iddiaların başında gelir. Bu iddiaları dile getirenlerin argümanlarına baktığımızda ise karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır: Osmanlı ulemâsının ortaya koyduğu muhtelif eserler gözden geçirildiğinde, birbirinin tekrârı niteliğinde yüzlerce ibare ile karşılaşıldığı, söz konusu ibârelerin koyu bir gelenekçiliği, nakilciliği ve ulemâ-i kadîm olarak vasıflandırılan geçmiş bir otoriteye bağlılığı yansıttığı ve bu gelenekçiliğin ve her hangi bir otoriteye bağlanma düşüncesinin, Ortaçağın bütün meslek kuruluşlarına ve zihniyet dünyâsına hâkim olduğudur.

Osmanlı'nın İslâmi düşünce hayatına katkıları, pratikte ne kadar uygulanmış olduğu, buna ilâve olarak, neden telif eserlerden ziyade şerh ve hâşiyelerle uğraşıldığı gibi sorulara cevap aranırken, gelenekçilik ve nakilciliğe yapılan vurgu, orijinallikten uzak bir tablo çizilmesinin yanısıra şerh ve hâşiyeleri birer kopya olarak değil, sözkonusu eserlerin dönem dönem işlenmesi olarak algılayıp, özellikle ifade edilen dönemlerde de birbirinin tekrârı çalışmalara rastlanmakla beraber orijinal ve bilimsel çalışmaların da yapıldığı, bilimsel mirasın adeta bir bina inşasında olduğu gibi her dönemde bir tuğla koyarak bu bilimsel yapının sekteye uğramadan- her ne kadar yavaşlama olsa da- devam ettiğini belirten görüşler de bulunmaktadır.

Osmanlı düşünce geleneğinin iyi anlaşılması ve anlatılması yahut manalandırılması için fikrî ve tarihî malzemelerin toplanıp onların gelişen yeni şartların ve bilgilerin ışığında yeniden yorumlanması, tahlîl ve tenkidin de yapılıp sorgulanması gerekir. Bugün hem yapılan çalışmalar, hem de eleştiriye maruz kalan dönem ilim adamları hakkında değerlendirilmeye gidilmeden söz konusu dönemlerin bilimsel mirasının ne kadarının incelenip hakkaniyet ölçüsünde değerlendirilmeye tabi tutulduğu da önemlidir. Bu dönemde telif edilen eserler ile el kitabı niteliğindeki eserlere yapılan şerh, hâşiye ve talik türünde eserlerdir.



Osmanlı düşünürleri, kendilerinden önceki İslâm düşüncesi geleneğini, Yunan felsefesinin esaslarını kavramış, temellük etmiş ve o geleneği bir ölçüde devam ettirmişlerdir. Osmanlı âlimlerinin Fârâbî'den, İbn Sînâ'dan, Gazzâlî'den, Fahreddîn Râzî'den, Teftazânî ve Cürcânî'den, Sadreddîn Konevî'den, Sühreverdî Maktül'den gelen bir düşünce geleneği vardır. Bu sebeple Osmanlı düşüncesi, İslâm düşünce geleneğinin bütün eğilimlerinin renkli bir tablo halinde, bir sentez olarak bulunduğu yerdir.<sup>6</sup> Ayrıca Osmanlı bilim adamları, hazırladıkları ders kitaplarının yanında İslâmi ilimlerde olduğu gibi felsefe, matematik, astronomi ve tıp konularında da birçok orjinal telifler ve tercüme üretmişlerdir.<sup>7</sup>

Bu konuda hakkaniyetli bir değerlendirme olarak Engin Akarlı'nın şu ifadesini hatırlatalım: “[15. Ve 16. Yüzyılların] başarılarını anlayabilmek için, bunların İslam kültür geleneklerinin dingin çerçevesi içinde gerçekleştiğini, yani çoktandır belli bir olgunluğa erişmiş bir kültürün yeni bir parıltısı olduğunu görmemiz gerekir. Çağın hedefi yeni bir sosyo-kültürel gelişme başlatmak değil, yaşayan ve üstünlüğü sorgulanmayan bir geleneği daha da olgunlaştırmaktır. Dönemin tanık olduğu sosyo-politik yeniden-örgütlenmelerin de, kültürel gelişmelerin de rehberi, İslam uygarlığının uzun mirasıydı.”<sup>8</sup>

## II- EBHERÎ VE HİDÂYETÜ'L-HİKME

Hakkında çok az bilgiye sahip olunmakla birlikte, aslen Semerkand'lı bir aileye mensup olan Esîrüddîn el-Mufaddal b. Semerkandî el-Ebherî, nisbesinde de geçtiği üzere Musul'da 1200 yılında doğmuştur.<sup>9</sup> Ebherî ilk tahsilini Musul'da yapıp, daha sonra Horasan ve Bağdat'a giderek öğrenimini tamamlamıştır.<sup>10</sup> Ebherî'nin bilinen iki hocası vardır. Bunlardan ilki Fahreddîn er-Râzî'dir. Bir diğer hocası ise o dönemin en önemli bilginlerinden olan Kemâleddin İbn Yunus'tur. Ebherî'nin en önemli öğrencileri ise İbn

<sup>6</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, Akçağ yayınları, Ankara 2005, s.16.

<sup>7</sup> Ekmeleddin İhsanoğlu, *Osmanlılar ve Bilim*, Nesil Yayınları, İstanbul 2003, s. 30.

<sup>8</sup> Engin Akarlı (haz.), *16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Çağdaş Kültürün Oluşumu*, İstanbul 1986, s. 19.

<sup>9</sup> Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litterature*, Supplematband,I, Leiden, 1943- 1949,s.839. Ayrıca bkz. Rescher, N. *The Development of Arabic Logic*, Pittsburg 1964, s. 196.; Bingöl. A.K., “Ebherî”, DİA.; Kayacık, A. *Ebherî'nin İisagocî'sinin İlk Şerhleri*, Kayseri 1996 (Basılmamış Doktora tezi), s. 1.

<sup>10</sup> Şemseddin Sami, *Kâmûsu'l- A'lâm*, Mihran Matbaası, (Kaşgar Neşriyat), İstanbul 1891, I, 780.

Hallikân ve Necmeddîn Ali b. Ömer el- Kazvînî el- Kâtibî'dir.<sup>11</sup> Ebherî bir süre Musul sarayında himaye görmüş; 625'te de (1228) Musul'dan Erbil'e geçerek oraya yerleşmiştir. Ebherî ayrıca Anadolu'ya da seyahatlerde bulunmuş, buradaki Türk beylerinin saraylarında ağırlandı, ilim ve kültürün gelişmesine ve ilim adamlarına büyük değer veren beylerin teşvik ve destekleriyle felsefe ve müsbet ilimler alanında dersler vermiştir. Filozof, matematikçi ve astronom olan Ebherî'nin ölümüyle ilgili olarak kaynaklarda 661 (1263) ve 663 (1265) gibi farklı tarihler zikredilmektedir.<sup>12</sup>

İbn Sînâ'nın Osmanlı geleneğine geliş serüvenine baktığımızda Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'deki eleştirileriyle, İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfüt*'teki eleştirileri sonucunda oldukça yıpranmış olan İbn Sînâ felsefesi, XIII. Asırda Sünnî İslam dünyasında Fahreddîn er-Râzî, Şii İslam dünyasında ise Nâsireddîn et-Tûsî önderliğinde Sünnî ve Şii kelâmı içerisinde yeniden şekillenerek modern döneme kadar İslam dünyasının her iki kesiminde hâkim fikir sistemi haline gelmiştir. Bu oluşum, bir yandan İslam düşüncesinin yaklaşık sekiz asırlık seyrini belirlerken, diğer yandan da bu dünyadaki gelişmelerin yönünü tayin eder. Bu oluşumun târihî seyrini izlerken biz aynı zamanda böyle bir şekil değişikliğine uğramış olan İbn Sînâ felsefesinin tesirlerini de izleyebiliriz.<sup>13</sup>

Felsefede Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğinin XIII. Yüzyıldaki en başarılı temsilcilerinden ve Fahreddîn er-Râzî'nin hem öğrencisi hem de Râzî'nin geliştirdiği modeli sistemleştiren kişi olan Ebherî<sup>14</sup>, özellikle *İsagucî* ve *Hidâyetü'l- Hikme* adlı

<sup>11</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-'Arifin*, Dâru'l Kütübî'l-'İlmiyye, Beyrut 1992, VI, 469

İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, V, Beyrut 1978, s.313.

<sup>12</sup> Brockelmann, *GAL.*,1, s. 608; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn*, Dâru'l Kütüb el-'İlmiyye, Beyrut 1992 Baskısı, I, 207; Bağdatlı İsmail Paşa, a.g.e., II, s.469.

<sup>13</sup> "Fahreddîn er-Râzî (ö.1210) tarafından geliştirilen bu sistem, daha sonraları onun öğrencileri ve izleyicileri tarafından İslâm dünyasının öteki bölgelerine de taşınır. Nitekim Fahreddîn Râzî'nin (ö.1210) öğrencilerinden Esrûddîn el-Ebherî'nin (ö.1265) öğrencileri Kudbeddîn eş-Şirâzî (ö.1311), Kudbeddîn er-Râzî (1366) aracılığıyla İran ve Anadolu'ya, onların öğrencileri olan Şemseddîn Muhammed ibn Abdurrahmân el-İsfehânî (1349) ve Muhammed ibn Mübârekşah el-Buhârî (ö.1403) vâsıtasıyla da Mısır'a aktarılır. Mübârekşah el-Buhârî'nin öğrencilerinden, Seyyid Şerif el-Cürçânî (ö.1412-13) ile yeniden Anadolu ve Mâverâünnehir bölgelerine taşınır. Diğer taraftan "Fahreddîn er-Râzî'nin (ö.1210) öğrencilerinden Kâdî Abdullah ibn Ömer el-Beydavî (1299) aracılığıyla Adududdîn el-İcî (ö.1355), Sâdeddîn et-Teftâzânî (ö.1390) tarafından İran ve Mâverâünnehir bölgesinde yayılırken bunların izinden giden Molla Fenârî (ö.1430), Kara Dâvud ve Fethullah eş-Şirvânî gibi bilginler aracılığıyla Osmanlı geleneğine taşınmıştır. Bkz. Bekir Karlığa, "Doğu- Batı Düşüncelerinde On Üçüncü Yüzyıl Dönüşümü", Doğu Batı, Sayı 33, s. 161-174.

<sup>14</sup> Bekir Karlığa, "Doğu- Batı Düşüncelerinde On Üçüncü Yüzyıl Dönüşümü", Doğu Batı, Sayı 33, s. 165.

eserleriyle İslam dünyasında pek az bilğine nasip olacak derecede büyük bir üne kavuşmuştur. Bu iki eserin ortak özelliği, asırlarca medreselerde ders kitabı olarak okutulmaları ve üzerlerine birçok şerh ve hâşiyenin yazılmış olmasıdır.<sup>15</sup>

## **HİDÂYETÜ'L- HİKME (Felsefe Kılavuzu)**

Esîrüddîn Mufaddal ibn Ömer el-Ebherî, *Hidâyetü'l- Hikme* ve *İsagucî* adlı eserleri, başta Selçuklu ve Osmanlı medreseleri olmak üzere İslâm dünyasının birçok yerinde asırlarca ders kitabı olarak okutulan önemli bir düşünürümüz olmasına rağmen, bugüne kadar ne yazık ki hak ettiği ilgiden mahrum bırakılmıştır. Ebherî, medrese öğrencilerine okutulmak üzere Fahreddîn er-Râzî'nin modeline uygun olarak İbn Sînâ'nın eserlerinden daha çok Mantık, Tabîyyât ve İlâhiyyât bölümlerini özetlemiştir. Bu serinin birinci kitabı İsagucî adıyla meşhur olan *er-Risâletü'l-Esîriyye fî'l-Mantık* isimli eseridir. İkincisi ise, *Hidâyetü'l- Hikme*'dir. Bu iki eseri hem medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş, hem de Gazzâlî sonrası senteze uygun olarak aklî ilimlerin temel konularını güzel özetlediğinden dolayı çok büyük bir ilgiye mazhar olmuş ve birçok bilgin bu esere şerhler ve hâşiyeler yazmıştır.

Klasik İslam felsefesinin problemleri üzerinde bir çalışma olan eser Mantık, Tabîyyât (Fizik) ve İlâhiyyât (Metafizik) şeklinde üç ana kısma ayrılmıştır ve her kısımda kendi içinde “fen”lere ayrılmıştır.<sup>16</sup> İkinci kısım “Tabîyyât hakkında olup, cisimler, felekler ve unsurlardan” dan oluşur. Üçüncü kısım ise; İlâhiyyât hakkındadır. “Varlıkların taksimi-Ontoloji; İlim ve yaratıcının-Allah'ın- sıfatları; Melekler, Ahiret ve mücerred akıllardan oluşur.”<sup>17</sup> Görüldüğü gibi bu eser İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*, *en-Necât* ve *el-İşârât* ve Fahreddîn er-Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye* ve *el-Metâlibü'l-Aliye* isimli eserlerinin özeti niteliğindedir. Bu modele uygun olduğu için de pekçok bilim adamı

<sup>15</sup> Ebherî'nin eserleri hakkında daha geniş bilgi için; Abdullah Yormaz, *Ebherî'nin Hidâyetü'l-Hikme'si ve Osmanlı-Türk Düşüncesindeki Yeri*, MÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2003. s. 3-6.

<sup>16</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn*, M.E.B., İstanbul-1971, II, 2028 ; Brockelmann, GAL I, 464-5; S I, 839-41; Sadr Al-Din Şirazi (Mulla Sadra), *A History of Muslim Philosophy*, (Athir al-Din Mufaddal ibn 'Umar al-Abhari- Kitdb at-Hiddyah) Chapter XLVIII. [www.muslimphilosophy.com/hmp/chp48.doc](http://www.muslimphilosophy.com/hmp/chp48.doc), (17 Nisan 2006). ; Riedel, W., *Katalog über Kungl. bibliotekets orientalska handskrifter*. Stockholm 1923. s.25.

<sup>17</sup> Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 2486, vr. 16.

tarafından şerhedilmiş, üzerine hâşiyeler yazılmıştır.<sup>18</sup>

Muhtelif baskıları bulunan bu eserin İstanbul başta olmak üzere dünyanın birçok yerinde yazma nüshaları vardır. Ebherî'nin *Hidâyetü'l-Hikme* adlı eserinin Kadı Mîr Hüseyin b. Mu'înüddîn el-Meybûdî el-Hüseynî<sup>19</sup> (904/1498 veya 911/1505) tarafından yapılan şerhi ve bu *Hidâye* üzerine Hoca-zâde Muslihuddîn'in şerhi de meşhur idi. Ayrıca Muhammed b. İbrahim eş-Şirâzî Sadruddin eş-Şirâzî'nin şerhi vardır.<sup>20</sup> Kitap farklı konulardan bahsettiği için bazen akaid kitapları arasında da sayılabiliyordu.<sup>21</sup>

Esere ne kadar çok değer verildiği, üzerine yazılan şerh ve hâşiyelerden anlaşılmaktadır. Bunların en meşhurları, Seyyid Şerif el-Cürcânî ( ö.1412), Kâdi Mir Hüseyin b. Mu'înüddîn el-Meybudî el- Hüseyinî ile (ö.880/1475) Molla Sadrâ diye bilinen ünlü İranlı Sadreddîn eş-Şirâzi (ö. 1050/1640) tarafından yapılanlardır. Özellikle Kâdi Mir şerhine birçok hâşiye yazılmıştır.

Bu hâşiyelerin en önemlileri arasında Muslihuddîn-i Lârî (ö. 979/1572), Nasrullah b. Muhammed el-Halhâlî, Lutfullah b. İlyas er-Rûmî (ö. 929/1522) , Pir Muhammed b. Alâeddin Ali el-Fenâri ve Emir Fahreddîn el-Esterâbâdî (ö. 1040/1630)<sup>22</sup>, Muhammed b. Abbâs el-Kürdî<sup>23</sup> (1117/1705'de), Nisârî Alî Efendî Karabaş<sup>24</sup> (öl. 1110/1698), Mollâ Resûl<sup>25</sup>, Hayreddîn b. Muhammed el-Abbâs el-Bitlisî<sup>26</sup>, Muhammed b. Abd el-Hâmid el-Kefevî (öl. 1168/1754)<sup>27</sup>, Abdullâh b. Hasan b. Hasan Kânkırî (1186-1239/1772-1823)<sup>28</sup>,

<sup>18</sup> Bekir Karlığa, “ İbn Sînâ-Etkileri”, DİA, XX, 347.

<sup>19</sup> Hidâyetü'l-Hikme'nin en meşhur şerhlerinin başında Kadı Mîr diye tanınan Hintli âlim Mîr Hüseyin el-Meybûdî'nin şerhi gelmektedir. Celâleddin Devvânî'nin öğrencilerinden olan Kadı Mîr'in on kadar eseri olup içlerinden en meşhuru ise Hidâyetü'l-Hikme'ye yazdığı şerhtir. Kadı Mîr'in h.880'de telif ettiği bu şerh h.1263.1265.1270.1283.1302.1304 ve 1310 yılında İstanbul'da, 1278 yılında ise Kalkûta'da basılmıştır. Bkz. Abdullah Yormaz, a.g.e. s. 36-37.

<sup>20</sup> Süleymaniye Ktp. Muhammed b. İbrahim eş-Şirâzî Sadruddin eş-Şirâzî (1059) , - *Şerh alâ Hidâyeti'l-Hikme*, İzmirli İsmail Hakkı – 001527, 199 vr. Nesih yazıyladır.

<sup>21</sup> Ergün Mustafa, *Medreselerde Okutulan Dersler Ve Ders Kitapları* , A.K.Ü., 1996: Anadolu Dil-Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi, Afyon . <http://www.egitim.aku.edu.tr/moders.htm> , (17 Nisan 2006).

<sup>22</sup> Erzurum İl Halk Kütüphanesi, nr. 25 Hk 13997, vr. 124, GAL SI. 840.

<sup>23</sup> Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, nr. 05 Ba 1664 / 1, vr. 1b-34b arasındır.

<sup>24</sup> Antalya Tekelioğlu İl Halk Kütüphanesi, nr. 07 Tekeli 475 / 2, vr. 98b-128b arasındır.

<sup>25</sup> Manisa Akhisar Zeynelzade Kol., nr. 45 Ak Ze 38 / 1, vr. 1b-22b arasındır. Eser, Ebherî'nin Hidayeti'l-Hikme adlı felsefe eserine Kadi Mîr Hüseyin b. Mu'ined-din el Meybudinin yazdığı şerhe hâşiye olup kaynaklarda yoktur. Eser, 'Ömer el-Mer'aşi adlı müstensihini istinsah ettiği nüshadan kopye edilmiştir.

<sup>26</sup> Konya İl Halk Kütüphanesi, nr. 42 Kon 142, vr. 74, Özgün (orijinal) bir nüshadır. Esirüddin el-Ebherî'nin "Hidâyetü'l-Hikme" adlı yapıtına şerhe hâşiyedir.

<sup>27</sup> Antalya Tekelioğlu İl Halk Kütüphanesi, nr. 07 Tekeli 509(a), vr. 143.

Ebû'l-Bekâ b. Abd el-Bâkî el-Hüseynî (öl. 1050/1640 civarı)<sup>29</sup>, Abd el-Hayy Rûmî<sup>30</sup>, İsmâil b. Mustafa Gelenbevî (1143-1205/1730-1791)<sup>31</sup>, Mevlânâ-zâde Mehmed b. Ahmed el-Hitâî (öl. 859/1454)<sup>32</sup>, Mehmed Tarsusî (öl. 1145/1732)<sup>33</sup> gibi ünlü bilginlerin hâşiyeleri zikredilebilir. *Hidâyetü'l- Hikme*'nin diğer önemli bir şerhi de Mevlânâ-zâde Ahmed b.Mahmud el-Herevî el-Harziyânî'ye aittir.<sup>34</sup> Bu şerh mantık kısmı hariç eserin son iki bölümü üzerine yapılmıştır. Mevlânâ-zâde'nin şerhine de bir çok hâşiye yazılmıştır. Bunlardan kayda değer olanları arasında Hıdır Şah b. Abdillatîf (ö. 853/1449), Simnâni Hüseyin<sup>35</sup>, Kemaleddin Mes'ud b. Hüseyin eş-Şirvânî (905/1499 )<sup>36</sup>, Salahaddin<sup>37</sup>, Nizamüddin Osman b. Abdullah el-Hitâî<sup>38</sup>, Hoca-zâde Muslihuddîn Mustafa Efendi, Kadızâde-i Rûmî <sup>39</sup> adıyla bilinen Mûsa b. Muhammed ve Muhammed b. Mahmud el -Vefâî'nin hâşiyeleri sayılabilir. Son hâşiye Hoca-zâde'ninkini tamamlar niteliktedir. Ayrıca Mevlânâ-zâde'nin şerhi üzerine II. Bayezid'in hocalarından

---

<sup>28</sup> Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, nr. 19 Hk 1094 / 2, vr. 5b-171a.

<sup>29</sup> Antalya Akseki Yeğen Mehmet Paşa İlçe Halk Ktp., nr. 07 Ak 265 / 3, vr. 43b-67b.

<sup>30</sup> Antalya Akseki Yeğen Mehmet Paşa İlçe Halk Ktp., Hâşiye alâ Şerhi'l-Hidâye, nr. 07 Ak 265 / 2, vr. 9b-41b arasındır.

<sup>31</sup> Manisa İl Halk Kütüphanesi, *Hâşiyetü'l-Hâşiye alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme*, nr. 45 Hk 5390, vr.177, Esmâ I, 222.

<sup>32</sup> Manisa İl Halk Kütüphanesi, *Hâşiyetü'l-Hâşiye alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme*, nr. 45 Hk 1681 / 2, vr. 26b-55b arasındır.

<sup>33</sup> Manisa İl Halk Kütüphanesi, *Hâşiyetü'l-Hâşiye alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme*, nr. 45 Hk 2033 / 5, vr. 27b-51b arasındır.

<sup>34</sup> Taşköprülü-zâde, *el-Şakâik el-Nûmaniyye*, s. 84.; Kâtip Çelebi, *Keşf.*, II, 2028.

<sup>35</sup> Süleymaniye Ktp. Simnani Hüseyin, *Mevlânâ-zâde'nin Hidaye Şerhine Hâşiye* - Turhan Valide Sultan - 000212, 114-153 vr.

<sup>36</sup> Süleymaniye Ktp. Kemaleddin Mes'ud b. Hüseyin eş-Şirvânî (905/1499 ), *Hâşiye ala Şerhi Hidayeti'l-Hikme li-Mevlânâ-zâde*, - Ayasofya - 002395, 103 vr.

<sup>37</sup> Süleymaniye Ktp. Salahaddin, *Hâşiye ala Şerh Mevlânâ-zâde ala Hidâyetü'l-Hikme*, - Serez -001949, 104-128 vr.

<sup>38</sup> Süleymaniye Ktp. Nizamüddin Osman b. Abdullah el-Hitâî (901) , *Hâşiye ala Şerhi Mevlânâ-zâde ala Hidayeti'l-Hikme*- Serez -001949, 130-152 vr.

<sup>39</sup> Musa Paşa b. Mahmut b. Mehmet Salahaddin olarak anılan Kadızâde-i Rûmî adıyla ün kazanmış olan Türk matematikçisi ve astronomudur. (Bursa 1337 – Semerkand 1412 ) Osmanlı Bilim Geleneğinin ve literatürünün gelişmesine büyük katkıları olmuştur. Başlıca eserleri *Risâle fi'l – Hesab* adlı aritmetik kitabı, geometri ile ilgili *Eşkalü't-Te'sis*, trigonometri ile ilgili bir derecelik yayın sinüsünün hesaplama yöntemine ilişkin *Risâletü'l –Ceyb* (sinüs üzerine monografi) dir. Çeşitli önemli kitaplar hakkında "şerh" adı verilen yorumlar yazmış ve bu konuda ünlenmiştir. Bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Kadızade-i Rumi", İslâm Ansiklopedisi, c. XXIV, İstanbul 2001, s. 98-100; Osman Bahadır, *Osmanlılarda İlim*, Sarmal Yayınevi, İstanbul-1996, s.16; Abdülhak Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Maarif Matbaası, İstanbul 1943, s.20; Halil İnalçık, Günsal Renda, *Osmanlı Uygarlığı*, s. 328; E.İhsanoğlu, R.Şeşen, C.İzgi, *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, İstanbul 1999, I, 6-18; Ayrıca bkz. BİLİM ve ÜTOPYA Ocak 2000 Sayı 67; BİLİM ve ÜTOPYA Nisan 2000 Sayı 70; Matematik Tarihi ve Türk- İslam Matematikçilerinin Yeri- MEB Yayınları.

Selâhaddîn'in de bir hâşiyesi de vardır ki Hoca-zâde bazı noktalarda onu tenkit etmiştir.<sup>40</sup>

### III- MEVLÂNÂZÂDE VE HİDÂYE ŞERHİ

Mevlânâ-zâde Ahmed b. Mahmud el-Herevî el-Harziyânî'nin nerede, ne zaman doğduğu ve vefât ettiğine dair elimizde kesin bilgiler bulunmamakla birlikte Süleymaniye Kütüphanesi kataloglarında Mevlânâ-zâde, Ahmed b. Mahmud el-Herevi'nin vefât tarihi olarak verilen (900/1494)<sup>41</sup> ve (901/1495)<sup>42</sup> tarihleri görülmektedir. Şimdilik bunu bizde kabul ediyoruz. Şârih, kaynaklarımızda "Mevlânâ-zâde Ahmed b. Mahmud el-Herevî el-Harziyânî"<sup>43</sup> ve "Mollâ-zâde Ahmed b. Mahmud el-Harziyânî"<sup>44</sup>, Mollâ-zâde Ahmed b. Muhammed el-Herevî ve Ahmed b. Mahmûd el-Herevî<sup>45</sup> olarak da geçmektedir. Adnan Adıvar, Molla-zâde şerhlerinin ekserisinin "Muhaşşa" kaydı ile zikredildiğini bildirmektedir.<sup>46</sup>

### ŞERHU HİDÂYETİ'L-HİKME

*Hidâyetü'l- Hikme*'nin en önemli şerhlerinden biri de Mevlânâ-zâde Ahmed b. Mahmud el-Herevî el-Harziyânî'ye aittir. Bu şerh, mantık kısmı hariç eserin son iki bölümü üzerine yapılmıştır. Mevlânâ-zâde'nin şerhine de bir çok hâşiyeye yazılmıştır. Bunlardan kayda değer olanları arasında Hıdır Şah b. Abdillatif el- Menteşevî (ö. 853/1449), Kadızâde-i Rûmi adıyla bilinen Salâhaddin Mûsa b. Muhammed ve

<sup>40</sup> Abdülkuddûs Bingöl, "Ebherî ", DİA, XI, 75.

<sup>41</sup> Süleymaniye Ktp. Ahmed b. Mahmud el-Herevi Mevlânâ-zâde'nin vefât tarihini (900) olarak veren *Hallü'l-Ma'akid fi Şerhi'l-Akaidi'n-Nesefiyye* adlı eserinin nüshası: - Fâtih – 003203, 125-159 vr. Ayrıca Ahmed b. Mahmud el-Herevi Mevlânâ-zâde'nin vefât tarihini (900) olarak veren, *Şerhu Ma Siva'l-Mantik Mine'l-Hidaye* adlı eserlerinin yazma nüshaları şunlardır: - Fâtih – 003198, 151 vr.; - Fâtih -003199, 117 vr.; - Fâtih – 003200, 84 vr.; - Fâtih – 003201, 1-69 vr.; - Fâtih – 003202, 88 vr. Ayrıca bkz. Ahmed b. Mahmud el-Herevi Mevlânâ-zâde'nin vefât tarihini (900/1494 ) olarak veren, *Şerhu Hidâyetü'l-Hikme*'nin yazma nüshaları için bkz. Y.Trh. 864, - Çelebi Abdullah Efendi -000216, 82 vr.; - Çelebi Abdullah Efendi - 000217, Y.Trh. 837 /1433, 57 vr.; - Darülmünevi (Şeyh Mehmed Murad) -000318, Y.Trh. 891 /1486, 76 vr.; - Darülmünevi (Şeyh Mehmed Murad) -000319, Y.Trh. 880 /1475, 4-75 vr.; - Darülmünevi (Şeyh Mehmed Murad) -000467, 29 vr.; - Kılıç Ali Paşa -000550, 62 vr.; - Antalya (Tekelioğlu) – 000767, 117 vr.

<sup>42</sup> Süleymaniye Ktp. Ahmed b. Mahmud el-Herevi Mevlânâ-zâde, (*Şerhu Hidâyetü'l-Hikme* 901/1495 ) - Ayasofya – 002398, 99 vr.Talik.; - Ayasofya -002437, 62 vr.Nesih.; - Ayasofya - 002468, 104 vr.Talik.

<sup>43</sup> Mevlânâ-zâde Ahmed b. Mahmûd el-Herevî el-Harziyanî, *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 45 Hk 6494 / 1, vr. 1b-106a arasındır. TÜYATOK 01/I 323–329.

<sup>44</sup> TÜYATOK. 03. 122.

<sup>45</sup> Ahmed b. Mahmûd el-Herevî, Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, nr. 10 Hk 491, talik yazıtlardır.

<sup>46</sup> A. Adnan Adıvar, *a.g.e.*, s.38-39.

Muhammed b. Mahmud el-Vefâi, Kemaleddin Mes'ud b. Hüseyin eş-Şirvani<sup>47</sup>, Simnâni Hüseyin,<sup>48</sup> Mirza Can Habibullah b. Abdullah eş-Şirazi ed-Dihlevi (994)<sup>49</sup> Fâtih Sultan Mehmed döneminin ünlü âlimlerinden ve bizimde tezimizin ana konusunu teşkil eden Hoca-zâde Muslihuddîn Mustafa Efendi'nin hâşiyeleri sayılabilir.<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> Süleymaniye Ktp. Kemaleddin Mes'ud b. Hüseyin eş-Şirvani, *Hâşiye ala Şerhi Hidayeti'l-Hikme li-Mevlânâ-zâde*, Ayasofya -002395, 103 vr. Talik yazıyladır.

<sup>48</sup> Süleymaniye Ktp., Simnani Hüseyin, *Mevlânâ-zâde'nin Hidaye Şerhine Hâşiye*, - Turhan Valide Sultan - 000212, 114-153 vr.

<sup>49</sup> Süleymaniye Ktp. Mirza Can Habibullah b. Abdullah eş-Şirazi ed-Dihlevi, *Hâşiye ala Hâşiyeti Mevlânâ-zâde ala Muhtasari's-Sa'd* - Hacı Mahmud Efendi – 005884, 43-84 vr.

<sup>50</sup> Kâtib Çelebi, *Keşf*, II, 2029.

## **BİRİNCİ BÖLÜM**

### **HOCA-ZÂDE İLE İLGİLİ GENEL BİLGİLER**



## I. HAYATI

Tam adı Muslihuddîn Mustafa b. Yusuf b. Salih el-Bursevî'dir. Miladi 838 (1434) yılında Bursa da doğmuştur. Babası Bursa tüccarlarının en zenginlerinden Hoca Sinan (Yusuf Efendi)'dir.<sup>51</sup> Babası Bender'lidir.<sup>52</sup> Sonra Bursa'ya hicret etmişlerdir. O dönemde ticaretle uğraşanlar 'hoca' unvanıyla anıldığından Muslihuddin Efendi "*Hoca-zâde*" diye meşhur olmuştur. Kaynakların belirttiğine göre daha küçük yaşta iken ticaretle uğraşmasını isteyen babasına karşı çıkararak ilim tahsiline yöneldi. Emir Sultan'ın öğrencilerinden Şeyh Veli Şemseddin, Muslihuddîn'in babasını oğlunun tahsili için ikna etmeye çalıştıysa da başaramadı. Ticarete yönelen kardeşleri refah içinde yaşarken kendisi maddi sıkıntı çekti, ancak bu durum onun şevkini kırmadı.<sup>53</sup> Kardeşleri ağır ve süslü giysilerle dolaşıp, hizmetçiler kullanırlarken Hoca-zâde'ye gündelik sadece bir akça harçlık ayrılmıştı.<sup>54</sup> Kitap almaya parası olmadığından en ucuz kağıtlardan alarak derslerini kendi eliyle yazıp çalıştı.<sup>55</sup> Hayatını ve çalışmalarını sürdürmek için gerekli parayı ise kitap nüshası çoğaltarak kazanmaya başladı.<sup>56</sup>

---

<sup>51</sup> *Güldeste-i Rıyaz-ı İrfan ve Vefeyat-ı Danişveran-ı Nadiredan: Tarih-i Bursa*, İsmail Belig Basım Yeri, : Bursa. Yayın Tarihi, : 1870, s.270. Neşet Köseoğlu'nun Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Belleteni adlı dergide "*Hoca-zâde Büyük Fâtiḥ'in Hocalarından*" başlıklı Mayıs 1952, 124 nolu sayı da kaleme aldığı makalesinde şunları söylemektedir: "Güldeste adlı kitapta, (Hoca-zâde)'nin babasının adının Yusuf, dedesi adının da Salih olduğunu yazmaktadır. Hâlbuki o devrin Şer'î Mahkeme defterlerinden çıkarılmış üç vesika vardır ki, bunlar babası adının Hoca Sinan olduğunu yazmakta müttefiktir. Bunların tarih ve numaraları şunlardır: 1- Defter A/4 sahife 15 tarih 889 H. 2- Defter A/5 sahife 61 tarih 881 H. 3- Defter A/13 sahife 53 tarih 905 H.

<sup>52</sup> *Güldeste-i Rıyaz-ı İrfan ve Vefeyat-ı Danişveran-ı Nadiredan: Tarih-i Bursa*, İsmail Belig Basım Yeri, : Bursa. Yayın Tarihi, : 1870, s.270.

<sup>53</sup> Sami Bey, *Kâmûsu'l- A'lâm*, Mihran Matbaası, İstanbul 1891, III, 2063; ayrıca bkz. Hoca Sadeddin, *Tâcü't-Tevâriḥ*, nşr. İsmet Parmaksızoğlu, Ankara 1992, V, 111( Eserde; Gerçi kılığı yırtık pırtıktı ama, güzel huylarla bezenmiş bir giysiye sahip olduğu gibi, üstün olgunluğuyla da gün gibi parıldamakdaydı. Yine aynı eserde Emir Sultan'ın talebelerinden Şeyh Velî Şemsüddîn'in Hoca-zâde'nin baba ve kardeşlerini gördüğü, kardeşleri güzel ve yeni elbiselerle gezerken Hoca-zâde'nin yamalı bir aba ile dolaştığını gördüğü, bunun sebebini babasına sorduğu ve cevabını da şöyle aldığı anlatılır; "bizim ticaret yolumuzu beğenmeyip haylazlığa kapılıp okuma yolunu seçtiği için böyle kaldı." Daha geniş bilgi için Taşköprülü-zâde, *Şakâik*, s.145

<sup>54</sup> Taşköprülü-zâde, *Şakâik*, s.76; Serkîs, *Mu'cem*, s.842.

<sup>55</sup> Serkîs, *Mu'cem*, s.842.

<sup>56</sup> Franz Babinger, *Fâtiḥ Sultan Mehmed ve Zamanı*, Oğlak Bilimsel Kitaplar, İstanbul 2003, s.406.

Ağras<sup>57</sup> (Atabey) nahiyesinde bulunan Ayasuluk kadısının oğlu olan Mehmed'den (Ayasuluk Çelebi)<sup>58</sup> usul, meânî ve beyân dersleri aldıktan sonra Bursa Sultaniye Medresesi'nde<sup>59</sup> İstanbul'un ilk kadısı olan Celal-zâde Hızır Bey'in<sup>60</sup> derslerine devam etti.<sup>61</sup>

Hocasından birçok ilmi tahsil etti. Henüz ergen yaşa ulaşmamışken birçok bilimde söz sahibi olmakla üstünlüğünü herkese kabul ettirmişti. Böylece Hızır Çelebi ona son derecede saygı duyulmasını istiyordu. İlmi yeteneği ve çalışkanlığı sayesinde kısa zamanda hocasının ilgisini çekti. Bir müddet sonra da vaktiyle Hızır Bey'den okuduğu medreseye H. 857' de hocasının yardımcısı oldu.<sup>62</sup> Altı sene Bursa' da Sultaniye Medresesin de müderrislik yaptı.<sup>63</sup> Hızır Bey, öğrencileri arasında en çok onu severdi ve kendine sorulan bazı sorulara yanıt vermek için “akl-ı selime müracaat edini” diyerek

---

<sup>57</sup> Ağros denilen medrese, Isparta'ya bağlı Ağros nahiyesi merkezindedir. Devrin en meşhur medreselerinden biri idi. Isparta Halkevinin neşrettiği “Ün” adlı mecmuada bu medrese hakkında epeyce bilgi vardır. Bkz. Neşet Köseoğlu, Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Belleteni , "Hoca-zâde Büyükc Fâtih'in Hocalarından" Mayıs 1952, 124 Nolu Sayı, s. 7.

<sup>58</sup> Ömer Rıza Kehhâle, *a.g.e.*, XI, 290-291.

<sup>59</sup> Bursa Sultaniye Medresesi bugün Müze olarak kullanılmaktadır. Yeşil Medrese adı da verilmektedir. Çelebi Sultan Mehmed tarafından yaptırılmıştır.

<sup>60</sup> İsmi Hızır Çelebi b. Celâleddîn'dir. 1407 (H.810)'de Eskişehir'e bağlı Sivrihisar kasabasında doğdu. 1458 (H.863) senesinde İstanbul'da vefât etti. Hızır Bey, Küçük yaşta babasından ilim tahsil etti. Sonra Molla Yegân'a talebe olup, aklî ve naklî ilimleri tamamladı ve kızıyla evlenip dâmâdı oldu. İbn-i Cezerî'den kırâat ilmini öğrendi. Hızır Çelebi, Bursa'daki Sultâniye Medresesinde pekçok öğrenci yetiştirdi. Mevlânâ Muslihüddîn Kastallânî, Mevlânâ Ali Arabî, Hoca-zâde ve Hayâlî Ahmed Efendi gibi meşhûr âlimler ondan ilim ve feyz olarak yetişti. Sonra onlar da pekçok öğrenci yetiştirmiş ve eserler vermişlerdir. Bursa'daki Bâyezîd Medresesinde de görev yapan Hızır Bey, oradan İnegöl'e kâdı oldu. Nihâyet Edirne'ye gelerek yeniden eğitim ve öğretim hayatına döndü. Bu arada Yanbolu kâdılığında bulunduğu da belirtilmektedir. İstanbul'un fethindren sonra İstanbul kâdısı oludu. Hızır Beyin İstanbul kâdılığı uzun sürmedi. İstanbul'un fetih târihi olan 1453'ten vefât ettiği 1458 yılına kadar 5-6 yıllık bir süre ile bu önemli vazîfeyi yerine getirdi. Hızır Çelebi'nin; Ahmed, Sinan ve Yâkûb adlarında üç oğlu vardı. Ahmed Paşa, Bursa müftülüğünde, Yâkûb Paşa, Bursa ve İstanbul medreseleri müderrisliğinde, Sinan Paşa da Fâtih Sultan Mehmed'in hocalığı vazîfelerinde bulunmuş olup, hepsi zekâları, ilim ve irfanları ile temâyüz etmiş üstün kimse idiler. Hızır Bey, Molla Fenari mektebinin sürmesinde ve yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. 15. yy'ın son yarısında birçok ilim adamını yetiştiren Hızır Bey'e âlimler arasında “ilim dağarcığı” denilirdi. Hızır Bey'in talebelerinin en meşhurları şunlardır: Hoca-zâde Muslihüddîn Mustafa, Hayâlî Şemseddin, Muslihüddin Kastalani ve Hızır Bey'in kendi oğulları Sinan Yakup ve Müftü Ahmed Paşalar, Hatip-zâde Tâcüddin, Kadı-zâde-i Rûmî oğulları Kudbüddîn Mehmed ve Mirim Çelebi, Mevlâna Ayas, Fâtih'in hocası Hayrettin, Riyaziyeci Kadı-zâde-i Kasım ve Balıkesirli Muarrif-zâde sayılabilir. Bkz. *Kâmûs-ul-A'lâm*; III, 2047; *Şakâyik-ı Nu'mâniyye Tercümesi* (Mecdf Efendi); s.111; Osmanlı Müellifleri; I, 290; Tâcü't-Tevârih; V, 80; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 652; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, TTK, Ankara 1984, s. 76.

<sup>61</sup> Küçük Nişancı Mehmed Paşa, *Tarih*, İstanbul 1279, s. 173; ayrıca bkz. Leknevî, *a.g.e.*, s.214.

<sup>62</sup> İbnü'l- İmâd, *a.g.e.*, VII, 355.

<sup>63</sup> Serkîs, *Mu'cem*, s.842; Bağdatlı İsmail Paşa, Esmâ, XI, 433.

onları Hoca-zâde'ye gönderirdi.<sup>64</sup> Bir müddet sonra da hocası tarafından II. Murad'a takdim edildi. Hocasının yardımıyla II. Murad Hoca-zâde'yi önce Kestel kadılığına, ardından Bursa'daki Esediye Medresesine günlük elli akçe ile müderris eylemişti.<sup>65</sup> Böylece resmî olarak ilmiye sınıfına girmiş oldu. Altı yıl süren bu müderrisliği sırasında Zencânî'nin metnini okudu ve şerh etti.<sup>66</sup>

Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413)'nin *Şerhu'l Mevâkıf* adlı hacimli eserini ezberleyen Hoca-zâde başarılı çalışmaları sayesinde II. Murad'ın güvenini kazandı.<sup>67</sup> Padişahın huzurunda yapılan bir sohbet sırasında vaktiyle Timur'un meclisinde Teftâzânî ile Seyyid Şerif arasında geçen ilmî tartışma gündeme gelmiştir. Ali Kuşçu Teftâzânî'nin, Hoca-zâde'de Seyyid Şerif'in görüşlerini savunmuş, sonuçta Ali Kuşçu da Hoca-zâde'ye hak vererek onu II. Murad'ın huzurunda övmüştür.

Fâtiş Sultan Mehmed'in tahta çıktıktan sonra etrafına âlimleri topladığını duyan Hoca-zâde padişahla görüşmek istedi ama sultanın yanına gidecek parası yoktu. Kendi hizmetkârından sekiz yüz akçe borç almıştı.<sup>68</sup> At ve elbise alarak İstanbul'a yollandı. İstanbul'a varınca ve Mahmut Paşa tarafından hükümdara takdim edildi.<sup>69</sup> Fâtiş'in huzurunda Molla Zeyrek ve Molla Seyyidî Ali'ye verdiği cevaplarla ilmi gücünü gösterdi. Bundan sonra tekrar Bursa'ya döndü. Bunun üzerine padişah onu kendisine *Hâce-i Sultânî* ( pâdişah hocası) tayin etti<sup>70</sup> ve Hoca-zâde'den 'Izziddîn Zencânî'nin sarf ilmiyle alakalı metnini ( *Metnu'z-Zencânî*) okuyup ondan sarf dersleri aldı.<sup>71</sup>

<sup>64</sup> *Osmanlı Müellifleri*, I, 293; Uzunçarşılı, a.g.e., s. 230.

<sup>65</sup> Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, XII, 291.

<sup>66</sup> İbnü'l- İmâd , a.g.e., VII , 355.

<sup>67</sup> Şevkânî, *el-Bedrü't-Tâli*, Beyrut: Darü'l-Ma'rife, II, 306.

<sup>68</sup> Serkîs, *Mu'cem* , Kahire: Matbaatu Serkis, 1928, I, 843; Hoca Sadeddin, a.g.e., V, 111; ayrıca bkz. Sami Bey, a.g.e. , III, 2063.

<sup>69</sup> İbnü'l- İmâd , a.g.e., VII, 355.

<sup>70</sup> Ömer Rıza Kehhâle, a.g.e., XI, 290-291; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı* adlı eserinde pâdişah hocalarını aktarırken Kânunnâme-i Âli Osman'daki konularını belirtir: "Fâtiş Sultan Mehmed zamanında tedvin edilmiş olan kanunnâmede pâdişah hocaları hakkında, (Şeyhülislâm ulemânın reisidir ve muallim-i sultânî dahi kezâlik serdar-ı ulemâdır; vezir-i âzam onları, riâyeten üstüne almak münasıptir; amma müftü (Şeyhülislâm) ve hoca sâir vüzerâdan bir nice tabaka yukarıdır ve tassaddur dahi ederler) kaydiyle pâdişah hocasının şeyhülislâmı aynı derecede ve vezir-i âzamdan maâda vezirlerin üstünde olduğu gösterilmiştir" der. Bkz. Uzunçarşılı, a.g.e., s.146; Kânunnâme-i Âli Osman, s.10.

<sup>71</sup> Hayreddîn Zirikli, *A'lam*, Darü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1984, VIII,148; Hoca-zâde'nin Fâtiş'in hocası olmasını Taşköprülü-zâde, *Şakâik*' te (s.77-78) şöyle anlatır: " Yolda padişahla ilk karşılaşmasında Molla Zeyrek'in tarafını tutarak, kendi bilgisini isbatlamış oluyordu. Fakat padişahın yanından ayrıldıkları sırada

Ancak Hoca-zâde'ye gösterilen bu ilgi başta Mahmut Paşa olmak üzere birçok devlet erkânının kıskançlığına yol açmış<sup>72</sup>, hatta onu padişahın yanından uzaklaştırmayı planlayan Mahmut Paşa Hoca-zâde'nin kazasker olmak isteğini söylemiş, padişah da bunu Hoca-zâde'nin kendi arzusu sanarak kabul etmiştir. Kaynaklarda Hoca-zâde'nin bu görevi kabul etmek istemediği, ancak Mahmut Paşa'nın hükümdar tarafından verilen bir görevi reddetmenin uygun olmayacağı yolundaki telkinleriyle fikrini değiştirdiği de anlatılır.<sup>73</sup>

Hoca-zâde resmî ilmiye sınıfı mesleğine girip kazaskerliğe yükseldi.<sup>74</sup> Bir süre kazaskerlik yaptıktan sonra bu görevden ayrılan Hoca-zâde günlük 50 akçe ile önce Bursa Sultaniye medresesi'ne, ardından İstanbul Sahn-ı Semân müderrisliğine tayin edildi.<sup>75</sup>

Bu sırada Fâtih'in isteği üzerine *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserini kaleme aldı.<sup>76</sup> Sonra 871/1466-67 tarihinde Edirne kadılığına getirildi. Daha sonra da 872/1467-1468'de Molla Hüsrev'in yerine İstanbul kadılığı ve müftülüğüne tayin edildi.<sup>77</sup> Padişah, Alâeddîn et-Tûsi'den de aynı konuda bir eser yazmasını istemişti. Hoca-zâde çalışmasını dört ayda, Alâeddîn Tûsi ( ö.1482) ise altı ayda bitirdi.

Bu iki çalışmadan Hoca-zade'ninki daha değerli bulunmakla birlikte padişah her birini 10.000 dirhemle ödüllendirdi, ayrıca Hoca-zâde'ye bir de şahane bir dişi katır

---

da Molla Zeyrek ve diğer ilim adamları birçok mükafatlar aldığı halde kendisine hiç bir şey verilmemişti. Bu hale üzülürken saray hademelerinden birkaç kişi çekinerek yanına yaklaşmış: “ Hoca-zâde siz misiniz?” sorusunu sormuşlardı. Kendisinden “evet”cevabı alınca, ellerini eteklerini öperek: “Mütevâzî durumunuz sizi tanımamızı güçleştirdiğinden özür dileriz. Padişahımız sizi kendilerine öğretmen tayin ettiler, teşrifinizi bekliyorlar!” demişlerdi. Hoca-zâde uykuda olan hizmetçisini uyandırmış, ama söylenenlerin gerçek olduğuna onu inandıran kadar epey güçlük çekmiş ve sonra padişahın yanına gitmişti.”

<sup>72</sup> Şevkâni, a.g.e., II, 306.

<sup>73</sup> Şakâyık Tercümesi, Mecdî Efendi, s.147

<sup>74</sup> Ömer Rıza Kehhâle, a.g.e., c.11, s. 290-291; Serkîs, *Mu'cem*, s.842; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 654.

<sup>75</sup> Hoca-zâde'nin babası hayatta idi. Oğlunun kazasker olduğunu işittiği zaman inanmadı. Fakat gidip gözleriyle görünce gerçeği anladı ve ilimi ticarete tercih etmesinden dolayı vaktiyle kendisine kötü davrandığı için oğlundan özür dilemeye kalkıştı. Hoca-zâde ise babasına: “ Öğrenime olan aşkımızı kamçılایarak bizi bu yerlere ulaştıran sizin o davranışınızdır. Biz size teşekkür borçluyuz.” diyerek babasına söz bırakmadı. Bkz. Taşköprülü-zâde, a.g.e. , s.78.

<sup>76</sup> Bursalı Muhammed Tahir, I, 294.

<sup>77</sup> Hayreddîn Zirikli, *A'lam*, VIII,148; Ömer Rıza Kehhâle, a.g.e., XI, 290-291; E.İhsanoğlu, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, II, 383.

hediyeye etti.<sup>78</sup> Bunun üzerine Alâeddîn Tûsi İstanbul'u terk edip İran'a gitti. Hoca-zâde daha sonra Edirne ve İstanbul kadılıklarında bulundu. (872/1467-1468)

Alâeddîn Tûsi'nin öğrencisi Karamâni Mehmet Paşa<sup>79</sup> vezir olunca Hoca-zâde'yi İstanbul'dan uzaklaştırmak amacıyla sultana onun İstanbul'un havasından hoşlanmadığını, bu sebeple İznik'e gitmek istediğini söyleyerek Hoca-zâde'nin İznik'e gönderilmesinin daha iyi olacağına sultanı ikna etti.<sup>80</sup> Sultan sadrazamına inandı ve mollaya vezirlik (kadı) görevinin yanı sıra İznik medresesinde müderrislik görevi verdi.<sup>81</sup> Fakat Hoca-zâde kadılığı bırakıp müderrislik görevine devam etti, Fâtih Sultan Mehmed'in vefatına kadarda bu görevde kaldı. Daha sonra ilmî çalışmalarına mâni oluyor diye bütün görevlerinden ayrıldı.

II. Bayezid padişah olunca (1481) kelâm, usul-ı fıkıh, mantık ve felsefede zamanının önde gelen mütefekkir âlimlerinden olan Hoca-zâde'yi günlük 100 akçe ile önce Bursa Sultâniye Medresesi'ne, ardından Bursa Müftülüğüne tayin etti.<sup>82</sup> Ünü, İran ve Orta Asya'ya kadar yayılmıştı. Nitekim, Sultan Hüseyin Baykara (ö.1556) cülûs tebriki için II. Bayezid'e gönderdiği elçinin yanında ondan ders almak üzere bir de Horasanlı âlim göndermiştir. Fâtih devrinin pek çok âlimiyle karşılıklı mübahesesi oldu. Molla Zeyrek, Efdal-zâde, Hayâlî<sup>83</sup>, Hatip-zâde<sup>84</sup> ve Ali Kuşçu bunlardan bazılarıdır.<sup>85</sup>

<sup>78</sup> Kâtip Çelebi, *Keşf*, I, 513.

<sup>79</sup> Karamâni Mehmed Paşa, Hoca-zâde'nin mağlup ettiği Alâeddin Tûsi'nin talebesidir, hocasının intikamını almak için Hoca-zâde'yi kadı bulunduğu İznik'ten İstanbul'a çağırır. Hoca-zâde'nin haberi yoktur. Hatip-zâde ile mübahasaya tutuşturup Hatip-zâde Hoca-zâde'yi yenecek ve böylece hocasının intikamını alacaktır. Bkz. Ahmet Süheyl Ünver, *Fâtih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi, İstanbul 1946, s.211.

<sup>80</sup> Taşköprülü-zâde, s.79.

<sup>81</sup> Ömer Rıza Kehhâle, a.g.e., c.11, s. 290-291.

<sup>82</sup> İbnü'l- İmâd, VII, 355; Hayreddîn Zirikli, *A'lam*, VIII,148. Kâtip Çelebi, *Keşf*, I, 497-513.

<sup>83</sup> Molla Hayâlî, Fâtih Sultan Mehmed Han devrinde yetişen Hanefî mezhebi âlimlerindedir. İsmi Ahmed b. Mûsâ er-Rûmî, lakâbı Şemseddîn'dir. İznikli olup 1448 (H.852) senesinde doğduğu tahmin edilmektedir. *Molla Hayâlî* mahlası ile meşhurdur. 1481 (H.886) senesinde vefât etti. İlk tahsilini kâdı olan babasında yaptı. Sonra, Bursa Sultâniyyesinde müderris Hızır Bey'e talebe oldu. Ayrıca derslerinde onun muâvini, yardımcısı idi. Hızır Beyin kızı ile evlendi. Bâzı medreselerde müderrislik yaptıktan sonra, günde 30 akçe ile Filibe Medresesine tâyin edildi. Bkz. *Mu'cemü'l-Müellifin*; II, 187; *Şezerâtü'z-Zehab*; VII, 343, 344; Leknevî, a.g.e., s.43; Şakâyıy Tercümesi; s.158; *Osmanlı Müellifleri*; I, 65; Tâcü't-Tevârih; V, 121.

<sup>84</sup> Hatip-zâde Hoca-zâde ile birlikte Hızır Bey'in talebelerindedir. Tûsi ve Hızır Bey'in talebeliğini de yapmıştır. Önce İznik'te bir küçük medresede müderrislik yapmış sonra Fâtih'in İstanbul'da yaptırdığı sekiz medreseden birine hoca olmuştur. Aynı zamanda pâdişah kendi nezinde de ona hocalık vermiştir. Namık Kemal Osmanlı Tarihi'nde Hatip-zâde'nin Hoca-zâde'ye olan çekememezliğinden ve çok gururlanan bir kişi olmasından da bahsetmektedir. Fâtih devri ulemâsından olan Hatip-zâde, Molla Lütfî'nin küfrüne

Fıkıh ve kelâma olduğu kadar tabîî ve fizîkî ilimlere de alaka gösteren Hoca-zâde İstanbul kadısıyken, İstanbul'a gelmekte olan Ali Kuşçu'yu karşılamak üzere Fâtih tarafından görevlendirilen heyetin başında yer aldı. Heyetin İstanbul'a geçmek üzere bindiği gemide, Ali Kuşçu'nun Kirman'da iken gördüğü med-cezir olayını Hoca-zâde'ye aktarması üzerine olayın sebepleri hakkında münakaşa başlamıştır.<sup>86</sup> Daha Tebriz'deyken Hoca-zâde'nin şöhretini duyan Ali Kuşçu, İstanbul'a geldikten sonra Fâtih'in huzuruna çıktığında padişah kendisine "Hoca-zâde'yi nasıl buldunuz" diye sormuş, o da "Acemde ve Rum'da benzeri yok" deyince Fâtih Sultan Mehmet, "Arap'ta da benzeri yoktur" şeklinde onun sözünü tamamlamıştır.<sup>87</sup> Hoca-zâde'nin bilimsel değerini anlayan ve takdir eden Ali Kuşçu kızlarından birisini onun oğluya, torunu Kudbuddin Mehmed'i de onun kızıyla evlendirmiştir. Bu son evlilikten meşhur Osmanlı matematikçisi Mirim Çelebi dünyaya gelmiştir.

Ali Kuşçu daha İstanbul'a gelmeden önce İstanbul'dan memleketine dönmüş olan Alâeddin Tûsî ile görüştüğü sırada Tûsî ona "İstanbul'a gittiğinde Köseç denilen Hoca-zâde ile iyi geçinin, kendisi ilimde fevkalade müdekki ve muhakkıktır" demiştir.<sup>88</sup>

Hayatının son dönemlerinde kendisine felç geldi, ayakları ve sağ eli işlemez olmuştu. Padişah ondan *Şerhu'l-Mevâkıf* a bir hâşiye yazmasını istediye de daha önce bu kitapla ilgili olarak hazırladığı notlarının Fenâri Hasan Çelebi tarafından elinden alınıp kendi hâşiyesine eklendiğini belirterek artık yeni bir hâşiye yazacak güce sahip olmadığını söyledi.<sup>89</sup> Buna rağmen padişah ısrar edince hâşiye yazmaya başladı, sol elinden gayrısı hareket etmeyip, gücü epey azalmışken beğenilen hâşiyeyi yazmayı başardı. Ancak temize çekemedi ve hâşiye müsvedde olarak kaldı.<sup>90</sup>

Daha sonra önde gelen öğrencilerinden Molla Bahâeddîn hâşiyeyi temize çekerken Hoca-zâde de yaşamını tamamlamış oldu. (893/1487–1488) yılında Bursa

---

hükmedip, 900 hicrîde idam kararını verenlerdendir. Hatip-zâde 901/1496'da vefât etmiştir. Bkz. Namık Kemal, *Osmanlı Tarihi*, s. 172-173.

<sup>85</sup> E.İhsanoğlu, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, II, 383.

<sup>86</sup> Adivar, a.g.e., s.32.

<sup>87</sup> Leknevî, a.g.e., s.215; Uzunçarşılı, a.g.e., s. 230.

<sup>88</sup> Leknevî, a.g.e. , s.215.

<sup>89</sup> Kâtip Çelebi, *Keşf.*, II, 1892; ayrıca bkz. Sami Bey, III, 2063.

<sup>90</sup> Kâtip Çelebi, I, 497.

müftüsü iken vefat edip Emir Sultan'ın yanına defnedilmiştir.<sup>91</sup>

Neşet Köseoğlu, Hoca-zâde ile ilgili şu hususu dile getirmektedir:

“H. 889 ve H. 891 tarihli sicillerde ( *Fahrü'l-Ulemâ*) veya ( *İftihârü'l-Ulemâi'l-İzâm*) diye hitap edildiği yazılıdır. Birisinde de ( *Vâhidu'l-Fuzalâ*) denilmektedir. Bunlara nazaran çok yüksek bir ilim adamı olduğu anlaşılmaktadır.<sup>92</sup> Türkiye de olduğu gibi Arab ve Acem ulemâsı da ilminden istifade etmiştir. (*Mevâkıf*) ve (*Telvîh*) denilen ve medreselerde ancak birinci derecede âlimler tarafından okutulan kitaplara hâşiyeler yazmıştır.”

Daha genç yaşından itibaren ilme yönelen Hoca-zâde'nin ilmî ciddiyeti hayatı boyunca sürmüştür. İlim için babasının büyük servetinden mahrum kalmayı göze almış ve sıkıntılı bir tahsil hayatı geçirmiştir. İlmî çalışmalarına engel olacak resmi görevleri kabul etmek istememiş ve daha çok müderrisliği tercih etmiştir.<sup>93</sup>

Hoca-zâde yine ilim adamlarından, Ali Kûşî'nin kızı Ayşe Hatun'la evlenmiş<sup>94</sup>, Abdullah Çelebi, Abdürrahim Çelebi, Şeyh Çelebi adlı oğulları ile<sup>95</sup> Zahide Hatun adında bir kızı olmuştur.<sup>96</sup> Büyük oğlu Şeyh Çelebi, Çendik medresesine müderris olup görevine Kite kazası da eklenmişti. Sonra daha babası sağ iken tasavvufa intisâb edip, öğretmenliği de kadılığı da bırakıp Zeyniyye tarikatından Hacı Halîfe'ye intisap etmişti. Sonra Acem diyarına göç etti. Orada 902 ( M. 1496/97) de öldü. Küçük oğlu Abdullah adını taşıyordu. Genç yaşında ilim öğrenme yolunda iken ölmüştür.”<sup>97</sup>

XIV. ve XV. Asırlarda Osmanlı memleketlerinde dinî ve hukukî ilimlerde ve bundan başka kelâm, riyaziyye, felsefe ve astronomide yüksek değerde ilim adamları yetişmiş ve bunlar ilmî eserleriyle daha sonraki asırlarda da şöhretlerini muhafaza

<sup>91</sup> Şakâyık Tercümesi, Mecdî Efendi, s.146 vd.; Hoca Sadeddin, V, 120.

<sup>92</sup> Neşet Köseoğlu "*Hoca-zâde Büyük Fâtih'in Hocalarından*", Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Belleteni, Mayıs 1952, 124 nolu sayı, s. 7. "Hoca-zâde'ye verilen bu lakablardan bazıları zaten Fâtih Sultan Mehmed'in Kânunnâmesinde Sahn-ı Semân ve Dâhil medreseleri müderrislerinin lakablarından olup Kânunnâme'de de sayılmaktadır. *Kanunnâme-i Âl-i Osman*, s. 31."

<sup>93</sup> Sami Bey, III, 2063.

<sup>94</sup> Neşet Köseoğlu, a.g.m., s. 7; Şer'î Mahkeme Defterleri, Defter A/16, s.306, Tarih H.904.

<sup>95</sup> Neşet Köseoğlu, a.g.m., s.7; Şer'î Mahkeme Defterleri, Defter A/17, 77, s.75,77, 85, Tarih H.904.

<sup>96</sup> Neşet Köseoğlu, a.g.m., s.7; Şer'î Mahkeme Defterleri, Defter A/17,85, Tarih H.904.

<sup>97</sup> İbnü'l- İmâd, VII, 355- 356; ayrıca bkz. Taşköprülü-zâde, s. 85.

etmişlerdir. İşte kelâm, fıkıh, usûl-ı fikh ve felsefede Fâtih Sultan Mehmed'in hakkında “ Ne Arap ve ne Acem'de eşi olmayan”<sup>98</sup> dediği zamanının başta gelen mütefekkir âlimlerinden Hoca-zâde'de bu haklı şöhreti fazlasıyla hak etmektedir.

Hoca-zâde kaynaklarda anlatıldığı üzere, babasının kendisini okumaktan alıkoymak istediği ve kendisinin de bilimde ilerlemeyi istediğinden bütün zorlukları göze aldığı, bütün zenginlik ve görkemi bir kenara bırakıp geçimini kitap nüshaları çoğaltarak kazandığı; daima hocalığı kadılığa ve diğer resmi görevlere tercih ettiği, bazen resmi görevlere mecburen atandığı ve bundan da bir yolunu bulup yeniden hocalığa döndüğü; mevki ve makamından çok müderrisliği ile övündüğü<sup>99</sup> ; döneminin tanınmış bir çok âlim ile ilmî mübahaselere girmiş olduğu anlaşılmaktadır.<sup>100</sup> Efdal-zâde<sup>101</sup>, Hayâti, Molla Zeyrek<sup>102</sup> ve Ali Kuşçu bu âlimlerden bazılarıdır. Hoca-zâde bu kişiliği ile Ortaçağ Avrupa'sında “Doctores Universales” denilen âlim tipini hatırlatmaktadır.<sup>103</sup>

Hoca-zâde amelî bilgileri daha çok kendi akranları arasındaki ilmî tartışmalar sonucunda ortaya kordu. Aynı meseleye yönelik kitaplardaki değişik durumlardan kendi kanaatine göre, en çok üzerinde durulması gerekeni de aynı şekilde tartışma konusu yapar ve hakem olarak verdiği kararlar kaniya doğru giderdi.<sup>104</sup>

Tabakât kitaplarında Hoca-zâde'nin ilmî ciddiyeti şöyle ifade edilmektedir: “Bildiği sorunlarda bile fetva kitaplarını karıştırmadan yanıt vermezdi. Hatta bir günde

<sup>98</sup> Uzunçarşılı, a.g.e., s. 230.

<sup>99</sup> Taşköprülü-zâde, s.79.

<sup>100</sup> Hoca Sadeddin, a.g.e. , V, 110-111; ayrıca bkz. Sami Bey, a.g.e. , III, 2064; E. İhsanoğlu, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, IRCICA, II, 383-384.

<sup>101</sup> Şeyhulislâm Efdal-zâde Hamîdüddîn Efendi (908), 1503.

<sup>102</sup> Molla Zeyrek, Hızır Şah bağlılarından sayılmıştır. Önceleri Bursa Muradiye medresesine müderris olmuştu. Fâtih, İstanbul'u alınca, bazı manastırları medreseye çevirttiğinde Molla Zeyreği de bunlardan birine hoca tayin etmiştir. Molla Zeyrek ile arasında kelam sahasında (Hoca-zâde ile Tevhid konusunu padişahın huzurunda tam altı gün tartışmışlardır) yapılan mübaheseler Fâtih'in döneminde yaşayan âlimler arasında devamlı bir tartışma ortamı oluşturduğu ve bunu canlı tuttuğu bilinen bir husustur. ilk medrese eğitiminin Ayasofya'da başlamasıyla Molla Hüsrev'in başmüderrisliğe getirildiği bu ilk öğretim kurumunda, İstanbul'un ilk kadısı, Ayasofya'yı Cami olarak “tescil eden” Hızır Çelebi 'nin ilk müderrisler arasında bulunduğu görülmektedir. Bu sıralarda molla Zeyrek de müderris olarak Zeyrek camisinde derslere başlamıştır. Vücûb sözcüğü üzerine Molla Zeyrek'in Hoca-zâde'yle olan tartışması için bkz. E. İhsanoğlu, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 1988, II, 375; Şakâyık tercümesi, I, 143; İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Md., Giresun İl Halk Kütüphanesi, *Mübahase Beyne Hoca-zâde ve Zeyrek Efendi*, nr. 28 Hk 3571 / 20, vr. 120a-121b arasıdır. 34 Sü-Girs 99/20.

<sup>103</sup> E.İhsanoğlu, a.g.e. , II, 383–384; ayrıca bkz. A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, s.53.

<sup>104</sup> Taşköprülü-zâde, s.79-80.



aynı konu iki kez sorulsa yine kitaba başvurup açıklamasını öyle yapardı. Eğer bilgime güvenip bakmasam gönül tembelliğe alışı, bir sorunu aynı ile bulmasa kimi sorunlara benzetip ona göre hüküm veririm diyordu. Aklına gelen çözüm biçimlerinden en uygun biçimiyle fetva verirdi. Bir gün özel bir görüşmede çalışmasındaki tükenmez çabanın tek amacının boşluklarını kapatmak olduğu açıklamış. Bunun üzerine öğrencilerden en beğendiği bu dediğinizle başarıya nasıl ulaşabilirsiniz diye sormuş. O da incelemeyi tamamlasam kimseden korkmam. Ama incelemeyi bitirmemişken en basit bir softadan dahi çekinirim yanıtını vermiş.”<sup>105</sup>

Hoca Sadeddin Hoca-zâde'nin talebeleriyle olan, ilme olan iştiağını ve ilmî güvenini ortaya koyan bir konuşmasını aktarır: “ Seyyid Şerif Cürcânî'nin Adud şerhine yazdığı hâşiyeye Havass-ı Zâtîyye bölümünde kimi yadsınmalarda bulunup birkaç havass okuyup öğrencisine demiş ki, eğer Seyyid Şerif sağ olsa, bende bu yadsınmalarımı bildirsem bir an beklemez kabul ederdi. Ama benim bu sözlerimden bir üstünlük ya da denklik iddiasında olduğumu sanma. Sadece bil ki, o her konuda üstad değildir. Ben bu anlatışa onun bütün yazdıklarını dikkatle inceleyerek ulaştım. Seyyid hazretleri de vaktini boş konulara ayırmamakla o ulu rütbeye ulaşmıştır. Bende de gerçi onun titiz çalışmasına benzer bir istek vardı. Ama sağlığımın elvermemesi ve bilim dışında aldığım görevler bu isteğimi gerçekleştirme engel oldular. Eğer bu engeller tökezletmeseydi onun derecesine ulaşmak elde birdi.”<sup>106</sup>

Mubahat Türker Küyel, Babinger'in Fâtih'e dair yazmış olduğu eserindeki mütalasını nakleder: “Hoca-zâde adıyla anılan Mustafa, o zamanki Osmanlı devletinin nadir kafalarından biri, Gazzâlî'ninki ile aynı ünvana haiz bir yazı yazarak mükâfatı kazandı.”<sup>107</sup>

Namık Kemal, Hoca-zâde'yle alakalı olarak şu kanaattedir: “Kendisi hazırlanmadan hiçbir meselede kimse ile konuşmaya katılmazdı. Fakat hazırlandığı bir konuda da kendisinden kurtulmak dünyada kimseye nasip olmazdı. Hoca-zâde Türk bilim

<sup>105</sup> Hoca Sadeddin, a.g.e., V, 115-116.

<sup>106</sup> Hoca Sadeddin, a.g.e., V, 117.

<sup>107</sup> Mubahat Türker Küyel, a.g.e., s.59.

adamları içinde her durumu ile örnek olmuş bir insandı.”<sup>108</sup>

Fâtih Sultan Mehmed’in tüm öğretmenleri (Molla Ayas<sup>109</sup>, Molla Gürânî, Hoca-zâde Muslihuddin Mustafa, Hatip-zâde Mehmed, Molla Yeğân<sup>110</sup>, Molla Siraceddin ve Abdülkadir vb.) Hoca-zâde olarak bilinen Molla Mustafa tarafından gölgede bırakılır. Elimizde onunla ilgili pek çok anekdot vardır. Bunlarda dünyadan soyutlanmış, payelere ve dünyevi hazlara aldırmayan, ilmin peşinden koşan ve en çok ta zihinsel yetenekleri asla yeterince takdir edilmemiş biri olarak tasvir edilir.<sup>111</sup> Franz Babinger’in ifade ettiği gibi: “Mustafa gibi özgün ve bağımsız bir düşünürün kariyeri boyunca kabul etmek zorunda kaldığı görevler, sultanın kaprisleriyle sadrazamın kumpasları yüzünden rahat yüzü görmemiş olması, Fâtih döneminde bir âlim olmanın ne kadar riskli olduğunun kanıtıdır.”<sup>112</sup>

<sup>108</sup> Namık Kemal, *Osmanlı Tarihi*, Hürriyet Yayınları, İstanbul 1972, s. 172.

<sup>109</sup> Molla Ayas, Osmanlı âlimlerinden olup, Fâtih Sultan Mehmed Hân'ın ilk hocalarındandır. Nerede, ne zaman doğduğu ve vefât târihi bilinmemektedir. Hocaları ve talebeleri ile olan münâsebetlerinden, On beşinci asrın ikinci yarısında vefât ettiği anlaşılmaktadır. Küçük yaşta keskin zekâsı ile ilim meclislerine giren Molla Ayas, Ayasolug (Selçuk) Çelebisi adıyla tanınan Ayasolug kadısı oğlu Mehmed Çelebi'den ilim tahsîl etti. Hoca-zâde Muslihuddîn Bursevî ile berâber ders görüp, ilim öğrenirdi. Daha sonra Bursa Sultan Medresesi müderrislerinden Hızır Bey'e dânişmend oldu. Din ve fen ilimlerinde tahsîlini tamamladı. Genç yasta ilim de olgunlaştı. Onun bu ilminden haberdâr olan Sultan İkinci Murâd Hân, şehzâdesi Mehmed'e hoca tâyin etti. Birkaç sene Fâtih Sultan Mehmed Hân'a hocalık yapan Molla Ayas, Zeynüddîn Hâfî'nin talebelerinden Abdüllatîf Makdisî'nin talebesi olan Tâcüddîn İbrâhim Karamânî'nin hizmetine girdi. Sonra Bursa'ya yerleşti. Ömrünün sonuna kadar orada kaldı. Pekçok talebe yetiştirdi. Bkz. Şakâyık Tercümesi (Mecdî Efendi); s.189.

<sup>110</sup> Molla Yeğân, Osmanlı devrinde yetişen Hanefî mezhebi fıkıh âlimlerindedir. İsmi, Muhammed bin Muhammed bin Yeğân bin Armağan bin Halîl'dir. Molla Yeğân diye meşhûr oldu. Aslen Aydınli idi. Doğum târihi bilinmemektedir. 1453 (H.857) târihinde Bursa'da vefât etti. Vefât târihi ile ilgili başka rivâyetler de vardır. Çocukluğu Aydın'da geçti. Orada temel bilgileri öğrendi. Aydın'daki âlimlerden öğrenebileceği bilgilere sâhib olduktan sonra Bursa'ya gitti. Bursa'da Molla Fenârî'den ilim öğrenip icâzet aldı. Bursa'da çeşitli medreselerde müderrislik yaptı. Kendi adıyla anılan Molla Yeğân Medresesinde senelerce müderrislik yapıp, tâliblerine ilim öğretti. Molla Fenârî'nin vefâtından sonra, başmüderris ve Bursa kâdısı oldu. Sultan İkinci Murâd Han, bu kıymetli ilim adamını çok severdi. Ona sık sık ihsân ve iltifâtlarda bulunur, nasihatlerini dinlerdi. Hattâ Molla Fenârî'den sonra onu Osmanlı Şeyhü'l-islâm'lığına tâyin ettiği söylenir. Molla Yeğân, pekçok talebe yetiştirdi. Yetiştirdiği talebeleri arasında; başta oğulları Yeğân-zâde Mehmed Paşa ve Yeğân-zâde Molla Sinâneddîn Yûsuf Bâlî olmak üzere; İstanbul'un ilk kâdısı Hızır Bey, Karamanlı Küçük Yâkup, İbnü'l-Hatîb Molla Taceddîn İbrâhim, Ayasolug Çelebisi Molla Mehmed, Molla Halîl Hayreddîn, Hacı Hasan-zâde Molla Mehmed, Şeyhulislâm Efdal-zâde Hamîdüddîn gibi âlimler vardı. Daha çok talebe yetiştirmekle meşgûl olan Molla Yeğân, kitap yazmaya pek fırsat bulamamış bâzı meşhûr kitapların kenarlarına hâşiyeler ile Risâletün fil-Hulle adlı bir eser yazmıştır. bkz. Şakâyık tercümesi (Mecdî Efendi); s.99; Keşf., s.861; Mu'cemü'l-Müellifin; XI, 211; Tâcü't-Tevârîh, V, 143.

<sup>111</sup> Babinger, s.407.

<sup>112</sup> Babinger, s.407.

## II. YAŞADIĞI DÖNEMİN ÖZELLİKLERİ

### A-KÜLTÜREL DURUM

Türk tarihinin Osmanlı İmparatorluğu dönemi hakkında bilinenler, daha önceki dönemlerle karşılaştırılamayacak derecede geniş ve çok olmakla beraber, araştırmalarda genellikle siyasal olaylar üzerinde durulduğundan, bilim hayatı henüz ayrıntıları ile aydınlatılamamıştır. Biz burada bilimi, kültürü oluşturan ve kültür hayatını etkileyen bir öge olarak ele almaya çalışacağız.

Osmanlı devleti, XIII. asrın sonları ile XIV. asrın başlarında, Anadolu Selçuklu devletinin kuzey-batısında bir uç beyliği olarak kurulmuştu. Bu küçük uç beyliği, kurulmuş bulunduğu coğrafyanın kendisine sağladığı imkânları da kullanarak, daha ziyâde Bizans aleyhine olmak üzere, hemen her alanda hızla büyüyüp genişledi.<sup>113</sup>

İlki Bursa'da açılan sonra da XV. yy'ın ortalarında II. Murad'ın Edirne'de açtığı Dâru'l-Hadîs<sup>114</sup>, Osmanlı memleketlerindeki Dâru'l-Hadîs medreselerinin ilkleri olmuşlardır. Dâru'l-Hadîs'lerden başka Dâru'l-Kurra ve Dâru's-Şifâlar da medrese eğitimindeki yerlerini sürdürdüler.<sup>115</sup> Bununla birlikte Yıldırım Bayezid zamanından başlayarak Fâtih dönemindeki Sahn medreselerinin kuruluşuna dek medreselerde yapılan yenilik ve tadilat düzenlilik arzmemekteydi.

İstanbul'un fethinden sonra buradaki sekiz kilise hemen medreseye dönüştürüldü ve ilk kez bir -fakültenin- temeli atıldı. Bu sekiz medreseden birinin müderrisliğine zamanının yüksek bilginlerinden Alâeddîn Tûsî, diğerine Molla Zeyrek, bir diğerine de Mevlânâ Abdülkerim ve medresenin birine de Bursalı Hoca-zâde Muslihüddîn Efendi atanırken diğer dört medreseye de uygun kişiler atandı.<sup>116</sup> Daha sonra devreye Bursa ve Edirne gibi yeni fetholunan şehirlerde yine sultanlar tarafından kurulan medreseler

<sup>113</sup> Şerif Baştav, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu Esnasında Bizans ve Avrupa*, Belleten, TTK, Cilt: LXVIII, Sayı: 251 ( Nisan 2004 ) .

<sup>114</sup> Cahid Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, İFAV: İstanbul 2005, I, 69-71.; Mustafa Ergün, "İslamiyetten Sonraki Türk Eğitim Tarihi", T.C. Afyon Kocatepe Üniversitesi. <http://www.egitim.aku.edu.tr/tet02.htm>, (17 Nisan 2006).

<sup>115</sup> Cahid Baltacı, a.g.e., I, 68-71.

<sup>116</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 583-590.

girecektir.

Fâti̇h ile birlikte Osmanlı Devleti gerçekten büyük bir imparatorluk kimliğine kavuşmuştur. Fâti̇h Sultan Mehmet de bir imparatorluk bilincine ve kültürüne sahip bir padişahtır.<sup>117</sup> Fâti̇h'i Osmanlı hükümdarları içinde hem en büyük asker, hem en büyük devlet ve siyaset adamı hem de en büyük âlimi olarak sayanlar vardır. Yirmi'den fazla devleti ve bu arada  imparatorluğu tarih ve siyasî coğrafya sahasından silen Fâti̇h Sultan Mehmed iktisada ve bayındırlığa da son derece ehemmiyet vermiştir. Ege'yi ve Karadeniz'i Türk i denizleri haline sokan ve Boğazlar rejimini kuran da Fâti̇h'tir.<sup>118</sup> Devrinde büyük âlimler yetişmiş, mühim eserler yazılmıştır. Sarayında zengin bir kütüphane kurmuş, Hıristiyanlığın akidesini incelemiş ve zamanın Hıristiyan âlimleriyle tartışmalar yapmış<sup>119</sup>; Farsça ve Yunanca'dan Arapçaya çevrilmiş felsefe eserlerini okumuş ve etrafındaki bilginlerle bunlar üzerinde konuşmalar yapmıştır. Bizans'tan kalan kitaplar arasında Ptolemy'nin (Batlamyus) (M.S.100-170) coğrafyasını bulmuş ve incelemiştir.<sup>120</sup> Bunun yanı sıra oluşturduğu kütüphanesinde Aristoteles, Homeros ve Hesiodos, Diogenes Laertios'un bazı eserlerinin de bulunduğu bilinmektedir.<sup>121</sup> İstanbul niversitesi'nin de kurucusu olan Fâti̇h, daha hayatında bu ilim müessesesini üstün bir

---

<sup>117</sup> Esin Kahya, "On Beşinci Yüzyılda Osmanlılarda Bilimsel Faaliyetlerin Kısa Bir Değerlendirilmesi", T.C. Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Sayı: 14 Yıl: 2003/1 (11-19 s.), [http://sbe.erciyes.edu.tr/dergi/sayi\\_14/04\\_kahya.pdf](http://sbe.erciyes.edu.tr/dergi/sayi_14/04_kahya.pdf), (17 Nisan 2006).

<sup>118</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Halil İnalçık, *Fâti̇h Devri zerinde Tetkikler ve Vesikalar I*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1954 ; Tarih-i Osmanî Encümeni tarafından hazırlanan Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası (1910-1931) bu yıllar arasında çıkmıştır. Yayınladıkları eserlerden bazıları, *Tarih-i Sultan Mehmed Han-i Sâni; Fâti̇h Kanunnâmeleri*; Uzunarılı, *Osmanlı Tarihi*, TTK. II. cilt, Ankara 1949, s.629-633.

<sup>119</sup> Nevzat Köseoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti zerine Düşünceler*, tkenYayınevi, s.179.

<sup>120</sup> Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Remzi Kitabevi, İstanbul-1982, s.34; Daha geniş bilgi için bkz. Samiha Ayverdi, *Ebedî ve Manevî Dünyası İçinde Fâti̇h*, Kubbealtı, İstanbul 2005; Abdülkadir zcan(ed.), *XV ve XVI. Asırları Türk Asırları Yapan Değerler*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997; Ali Himmet Berki, *İstanbul'un Beşyznc Fetih Yıldönümü Münasebetiyle Büyük Türk Hükümdarı İstanbul Fâti̇hi Sultan Mehmed Han ve Adalet Hayatı*, İstanbul: Kurtuluş Basımevi, 1953; A.Zuhuri Danişman, *Fâti̇h Sultan Mehmed II*, İstanbul: Cumhuriyet Basımevi,1945; İsmail Hâmi Danişmend, *Fâti̇h'in Hayatı ve Fetih Takvimi*, İstanbul:Kanaat Matbaası,1953-1955, II c.; Veli Ertan, İstanbul'un Fethi ve Fâti̇h Sultan Mehmed'in Şahsiyeti, Konya 1970; Halil İnalçık, *Fâti̇h Devri zerinde Tetkikler ve Vesikalar I*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1954; Halil İnalçık, "Mehmed II", İslam Ansiklopedisi, İstanbul,c. VIII, s.506-535; Reşad Ekrem Koçu, *Fâti̇h Sultan Mehmed*, İstanbul 1973; Kritovulos, *Târih-i Sultan Mehmed Hân-ı Sâni*, ev. Karolidi, İstanbul 1928; Mithat Sertoğlu, *Fâti̇h Sultan Mehmet*, İstanbul: stnel yayınevi, 1953.

<sup>121</sup> Esin Kahya, "On Beşinci Yüzyılda Osmanlılarda Bilimsel Faaliyelerin Kısa Bir Değerlendirilmesi", Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Sayı: 14 Yıl: 2003/1 (11-19 s.) [http://sbe.erciyes.edu.tr/dergi/sayi\\_14/04\\_kahya.pdf](http://sbe.erciyes.edu.tr/dergi/sayi_14/04_kahya.pdf), (17 Nisan 2006).

hale getirmiş, birçok ilim adamının Memlûk ve İran, Türkistan medreselerine gitme ihtiyacını ortadan kaldırmıştır. Fâtih döneminde ülkede bilim için iyi bir atmosfer doğmuş ve Batı bilimi ve kültürü ile ilk serbest ilişkiler onun devrinde kurulmuştur. Adnan Adıvar'ın konuyla alakalı kanâati dikkate şâyandır: “ II. Mehmed, savaşlardan daha fazla zaman arttırabilmiş ve eski çağlar ilim ve felsefesini daha fazla incelemiş olsaydı, Türkiye'de ilim rönesansınının 19.yüzyıla kadar kalmayacağına inanılabilir.”<sup>122</sup>

Fâtih'in bu istisnâi dehası ve eşsiz şahsiyeti tabîî ki dönemin ilim hayatına ve kültür canlılığına katkı sağlamıştır.

Şunu hatırlamak gerekir ki, Osmanlı pâdişahları şehzâdelikleri zamanında ulemâdan münasip bir zattan okutulur ve hükümdar oldukları zaman onu kendilerine “Hünkâr Hocası” yaparlardı. Eğer kendisi pâdişah olmadan evvel hocası vefât etmiş ise ulemâ arasından kendisine bir hoca intihap ederdi.

Fâtih Sultan Mehmed'in şehzâdeliğinde de ilk olarak II. Murad, Şehzâde Mehmed'i okutmak için baş hoca olarak Molla Gürani'yi seçmiştir. Fâtih babası gibi Mevlevî tarîkatına II. Emir Âdil Çelebi'ye intisab etti. Molla Gürani'den başka Halebli Siracüddîn Mehmed ve Muslihuddin İbn Temcîd'i de (ö. 890/1485) hocası olarak görmekteyiz.<sup>123</sup> Fâtih'in birçok Bizanslı ve İtalyan hocası da vardı. Bunların başında İtalyan hocası Ciriaco Anconitano ile meşhur İtalyan tarihçisi Giovanni Maria Angioello gelir. Türk hocalarının başında bahsettiğimiz gibi Molla Gürani gelir.<sup>124</sup> Bu büyük âlim Fâtih'in son ve II. Bayezid'in ilk Şeyhu'l-İslâm'ı (1480-1488) olmuştur. Büyük mutasavvıf ve tıp bilgini Mehmed Akşemseddin (15.1.1459) de Fâtih'in hocalarındandır. Fâtih'in ilk hocalarından biri de Molla Hayreddîn'dir. Bu zât, Şâh İsmâil Safevî'nin büyükbabası meşhur Şeyh Cüneyd'in de hocasıdır.<sup>125</sup> Hatip-zâde Muhyiddîn Mehmed de hocalarındandır.<sup>126</sup> İlk hocalarından diğeri Molla Zeyrek'tir. Zeyrek-zâde Rükneddin Ahmed Efendi, onun oğludur ve 1532/33'de vefât etmiştir. İlk hocalarından bir diğeri

<sup>122</sup> Adıvar, a.g.e., s.43.

<sup>123</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*, s.145.

<sup>124</sup> Şakâyık Tercümesi, Mecdî Efendi, s.102.

<sup>125</sup> Şakâyık Tercümesi, Mecdî Efendi, s.139, 140; Tâcü't-Tevârih; V, 106; M. Tayyip Gökbilgin, *XV-XVI. asırlarda Edirne ve Paşa livâsı: Vakıflar-Mülkler-Mukataalar*, 1401/1981. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1952. s.326, no.143.

<sup>126</sup> Şakâyık Tercümesi, Mecdî Efendi, s.145, 166, 193.

İbnü Temcîd'dir. Molla Hüsrev'de hocalarındandır. Bu büyük âlim 1461'den 1480'e kadar Fâtih'in şeyhulislâmı olmuştur. Vezir Hoca Yusuf Sinan Paşa da<sup>127</sup> hocalarındandır. Bu zât, İstanbul'un ilk kadısı Hızır Bey Çelebî'nin oğludur.<sup>128</sup> XV. Asrın en büyük Osmanlı şâiri olup "Bursalı" diye tanınan Vezir Ahmed Paşa da Fâtih'in edebiyat hocalarındandır. Çelebi-zâde Abdülkâdir Amidî de Fâtih'in hocalarındandır. Hatip-zâde Mehmed Efendi de öyledir. Aynı şekilde Molla Ayas da Fâtih'in hocasıdır.<sup>129</sup> 1486'da ölen Hasan Çelebî de hocalarındandır. 1482'de ölen Molla Sirâceddîn Paşa da hocasıdır. Müderris Kınalı Abdülkâdir Hamîdî Efendi (Ispartalı), hem Fâtih'in, hem oğlu II. Bayezid'in hocasıdır. Ve tezimizde ana konusunu teşkil eden Kazasker Hoca-zâde Muslihuddîn Mustafa Efendi de Fâtih'in hocası olup dönemin en önde gelen bilim adamlarındandır.<sup>130</sup>

Osmanlılarda din, kültür ve bilim faaliyetlerinin kaynağını oluşturan ve aynı zamanda devlet ve toplumun ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde teşkilâtlanmış en önemli müessese medreselerdir. İstanbul'da fetihten sonra Fâtih Sultân Mehmed tarafından kurulan Semâniye veya Sahn-ı Semân medreseleri, Osmanlı eğitim sistemi içerisindeki diğer medreseler arasında husûsî ehemmiyete hâizdirler.<sup>131</sup>

<sup>127</sup> Fâtih ve II. Bayezid dönemi âlimlerinden Sinan Paşa, Sinâneddîn Yûsuf b. Hızır Bey b. Celâleddîn Ârif (ö.891/1486) 845/1441-1442 yılında Sivrihisar veya Bursa'da doğdu. Meşhur Hızır Bey'in oğludur. Zamanının tanınmış ulemâsı Molla Yegan, Molla Hüsrev, Molla Gürânî ve Hoca-zâde'den tahsil etti. Edirne'de müderrislik yaptıktan sonra Fâtih Sultan Mehmed kendisine hoca tâyin etmiştir. 1470/1471 yılında vezirlik rütbesini alınca Hoca Paşa şeklinde anılmaya başlanmıştır. Pâdişahın emriyle talebesinden Tokatlı meşhur Molla Lütî vasıtasıyla Ali kuşçu'dan riyaziye tahsil etmiştir. XVI. Asırda yetişmiş âlimlerin çoğu Sinan Paşa'nın talebelerindedir. "Tazarruât" isimli eseri meşhurdur. Gedik Ahmed Paşa'nın azlinden sonra vezir-i âzam'da olmuştur. Entrikalarla sadrazamlıktan azledildikten sonra Sivrihisar'a kadı olarak tayin edildi. H.891'de (M.1486) İstanbul'da vefât etmiştir. Bkz. Taşköprülü-zâde, Şakâyk, s. 174; Kâtip Çelebi, a.g.e., II, 1819; Brockelmann, a.g.e., I, 473; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, s.230-231.

<sup>128</sup> Adıvar, a.g.e., s.34.

<sup>129</sup> Şakâyk Tercümesi, Mecdî Efendi, s. 188-189.

<sup>130</sup> Geniş bilgi için bkz. Yılmaz Öztuna, *Büyük Türkiye Tarihi*, Ötüken yayınevi, İstanbul 1977, II, 472-473; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, s.145.

<sup>131</sup> Ekmeleddin İhsanoğlu, *BCFF.*, s. 49.; Daha geniş bilgi için; *Fâtih Mehmet II Vakfiyeleri*, faksimile metin, s. 30-39, yeni harfere çevrilmiş metin s.201-204; İsmet Binark, Nejat Sefercioğlu, *İstanbul, Fâtih, Fetih ve Fâtih Devri Hakkında Yazılmış Kitaplar Biyografisi*, İstanbul 1977; Fahri Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fâtih Külliyesi*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1993, s.36-37; Hasan Akgündüz, *Klasik dönem Osmanlı medrese sistemi*. İstanbul 1997; Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*. İstanbul, Dergâh Yayınları,1983; Baltacı, Cahit. *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İrfan Matbaası, 1976.; Çelebi, Ahmet. *İslamda Eğitim Tarihi* (Çev. Ali Yardım). İstanbul: Dergah Yay. 1976.; Osman Ergin, *İstanbul Mektepleri ve İlim, Terbiye ve Sanat Müesseseleri*, Türkiye Maarif Tarihi, V cilt. . İstanbul 1977 (2. baskı).; İhsanoğlu, Ekmeleddin. *Osmanlı İmparatorluğunda Bilim, Teknoloji Ve Sanayide Modernleşme Gayretleri*. Osmanlı Bilimi Araştırmaları II. İstanbul: İ.Ü. E.F.yay. 1998. 1-22; İhsanoğlu, Ekmeleddin. *Tanzimat Öncesi ve Tanzimat*

Çünkü, bu medreseler, bir taraftan, Osmanlı devletinin cihân-şümûl bir imparatorluğa geçiş sürecinde kurulmuş olmaları dolayısıyla kurucusunun kendilerine yüklediği misyon ile, diğer taraftan, XVI. yüzyılın ikinci yarısında yine İstanbul'da, bu kez Kânûnî Sultan Süleymân tarafından kurulan Süleymâniye medreselerinin faaliyete geçişlerine kadar, hiyerarşik bir yapıdaki Osmanlı medrese sisteminin zirvesinde bulunmaları ve altta kalan bütün medreseleri şu veya bu şekilde etkilemeleri sebebiyle, Osmanlı ilim ve fikir zihniyetinin teşekkülünde mühim rol oynamışlardır.<sup>132</sup> Osmanlı Devleti'nde, ilim adamlarına gösterilen itibar, birçok âlimin İran, Turan, Horasan, Dağıstan, Hindistan, Buhara, Haleb, Sam, Mısır ve Karaman gibi yerlerden kalkıp İstanbul'a gelmelerine sebep oluyordu. Böylece İstanbul, âlimlerin akınına uğrayan bir merkez haline geldi.<sup>133</sup>

Ayrıca bugün klâsik dönem olarak nitelenen XIV. ve XVI. yüzyıl Osmanlı ilim ve zihniyet dünyasının mâhiyyetinin iyi kavranabilmesi, ancak Sahn-ı Semân (Semâniye) ve Süleymâniye gibi derece îtibâriyle yüksek olan medreselerin hesâba katılmasıyla mümkün olabilir.

Avrupalılar tarafından "Türk asrı" olarak anılan, bizzat Osmanlılar tarafından ise "İdeal veya Altın Çağ" olarak görülen XVI. yüzyıl boyunca ve hattâ XVII. ve XVIII. yüzyıllarda ilmiye, adliye ve kazâ teşkilâtının en yüksek noktalarını bu medreselerden yetişen ilim adamları işgâl ettiler; bir taraftan devletin yönetim anlayışının teşekkülünde, diğer taraftan bu anlayışın halk tabakalarına aktarılmasında mühim roller oynadıkları

---

*Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı*. 150. Yılında Tanzimat. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992; Selim İlkin, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sistemlerinin Oluşumu ve Dönüşümü*. Ankara 1993; Tekeli, İlhan; S.İlkin. *Osmanlı İmparatorluğu'nda eğitim ve bilgi üretim sistemlerinin oluşumu ve dönüşümü*. Ankara: TTK yay. 1993; Uzunçarşılı, İ.H.. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*. Ankara TTK yay. 1965; Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi* (Başlangıçtan 1999'a). İstanbul: Alfa yay. 1999 7.baskı; Yılmaz Öztuna, *Osmanlı Tarihi*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Osmanlı Dizisi 1,s. 146-151; Taner Timur, *Osmanlı Kimliği*, Hil Yayınları.; Osman Özkul, *Gelenek ve Modernite Arasında Osmanlı Ulemâsı*, Birharf Yayınları, İstanbul 2005.; Erol Özbilgen, *Bütün Yönleriyle Osmanlı Âdâb-ı Osmâniye*, İz Yayıncılık, İstanbul-2003; Halil İnalçık, Günsel Renda, *Osmanlı Uygurluğu*, TC. Kültür Bakanlığı. İstanbul 2003.; Abdullah Saydam, *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, Derya Kitabevi, Trabzon 1999, s.445-453; Ziya Kazıcı, *İslam Müesseseleri Tarihi*, İstanbul 1996, s.250., Ziya Kazıcı, *Anahatları ile İslam Eğitim Tarihi*, İstanbul 1995, s.93-94; Erol Özbilgen, *Bütün Yönleriyle Osmanlı Âdâb-ı Osmâniye*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003. s. 310-311.

<sup>132</sup> Osmanlı medreselerinde eğitim-öğretim konusu için bkz. Fahri Unan, "Osmanlılarda Medrese Eğitimi", Osmanlı, V, Yeni Türkiye Yayınları (ed. Güler Eren), Ankara 1999, s. 149-160.

<sup>133</sup> A. Süheyl Ünver, "Fâtih, Külliyesi ve Zamani İlim Hayatı", İstanbul Üni. Tıp Fakültesi Yay., İstanbul 1946, s. 176-210; Adnan Adıvar, "Osmanlı Türklerinde İlim", Maarif Matbaası, İstanbul 1943, s. 31-42.

unutulmamalıdır. Müslüman halkın dînî hayâtının tanziminin yayında, ilim ve eğitim faaliyetlerinin yürütülmesinde de aktif ve belirleyici oldular. Bütün bu yönlerden, söz konusu medreselerin ortaya koydukları ilmî performansı etkileyen âmillerin tetkiki yararlı olacaktır; bu tetkik aynı zamanda, Osmanlı eğitim müesseselerinin bilgi üretimi konusunda aydınlatıcı ve açıklayıcı bilgiler ve ipuçları da sunacak niteliktedir.<sup>134</sup>

Osmanlı döneminin XV. ve XVI. asırlarında gerek günümüzde müspet denilen gerekse dînî ilimlerin her şubesi ile meşgul olan bilginler, belirtilen sahalarda (din, hukuk, tıp, astronomi, matematik, coğrafya, tarih, mantık, fizik, felsefe, edebiyat) fikir, düşünce, eser ve talebeleri ile zamanımıza kadar tesir etmeye devam etmektedirler.<sup>135</sup>

XIV. yüzyıla baktığımızda karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır: Süleyman Paşa ve kardeşi Şehzade ve I. Murad ve onun oğlu Yıldırım Bayezid ile Çandarlı Halil Hayreddin ve oğlu Ali Paşa'ların ve XV. yüzyıl ortalarına kadar Emir Süleyman, Çelebi

---

<sup>134</sup> Fahri Unan, Osmanlı eğitim müesseseleri ve oraların hocaları olan ulemâyı ve bu ulemâ'nın etkisini şöyle ifade eder: " Her şeyden önce, *Sahn* müderrisleri hem fiilî devlet yönetiminde bulunmuşlar ve hem de devletin cemiyetle olan münâsebetlerini –dînî otoritelerini de kullanarak– düzenlemişlerdir. Bu hükmün daha iyi anlaşılabilmesi için, bu medreselerle ilgili şu verileri kısaca gözden geçirmek lâzımdır: *Sahn* medreselerinin kuruluşundan, yâni 1470'ten XVI. yüzyılın ortalarına kadar burada ders veren ilim adamları olarak tesbit edebildiğimiz 105 kişiden 28 (% 25.6)'i *Sahn*'dan sonra *kadılığa* yükselmişti. Aynı dönemde bu âlimlerden 5 (% 4.7)'i *sancak müftüsü*, 10 (% 9.5)'u *İstanbul kadısı*, 7 (% 6.6)'si *Anadolu kazaskeri*, 7 (% 6.6)'si *Rumeli kazaskeri*, 7 (% 6.6)'si ise *şeyhülislâm* olmuştu. Bunların içinden bir kişi ise – Sinan Paşa– *vezîr-i âzamı*ğe yükselmişti. Söz konusu 105 kişi içinden, sâdece müderrislikle iktifâ ederek *Sahn*'dan sonra her hangi bir aktif devlet hizmetine geçmeyenlerin sayısı ise yekûn 40 (% 38) kişidir. Ortaya çıkan bu tablo, *Sahn* medreselerinin yüzyıllarca devlete üst seviyede eleman yetiştirdiğini göstermektedir. Osmanlı idârî sistemi içerisinde *kadılar*, *İstanbul kadılarının*, *kazaskerlerin*, *şeyhülislâmların*, *müftülerin*, *nakîbü'l-eşrafların*... ne ölçüde etkili şahsiyetler oldukları îzahtan vârestedir. Ulemânın bu etkisi ve ağırlığı, ancak XIX. yüzyılda, Batı tipi eğitim-öğretim müesseselerinin devreye girmesiyle -o da belirli bir ölçüde- azalacaktır. Bu durum, Osmanlı medrese hocalarının esâs îtibârıyla *bürokratik* yönleri güçlü birer şahsiyet oldukları mânâsına gelmektedir. Bkz. Fahri Unan, "Medreseler ve Osmanlı Merkezî Yönetimi" adlı makalesi. <http://www.manas.kg/pdf/sbdpdf9/FahriUnan.pdf>, s.3-5, (17 Nisan 2006).; Fahri Unan, "Osmanlı Medreselerinin İlmî Performansı Üzerine Bâzı Düşünceler", Türk ve İslâm Dünyasında Bilim ve Teknoloji Sempozyumu (tebliğ, 3-5 Haziran 1994, İstanbul; Kandilli Rasathanesi). [Bu tebliğin biraz daha genişletilerek yayımlanmış sûreti için bkz. Türkiye Günlüğü, Sayı 30 (Eylül-Ekim 1994), s. 49-57]; Fahri Unan, "XV ve XVI. Asırlarda İslâm Dünyasında Osmanlı Gücü", Türk Yurdu, 23/190 (Ankara, Haziran 2003), s. 37-43.

<sup>135</sup> Mirim Çelebi'nin ( öl. 1525) asıl adı Mahmut olup, 16. yüzyılda yaşamış, tanınmış Osmanlı matematik ve astronomi âlimlerindendir. Dedesi ünlü Ali Kuşçu'dur. İstanbul'da doğdu. Mirim Çelebi İstanbul'da öğretimini bitirdikten sonra Hoca-zâde Sinan Paşa'nın hizmetine girdi. Önce Gelibolu, sonra Edirne medresesine müderris oldu. Sonradan Şehzade Sultan Bayezid'e öğretmen olarak atandı. Sultan Selim zamanında Anadolu kadıaskerliğine kadar geldi. Hayatının son kısmını Edirne'de geçirdi ve 1525'te orada öldü. Bkz. Adıvar, a.g.e., s. 48, Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, Ülkem Yayınları, s.147-148. Salim Aydüz, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar*, İstanbul: YKY, 1999, II, 267; H.İnalçık, G. Renda, a.g.e., s.330; Daha fazla bilgi için bkz. *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, Hazırlayanlar: Ramazan Şeşen – Cevat İzgi – Cemil Akpınar – İhsan Fazlıoğlu (Editör: Ekmeleddin İhsanoğlu), c. I-II, İstanbul 1997.



Mehmed, II. Murad, Tokatlı Hacı İvaz Paşa ve Timurtaş Paşa-zâde Umur Bey ve Çandarlı-zâde İkinci Halil Paşa ve Burgazlı diğer Halil Paşa ve sâire gibi hükümdar ve devlet adamlarının gösterdikleri himaye ve teşvik sayesinde Osmanlılarda siyasi ve askeri muvaffakiyetlerin yanında ilmi ve fikri hareketler de süratle genişlemiştir.<sup>136</sup> Molla Gürânî<sup>137</sup>, Akşemseddin<sup>138</sup>, Hoca-zâde, Molla Hüsrev<sup>139</sup> ve Hızır Bey gibi dinî

<sup>136</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 629-633.

<sup>137</sup> Molla Gürânî, dördüncü Osmanlı Şeyhülislâm'ıdır. İsmi, Ahmed b. İsmâil b. Osman Gürânî, lakabı Şerefüddîn, Şihâbüddîn ve Molla Gürânî'dir. Daha çok Molla Gürânî lakabıyla tanınıp, meşhûr oldu. 1410 (H.813) senesinde, Sûriye'nin Gürân kasabasına bağlı bir köyde doğdu. Doğduğu yere nisbetle "Gürânî" denilmiştir. Fâtih Sultan Mehmed Han'ın yetişmesinde, Molla Gürânî'nin büyük emeği geçti. Bu bakımdan Fâtih, şehzâdeliğinden beri hocasını çok sever, saygı ve hürmette kusûr etmezdi. Babası İkinci Murâd'dan sonra tahta geçen Fâtih Sultan Mehmed Han, Molla Gürânî'yi vezîr yapmak istedi. Molla Gürânî vezirliği reddedip kâdılığa başlayıp, ayrıca müderrislik görevini de yürüttü. Daha sonra Bursa evkâf idâresi vazifesi ve kâdılık vazifesi ile Bursa'ya gönderildi. Bursa'da bir müddet bu vazifeleri yaptı. Sonra bazı sebeplerle Anadolu'dan ayrılıp, Mısır'a gitti. Molla Gürânî Mısır'dan İstanbul'a gelince, Sultan ona çok hürmet gösterip, ikinci defa Bursa kâdılığına tâyin etti. Sonra yeniden Kadıaskerliğe getirildi. Bu arada müderrislik ve eser yazmakla da meşgul iken, 1480 (H.885) senesinde şeyhülislâmlık makâmına getirildi ve sekiz sene Şeyhülislâmlık yaptı. Arabça kaynaklarda "Diyâr-ı Rûm'un, Anadolu'nun âlimi" olarak zikredilen Molla Gürânî, kıymetli eserler yazmıştır. Daha geniş bilgi için bkz. Mu'cemü'l-Müellifin; I, 166; *El-A'lâm*; I, 97; Şakâyık Tercümesi, Mecdî Efendi, s.102; *Leknevî*, a.g.e., I, 280; *Keşf..*, I, 553, 646, 899; II, s.1190, 1486; Osmanlı Müellifleri; II, 1; Brockelmann; Sup-2, s.319.

<sup>138</sup> Akşemseddin; Asıl adı Şemseddin Muhammed bin Hamza'dır. 1390 (H.792) yılında Şam'da doğmuştur. Küçük yaşta ilim tahsiline başlayan Akşemseddin, Kur'an'ı hıfzetti. Yedi yaşlarındayken babasıyla birlikte Anadolu'ya gelerek, o tarihte Amasya'ya bağlı Kavak nahiyesine yerleşti. Genç yaşta akli ve nakli ilimlerde emsallerinden daha üstün seviyelere ulaştı. Tahsilini tamamladıktan sonra Osmaniye Medresesine müderris oldu. Daha sonra tasavvufa yönelerek, Ankara'da bulunan zamanın tasavvuf erbâbından Hacı Bayram-ı Veli'ye talebe oldu ve icazet aldı. Tıp ilminde de kendini yetiştirdi. Şemseddin Muhammed b. Hamza, yani Fâtih'in hocası, âlim ve mutasavvıf Akşemseddin, 15 Ocak 1459 tarihinde vefât etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Mu'cemü'l-Müellifin, IX, 271; Osmanlı Müellifleri; I, 12; Şakâyık-ı Nûmâniyye Tercümesi; (Mecdî Efendi); s.240; Ali İhsan Yurd, Mustafa Kaçalın, *Akşemseddin, Hayatı ve Eserleri*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfi Yay., İst., 1994. ; Ayşe Yücel, *Akşemseddin'in Fikir ve Felsefe Dünyası*, Gazi Üniv. Sos. Bil. Ens. basılmamış doktora tezi, Ankara, 1993. ; Dr. Vahid Çabuk, *Solakzade Tarihi*, Kültür Bak. Yay, c.1, Ank., 1989.; Orhan F. Köprülü, Mustafa Uzun, "Akşemseddin", DİA, II, 29930.

<sup>139</sup> Molla Hüsrev, üçüncü Osmanlı Şeyhülislâm'ıdır. İsmi, Muhammed b. Feramuz (Feramerz)'dir. Sivas ile Tokat arasındaki Kargin köyünde doğdu. Doğum târihi bilinmemektedir. Taşköprülü-zâde, babasının Rum asıllı bir Müslüman olduğunu belirtmektedir. Bu âlimin adı Mehmed Hüsrev ve babasını adı Feramerz ve onun babası da Ali adında bir Türkmendir. Burhâneddîn Haydar Hirevî ve zamânının diğer âlimlerinden ilim tahsîl etti. Tahsilini tamamladıktan sonra Edirne'de Şâh Melik Medresesinde ve sonra da kardeşinin vefâtıyla boşalan Çelebî Medresesinde müderrislik yaptı. Sultan İkinci Murâd Hân devrinde Varna Savaşından önce, 1429 (H.832) senesinde Kadıaskerliğe tâyin edildi. Molla Hüsrev, Fâtih Sultan Mehmed Hân tahta geçince de bu göreve devâm etti. Hızır Bey'den sonra İstanbul'un II. Kâdısı oldu. Kendine Eyüp, Galata ve Üsküdar kadılıkları da vazifesine ilâve edilmiştir. Ayasofya Müderrisliği de O'na verilmişti. Bir mecliste Fâtih, kendi hocası Molla Gürânî'yi sağ tarafına geçirmiş, Molla Hüsrev solda kalmıştı. Buna gücenerek Bursa'ya gitmiştir. Sonra yine İstanbul'a dönüp vazifesine avdet etti. İstanbul'da vefât etti. Bursa'da kendi medresesi civarına defnolundu. (885 H./1480 M.) 22 seneden fazla Şeyhül-İslâm'lık yapmıştır. İslâm hukukçuları arasında bugün de büyük bir mevki tutmakta olan Molla Hüsrev, fıkhıtan Dürer ve Gurer isimli metin ve şerhi havi kıymetli eserleri ile şöhret bulmuştur. bkz. Mu'cemü'l-Müellifin; I, 122; Şezerâtü'z-Zehab; VII, 342; Şakâyık Tercümesi, Mecdî Efendi, s.135, 137; *Keşf..*; I, 91, 113, 474, 497; II, 1144, 1157; Brockelmann; GAL-2, s.266; Yavuz Özdemir, *Tarih ve Düşünce Dergisi*, Şubat 2003, Sayı 36, s. 14-19.

ilimlerdeki âlimlerin yanısıra, matematik ve astronomi âlimi Ali Kuşçu, Yusuf Sinan Paşa, tıp dalında Muhammed bin Hamza<sup>140</sup>, Sabuncuoğlu Şerafeddin<sup>141</sup> bu devre mensup en mühim sîmâlar idi. Fâtih İtalyan ressam Bellini'yi İstanbul'a getirtmiştir. Molla Câmî'yi de dâvet etmiş, fakat vefâtı üzerine, bu zât Konya'dan geri dönmüştür. Sanatkâr ruhlu şâir hükümdari İstanbul'u bir kültür ve sanat merkezi hâline getirmiştir.<sup>142</sup> Fâtih Sultan Mehmed, Türk-İslam âlimleri gibi Rum ve İtalyan âlimlerini de himayesine alarak, çalışmalarına destek verdi. Rum bilgin Yorgo Amirukis'e<sup>143</sup>, Batlamyus coğrafyasına göre bir dünya haritası yapmasını emredip ve de Batlamyus'un coğrafyasını tercüme ettirmiştir.<sup>144</sup> Harita üzerine ülke, şehir ve mevkilerin Türkçe isimlerini de koydurdu. Fâtih'in bilime olan hizmetlerine işâret eden eserlerden en önemlisi, hiç şüphesiz, caminin etrafında yaptırdığı medreselerdir. Sahn-ı semân denilen bu medreselerde dinî ilimlerin yanısıra matematik, astronomi<sup>145</sup> ve tıp ilimlerinin de okutulduğu ilmiye salnâmelerinde yazılıdır.

Fâtih Sultan Mehmet, bir yandan İslam âlimlerini himaye ederken, bir yandan da Trabzon'da yetişen Yunanlı bilim adamı Georgios Amirutzes ve oğlundan Batlamyus'un Coğrafya kitabını Arapça'ya çevirmelerini ve bir dünya haritası çizmelerini istemiştir. Fâtih'in Batı kültürüne olan ilgisi, daha şehzade iken Manisa Sarayı'nda başlamıştır. 1445'te İtalyan hümanisti Ciriaco d'Ancona ve Manisa Sarayı'nda bulunan başka

<sup>140</sup> Akşemseddîn ismi ile meşhur olan Muhammed B. Hamza (859/1454-1455)' de vefât etmiştir. Ünlü tıp âlimidir. Tıp sahasında üç Türkçe eser kaleme almıştır. Bunlarda biri *Mâidetü'l-Hayât* adlı eserinde bulaşıcı hastalıklar ve mikrop teorisi (mikrop ve buluşma fikri) üzerinde çalışmıştır. İlk kanser araştırmacılarından. Hangi hastalıkların hangi bitkilerden hazırlanan ilaçlarla tedavi edileceğine dair bilgiler ve formüller ortaya koymuştur. Bkz. Bursalı Mehmed Tahir, a.g.e., II, 220; E. İhsanoğlu, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, II, 381.

<sup>141</sup> Amasyalı Sabuncuoğlu Şerafeddin Efendi büyük tıp âlimidir. (öl. 1468 civarı) *Cerrahiyyetü'l-Hâniyye*'nin sahibidir. Osmanlı tıp literatürünün gelişmesinde önemli bir yeri vardır. Bu eser cerrâhi müdahaleleri ilk kez minyatürle gösterdiği için İslam tıp tarihinde çok ünlenmiştir. Kitap, klasik İslam tıbbına dair bilgileri ve yazarın kendi deneyimlerini içermekte, ayrıca Türk- Moğol ve Uzak Doğu etkilerini taşımaktadır. Burada operatörlük aletlerini gösteren resimler de yapmış, kendi çizdiği ve renklendirdiği 400'ü aşkın minyatür resimle ameliyatlarını gösteren ilk Türkçe cerrâhi eseri *Cerrahiyyetü'l-Hâniyye*'yi 1465'de Fâtih'e sunmuştur. Bkz. Bursalı Mehmed Tahir, a.g.e., II, 220; E.İhsanoğlu, BCFF s:28-29; İ.Uzel, Şerafeddin Sabuncuoğlu, *Cerrâhiyyetü'l-Hâniyye*, I-II, Ankara 1992; Amasya 870/1466, Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî 79, y. 113a; H.İnalçık, G. Renda, a.g.e., s.329.

<sup>142</sup> Nevzat Köseoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 1990, s.179.

<sup>143</sup> Yavuz Unat, *Mustafa İbn el-Muvakkıt ve İ'lam el-'İbad fi A'lam el-Bilad (Şehirler Aleminde Mesafelerin Bildirimi) Adlı Risalesi*, EJOS, VII (2004), No.10, s.2-3. <http://www.bilimtarihi.org/pdfs/Unat-fin.pdf>, (17 Nisan 2006).

<sup>144</sup> Nevzat Köseoğlu, a.g.e., s.179.

<sup>145</sup> Yavuz Unat, a.g.m. \_s.1-47.

İtalyanlar ona Roma ve Batı tarihini okutuyorlardı. <sup>146</sup> Fâtih ile birlikte müspet bilimlerin değilse bile felsefi ve bilimsel düşünüşün geliştiğine şahit oluyoruz. <sup>147</sup>

Patrik Gennadius, Hıristiyan inancını anlatan İtikadnâme'sini Fâtih için telif ederken, Francesco Berlinghieri Geographia, Roberto Valtoroio ise De re Militari adlı eserlerini Fâtih'e takdim etmek istemişlerdir. <sup>148</sup>

Fâtih Sultan Mehmed devrinde İstanbul'un ilim merkezi yapılması için başlatılan çalışmalar; Bayezid Han, Yavuz Sultan Selim ve Kanunî Sultan Süleyman devirlerinde de devam etti. İkinci Bayezid Han, kendi ülkesinde olduğu gibi, İslam ülkelerindeki âlimlere dahi maaşlar dağıttı. Yavuz Sultan Selim'in etrafı âlim ve şairlerle doluydu.

Bu dönemdeki bilimsel düşünceyi asıl yansıtan olaylar ve uygulamalardan biri de bilime ve bilim adamlarına verilen önemdir.

“Müslüman olsun olmasın, bilim adamlarına ve bilimsel araştırmalara gösterilen anlayışta, serbest tartışmaların desteklenmesinde ve bilimi belgeleyen kitaplara verilen değerde belirginleşmektedir. Türk İslam bilginleri dışında sarayını batılı Hıristiyan bilim adamları da açan Fâtih'in, vurgulanmaya değer bir özelliği de, çevresindekileri bilim, felsefe ve din ile ilişkili konularda tartışma yapmaya ve yazmaya yöneltmesidir.

Bir yanda Amirutzes <sup>149</sup>, Georgius Trapezuntios, Anconalı Cyriacus <sup>150</sup>, öte yanda Ali Kuşçu, Molla Hüsrev, Molla Gürani, Hoca-zâde ve Hızır Bey gibi batı ve doğu

---

<sup>146</sup> Bu hususta daha fazla bilgi edinebilmek için bkz. Ahmet Süheyl Ünver, *Fâtih, Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, İstanbul Üni. Tıp Fakültesi Yay., İstanbul 1946, s. 176-210; A. Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul: Maarif Matbaası 1943, s. 31-42; Ayrıca bkz. Kritovulos, 1328: 16,177.

<sup>147</sup> Adıvar, a.g.e., s.31.

<sup>148</sup> Ekmeleddin İhsanoğlu, a.g.e., s. 28-29.

<sup>149</sup> George Amirutzes (1401-1475) Trabzon'ludur. Filoloji, felsefe ve bahusus ilâhiyatta ün kazanmıştır. 1461'de Trabzon Rum İmparatorluğunu Fâtih'in yıkmasıyla, imparator ile Fâtih'e esir düşmüş, Fâtih Sultan Mehmed'e hayran kalarak onun hizmetine girmiştir. Müslüman olduğu rivayeti de vardır. Bunun kesin olmamasına rağmen oğlu Vâsıl'ın Müslüman olduğu ve Fâtih'in emriyle İncil'i Arapça'ya çevirdiği muhakkaktır. Fâtih'in İstanbul kuşatması öncesinde şehirden kaçıp İtalya'ya sığınan bazı filozoflar olduğunu biliyoruz. Kritovulos ve Amirutzes, kaçmayıp şehirde kalan filozoflardandır. Fâtih'in emriyle Türkçe'ye çevrilen ve bir nüshası Ayasofya Kitaplığında bulunan önemli bir eser olan Ptolemaios yani Batlamyus'un Coğrafya'mı Fâtih, 1461'de Trabzon Rum İmparatoru ile birlikte kendisine esir düşmüş olan ünlü filozof, filolog ve İlâhiyâtçı Gorgios Amirutzes ile birlikte incelemiştir. Bkz. S. Hayri Bolay, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, s.281-282.

<sup>150</sup> Anconalı Cyriacus 1452-1454 yılları arasında Fâtih'in sarayında bulunmuştur. İstanbul'a Fâtih'le birlikte girmiştir. Anconalı Cyriacus arkeoloji meraklısı bir kimsedir. Fâtih, Roma tarihi ve bazı başka tarihleri

bilimlerini temsil edenler onun huzurunda bir araya geliyorlardı. Tevhid konusunda Hoca-zâde ile Molla Zeyrek arasında kendi huzurunda yapılan tartışma tam altı gün sürmüş ve Molla Hüsrev de hakemlik yapmıştır.”<sup>151</sup>

Göründüğü gibi Osmanlılar, ilim tahsiline büyük bir önem veriyorlardı. <sup>152</sup> Bu sebeple daha devletin ilk yıllarından itibaren medrese ile eğitim ve öğretim faaliyetlerinin devamı için vakıflar kurmuşlardı. Bu sayede gerek hoca, gerek öğrenci ve gerekse diğer hizmetliler, malî bakımdan sıkıntı çekmiyorlardı. Onların karşılaşılabilecekleri sıkıntıları, dönemin imkânlarının elverdiği ölçüde ortadan kaldırmaya çalışıyorlardı.

Fâtih'in ölümünden sonra da müsbet bilimlere gösterilen ilginin devam ettiği görülmektedir. Bu sırada da Sinan Paşa<sup>153</sup> ve öğrencisi olan Tokatlı Molla Lütü'nin

---

Cyriacus okutmakta idi. Bkz. Ayla Ödekan, Hüseyin G. Yurdaydın, Metin Kunt, Suraiya Faroqhi; Yayın Sorumlusu: Sina Akşin-Cem Yayinevi; Türkiye Tarihi, *Osmanlı Tarihi* 1300-1600, II, s:242.

<sup>151</sup> Şerafettin Turan, *Türk Kültür Tarihi*, Bilgi Yay., İstanbul 1990, s.172; ayrıca bkz. Nevzat Kösoğlu, *Türk Dünya Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler*, s.179.

<sup>152</sup> Bu yayınlar cümlesinden olmak üzere bkz. Ârif Beğ, *Devlet-i Osmâniyyenin Te'essüs ve Takarruru Devrinde İlim ve Ulem, Dâru'l-Fünûn Edebiyat Fak. Mec.*, İstanbul 1332, s. 137-144; Muallim Emin Beğ, *Târihçe-i Tarîk-ı Tedsîs*, İlmîye Sâlnâmesi, İstanbul 1334, s. 642-651; Nafi Atuf Kansu, *Türkiye Maarif Tarihi*, İstanbul 1930; O. Nuri Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, I-II (iki cilt bir arada), İstanbul 1977; M. Ş. Yalpkaya, *Tanzimattan Evvel ve Sonra Medreseler*, Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 463-467; A. Süheyl Ünver, *Fâtih, Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, İstanbul Üni. Yay., İstanbul 1946; F. Reşit Unat, *Türkiye'de Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihî Bir Bakış*, Ankara 1964; H. Ali Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişmesi (1773-1923)*, 2. baskı, İstanbul 1974; Şehabettin Tekindağ, “*Medrese Dönemi*”, Cumhuriyetin 50. Yılında İstanbul Üniversitesi 1973, İstanbul 1975, s. 3-37; Cahid Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1976; Hüseyin Atay, “*Fâtih-Süleymâniye Medreseleri Ders Programları ve İcâzetnameler*”, Vakıflar Dergisi, XIII (1981), s. 171-236; Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, Dergah Yayınları, İstanbul 1983; A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 4. baskı, İstanbul 1982 (1943); Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, 1984; M. Tayyib Gökbilgin, “*Ulemâ*”, İslâm Ansiklopedisi, XIII (1985), s. 23-26; İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*, TTK, 3. baskı, İstanbul 1988; Ekmeleddin İhsanoğlu, *Tanzimat Öncesi ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı*, 150. Yılında Tanzimat (ayrı basım), TTK, Ankara 1992, s. 335-395.

<sup>153</sup> Sinan Paşa, İstanbul'un ilk kadısı olan ünlü bilgin Hızır Bey'in oğludur. En ünlü eseri “Tazarruât”tır. Başvezir ve âlim, tam adı Sinaneddin Yusuf b. Hızır bey b. Kadı Celaleddin Arif'tir. Annesi Molla Yeğân'ın kızı, babası ise II. Murat ve Fâtih Sultan Mehmet dönemi bilginlerinden Hızır Bey'dir. Sinan Paşa, ilköğrenimini Bursa'da babasından aldı. Sonra öğretmenleri (hocaları) arasında Molla Yegan, Molla Hüsrev, Molla Fenari, Molla Gürânî ve Hoca-zâde Muslihuddîn Mustafa gibi devrin büyük bilginleri arasındaki kimseler vardı. İstanbul fethedilince Fâtih, Sinan'ın babasını Bursa'dan getirterek İstanbul kadılığına atadı. Hızır Bey İstanbul'un ilk kadısıydı. Bu sırada henüz 16 yaşlarında olan Sinan, kısa sürede ilim meclislerine girmeye başladı. Ancak babasının ölümü üzerine (1459) daha yirmi yaşında iken önce Edirne'de bir medreseye, daha sonra Darülhadis'e müderris olarak atandı. Fâtih'in İstanbul'u bir ilim merkezi haline getirme ve devrinin sivrilmiş âlimlerini buraya toplama politikasının sonucu olarak padişah hocası sâniyla İstanbul'a getirildi ve Sahn Medresesi müderrisliğine atandı. Padişah ile yakınlığının artması sonucunda kendisine vezirlik rütbesi verildi ve bundan sonra Hoca Paşa ya da Sinan Paşa sâniyla anıldı. Ortak öğrencileri Molla Lütü (Sarı Lütü) aracılığı ile Ali Kuşçu'nun öğrettiklerini de öğrenen Sinan Paşa, belirtildiğine göre, bu bilgilerle ünlü Çağmını'nın astronomi makalesine Kadızâde'nin yazdığı bir

matematik ve astronomi üzerine çalışmaya devam ettikleri anlaşılmaktadır. Gerçekten bu sırada Molla Lütfi, yüz kadar bilim dalının ad ve konularını gösteren *el-Metalibu'l-İlâhiyye fî Mevzûâtî'l-Ulûm* adlı eserini yazmıştır. Ali Kuşçu'dan matematik dersleri almış olan Molla Lütfi'nin önemli sayılabilecek bir eseri de *Taz'ifu'l-Mezbah ve es-Seb'u's-Şidâd* adlarını taşımaktadır. Tıp alanındaki gelişmeler ve ilerlemeler de devam etmiştir.

Hoca-zâde'nin de içinde bulunduğu Fâtih dönemi (1451–1481) genel bir değerlendirilmeye tabi tutulduğunda karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır:

“Fâtih dönemi, düşünür ve ilim adamı bakımından, önceki dönemlere göre iki kat oranda artan bir yükselişe tanıklık eder. Bunda bir yönetici olarak Fatih'in çok büyük katkısı vardır. Şöyle ki, ülkesine yetişmiş eleman getirtmesi, yabancı kültürlerden yararlanması, sahn medreselerini açtırması, ilim eserlerinin yazımını teşvik etmesi ve münazaralar tertiplemesi, dönemdeki düşünce hayatının gelişmesini olumlu yönde etkilemiştir. Bilim, Felsefe, Kelam ve Tasavvuf alanlarında yetişen elemanlar ve eserleri incelendiğinde, onların mensup oldukları geleneğe bağlı olarak belli ölçüde bir üretimde buldukları söylenebilir. Bu dönemde telif edilen eserler ile el kitabı niteliğindeki eserlere yapılan şerh, hâşiye ve taliklerle birlikte bilimsel üretim, daha çok, Tıp ve Matematik bilimlerde gözlenirken Kelam ve Tasavvuf alanında da gözle görülür bir canlılık vardır.”<sup>154</sup>

Temelde, Râzî (ö.1210), Teftâzânî (ö.1389)<sup>155</sup>, Cürçânî (ö.1412) gibi bilginlerin inşa ettiği bir bilimsel ortamda Uluğbey ve Ali Kuşçu gibi matematikçiler ve Tûsî gibi felsefeci ve kelimciler, Molla Hüsrev gibi mantıkçı, hukuk usulcileri yetişmiştir. Molla

---

açıklamaya karşı bir eleştiri yazarak kozmografyadaki bilgisini ortaya koymuştur. Fâtih, kendisini 1470'te paşalığa terfi ettirmiştir. Bu sırada öğrencisi olan Molla Lütfi'yi saraydaki özel kütüphane başına getirmiştir. Bkz. A. Adıvar, a.g.e., s:31; Hüseyin G. Yurdaydın, *Türkiye Tarihi*, II, s: 245.

<sup>154</sup> Ahmet Kamil Cihan, *Fâtih Dönemi Düşünce Hayatına Genel Bir Bakış*, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 14 Yıl: 2003/1 (s.119-129.)

[http://sbe.erciyes.edu.tr/dergi/sayi\\_14/12\\_cihan.pdf](http://sbe.erciyes.edu.tr/dergi/sayi_14/12_cihan.pdf), (17 Nisan 2006).

<sup>155</sup> Bünyamin Duran, " *Osmanlı Akılcılığı*", Devlet-i Aliye, Köprü Dergisi, Kış 99,65.sayı; Taner Timur, *Osmanlı Kimliği*, Hil Yayınları, s.60-66., H.İnalçık, "Murat II", İA, VIII, pp. 613–614.; Sadreddin Gümüş, *Seyyid Şerif Cürçani ve Arap Dilindeki Yeri*, İstanbul 1984, s. 83-154.; İsmail Köz, *İslam Mantık Külliyyatının Teşekkülü*, Felsefe Dünyası, Sayı 30, 1999/2, <http://www.felsefelik.com/felsefedunyasi/30-1999/30-091.pdf>, s.106. (17 Nisan 2006).

Hüsrev, İslam hukukuna dair klasik sayılan kitaplar kaleme aldı. İstanbul'da Molla Lütüfi hür düşüncesi ile fikir tarihimizde büyük ün bıraktı. Zembilli Ali, hükümdara nasihatleri ve medeni cesaretleriyle şöhret almıştır. İbn Kemal, fıkıh ve tarihle olduğu kadar felsefe ile de uğraşıyordu. Taşköprülü-zâde'nin ilimler sınıflaması, oğlu tarafından *Mevzû'ât el-Ulûm* adıyla Türkçeye çevrildi. Kınalızâde, tarih, hukuk ve edebiyata dair eserleri ve Ahlâk'ı ile tanındı. <sup>156</sup>

Görüldüğü gibi sadece XV. ve XVI. asırlarda yetişen ve her biri sahaları ile ilgili eser yazarlardan sadece birkaçına işâret edildi. <sup>157</sup> Bu müelliflerin, eserleri sadece bizim işâret ettiklerimiz değildir. Fakat konu itibariyle biz sadece alanları ile ilgili eserleri verdik. Bütün bu sayılan bilim ve düşünce adamları, Hoca-zâde'nin de içinde bulunduğu dönemin canlılığını ve İslam medeniyetinin hür düşünce ve müspet ilim zihniyetinin sonucunda geliştiğini de göstermektedir. Ayrıca bu dönemde bilimsel düşünceye verilen önem, bilim adamı ve düşünörlere karşı devletin bakış açısının, bu dönemdeki kaliteli çalışmaların ortaya çıkmasına zemin hazırlamış olduğu ortaya çıkacaktır. <sup>158</sup>

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki; XV. ve XVI. asırlar, Osmanlı dünyasında, hemen her sahada ilerlemenin görüldüğü asırlardır. Bununla beraber şunu da belirtmemiz gerekir ki, çeşitli sebeplerden dolayı bu asırlardan sonraki dönemlerde aynı dinamizm devam ettirilememiştir. Bu da ülkeyi yavaş yavaş bir inhitâta doğru götürmüştür.

---

<sup>156</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1979 ( 2.baskı), s. 14.

<sup>157</sup> Osmanlı medreselerinin veya daha doğru bir ifade ile medrese ulemâsının ilmî performansı ile ilgili olarak bkz. Fahri Unan, "Osmanlı Medrese Ulemâsı: İlim Anlayışı ve İlmî Verim", *Koomduk İlimler Jurnalı* (Sosyal Bilimler Dergisi), (Kırgızistan-Türkiye Manas -Üniversitesi Dergisi, Bişkek 2003), S. 5, s. 14-33. [www.manas.kg/pdf/sbdpdf9/FahriUnan.pdf](http://www.manas.kg/pdf/sbdpdf9/FahriUnan.pdf), (17 Nisan 2006).

<sup>158</sup> Osmanlı Bilim tarihi için genel olarak bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, II, İstanbul 1998, s.223-361; A.Adnan Adıvar, a.g.e., s.16-54; Ekmeleddin İhsanoğlu, *BCFF*, s. 21-38; Halil İnalçık, Günsel Renda, *Osmanlı Uygarlığı*, TC. Kültür Bakanlığı, İstanbul-2003, s.319-343. ; Ahmet Kamil Cihan, "Fâtih Dönemi Düşünce Hayatına Genel Bir Bakış", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Sayı: 14 Yıl: 2003/1* (s.119-129).

## B- SİYASİ DURUM

XV. asırdan XVI. asra girerken, Osmanlı devleti, İslâm dünyâsının en büyük siyâsî ve askerî gücü hâline gelmişti. Bu durumunu, yüzyılı aşkın bir süre bütün haşmetiyle sürdürdü; güçlü devlet teşkilâtı ve yerleşik müesseseleriyle, sonraki yüzyıllarda da, İslâm dünyâsının en azından mânevî hâmîliğini sürdürmeye devam etti. Yüzyıllar boyu zihinleri süsleyen bu imaj, Osmanlının karşısında yer alan güçleri bile etkilemeye devam etti. Avrupalı müstemlekeci devletlerin, kontrolleri altına giren İslâm bölgelerinde ortaya çıkan çeşitli huzursuzluklarla başedemez duruma geldikleri zaman, buralarda yaşayan Müslüman halkın üzerindeki manevî nüfûzundan faydalanmak için sık sık Osmanlı hükümdarlarına başvurdukları ve bu durumun Osmanlı devletinin son zamanlarına kadar devâm ettiği bilinen bir husustur.<sup>159</sup>

Fâtih Sultan Mehmed, İstanbul'u alarak bu şehri devletin başkenti hâline getirmekle kalmamış, aynı zamanda cihan-şümûl bir devletin temelini de sağlam bir şekilde atmış bulunuyordu. İstanbul'u ele geçirmekle, bütün İslâm dünyasında oldukça yüksek bir nüfûz edinmişti. Fâtih, bunu değerlendirmesini iyi bildi. Nitekim, Osmanlı sultanları henüz hilâfeti üstlenmedikleri hâlde, o *Halîfetullâh fi'l-Âlem* (Allâh'ın dünyâdaki halîfesi) unvânını kullanmakta bir sakınca görmemişti. Fâtih, Hicaz bölgesinin ve mukaddes mekânların hâmîsi sıfatıyla Mısır sultânına İstanbul'un fethi münâsebetiyle gönderdiği fetih-nâme'de, Peygamber müjdesine mazhar olmakla iftihar ediyor ve buna telmihte bulunmak sûretiyle, artık kendisinin de İslâm dünyâsının varlığı ve geleceği üzerinde söz sâhibi olduğunu- olacağını açıkça hissettiriyordu. Onların, nüfûzlarını İslâm dünyâsının her tarafında yaymak için dînî verilerden, motiflerden ve hissiyâtta da faydalanmayı ihmâl etmediklerini biliyoruz.<sup>160</sup>

XV. yüzyıldan XVI. yüzyıla geçerken Osmanlıların İslâm dünyasında sadece siyâsî değil, psikolojik açıdan da üstünlük kurma istekleri bilinen bir durumdur. İnalçık'ın ifâde ettiği gibi, "Osmanlı sultanları, Fâtih devrinden itibaren en büyük Gâziler sıfatı ile kendilerini İslâm sultanları arasında Hulefâ-i Râşidîn'den beri en üstünü (afdal)

<sup>159</sup> Ali Arslan, *Osmanlının Genişleme Stratejileri*, Köprü Dergisi, 65, Kış 1999, s. 124-131.

<sup>160</sup> Fahri Unan, *XV ve XVI. Asırlarda İslam Dünyasında Osmanlı Gücü*, Koomduk İlimder Jurnalı/Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı 6 (Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Bişkek, 2003) s. 19-29.

saymaya başlamışlardır. Osmanlı sultanlarının hilâfet-i kübrâ'ya sahip olmaları, bütün İslâm dünyasının Hıristiyan dünyasına karşı koruyucusu, İslâm'ı ve şeriatı, Mekke ve Medine'yi ve hac yollarını himâye edebilecek fiilî kuvvet ve kudrete malik İslâm'ın en büyük sultanı manasında anlaşılıyordu. Onlar da bu kudretin kendilerine Allah tarafından verildiğini, *Muayyad Min İndillâh* [Allah'ın tarafından te'yid edilmiş] olduklarını düşünüyorlardı.’’<sup>161</sup>

Fâtih Sultan Mehmed, vezîr-i âzamlık müessesesini güçlü bir şekilde tesis ederek onun yetkilerini arttırdı, başında bulunan zâtı mutlak vekîli hâline getirdi. Ulemâ ve diğer devlet erkânını belirli bir hiyerarşik düzen içerisinde kendisine bağladı. Devlet müesseselerini, eğitim sâhası da dâhil olmak üzere yeniden organize etti. Nihâyet, devşirme sistemine daha fazla ağırlık vererek, bu sistem içerisinde yetişen devlet adamlarını ön plâna çıkardı. Böylece, yerli aristokrasinin merkezî otorite karşısındaki nüfûzu ve gücü, başka bir unsurla dengelenmiş oluyordu.<sup>162</sup> Böylece biri diğeriyle dengelenen ve çoğunluğunu yeniçeri (devşirme sınıfı), sipâhî (yerli aristokrasi) ve ulemânın (okumuşlar sınıfı) oluşturduğu üçlü bir saç ayağı ortaya çıktı.<sup>163</sup>

İslâm dünyasında tesirleri asırlarca devam edecek olan böyle bir Osmanlı imajının oluşumunda, Fâtih Sultân Mehmed'le başlayan yeni dönemin mühim bir yeri vardır. Fâtih, İstanbul'u almakla İslâm dünyasında sâdece gıpta edilip çekinilen bir hükümdar olarak kalmamış, aynı zamanda, Doğu Roma İmparatorluğu'nun da meşrû vârisi ve Ortodoks Hıristiyanlığı'nın tabîi hâmîsi olarak da görülmeğe başlamıştı.<sup>164</sup>

Osmanlı Devleti XV. asırdan XVI. asra girerken, İslâm dünyasında hatırı sayılır, kendisinden çekinilen bir devlet haline gelmişti. XVI. asrın başlarında, Osmanlı devleti, artık zamanın en güçlü devleti idi. Ünlü Fransız tarihçi Fernand Braudel, XVI. asrı

---

<sup>161</sup> Fahri Unan'ın, *a.g.m.*, s. 19-29. Ayrıca bkz. Halil İncılık, *Osmanlı İmparatorluğu*, Türk Dünyası El Kitabı, ikinci baskı, Ankara (1992). s.466.; ayrıca bkz. Nazmi Eroğlu, *Bir Devrin Tasfiyesi veya Hilafetin İlgası*, Köprü Dergisi, Devlet-i Aliyye, Kış 99, 65.sayı.

<sup>162</sup> Onun meşhûr Teşkilât Kânunnâmesi, bu husûsu açık bir şekilde ortaya kor (“Fâtih'in Teşkilât Kanûnnâmesi”, neşr. Özcan, 1982). Ayrıca bkz. Halil İncılık, *a.g.e.*, s.463-464.

<sup>163</sup> Fahri Unan'ın, *a.g.m.*, s. 19-29

<sup>164</sup> Şerafettin Turan, *Türk Kültür Tarihi*, Bilgi Yayınevi, İstanbul 1990, s.170-190.



*Türklerin Asrı* olarak nitelerken, daha ziyâde Osmanlı gücünü hesâba katmakta idi.<sup>165</sup>

Ünver Günay'ın Osmanlı'nın siyasî hâkimiyetiyle alakalı olarak ifade ettiği gibi:

Bu çerçevede, 624 yıl gibi dünya tarihinde oldukça uzun sayılabilecek bir siyasî hâkimiyet dönemini temsil etmesinin yanında kendisinden miras kalan kültür ve medeniyet unsurları ve sorunları ile Osmanlı tarihi birçok bakımlardan bütünüyle bir önem arz etmektedir. Çağdaş bir Türk sosyal tarihçisinin deyişi ile son tahlilde “Müslüman” bir devlet ve hatta hâlihâzır tarihî çizgisi itibariyle bir bakıma son “İslam imparatorluğu” olma vasfını taşıyan Osmanlı devletinin tarihe karışması onun ölümü anlamını da ifade etmemekte; başka bir deyişle bu tarih bu günkü dünyanın ve aynı zamanda Türk toplumunun olayları, olguları ve süreçleri içerisinde, adetâ sosyolog Pareto'nun deyimi ile ifade etmek gerekirse, “kalıntılar”ı ve hattâ “türevler”iyle problematik bir biçimde yaşamaya devam etmektedir. Nitekim konunun önemli bir uzmanı olan Halil İnalçık'ın değerlendirmesine göre, meselâ Türkiye'de, bugün yalnız sanat, musiki, güzellik anlayışı, mutfakta değil, yaşam tarzı, davranışlar hattâ toplumun din anlayışında Osmanlı'nın bir şekilde yaşamaya devam ettiği ve bunun hızla değişen bir toplumda bazen çatışmalara yol açtığı hususu sosyolojik bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır.”<sup>166</sup>

---

<sup>165</sup> Fernand Braudel, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, (trc. M. A. Kılıçbay), Eren yay., İstanbul 1990, II, 4-8/90.

<sup>166</sup> Ünver Günay, *XV. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Sosyo-Kültürel Yapı, Din Ve Değişme*, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Sayı: 14 Yıl: 2003/1 (21-48 s.), [http://sbe.erciyes.edu.tr/dergi/sayi\\_14/05\\_gunay.pdf](http://sbe.erciyes.edu.tr/dergi/sayi_14/05_gunay.pdf), (17 Nisan 2006).

### III- TALEBELERİ VE ESERLERİ

Üç padişah devrini idrak eden<sup>167</sup> Hoca-zâde pek çok talebe yetiştirmiştir. Bunlar arasında; Kâdızâde Kudbüddin Mehmed, Molla Bahâeddin, Molla Sirâceddin, Yarhisarlı Molla Mustafa Muslihuddin, Yusuf b.Hüseyin Kirmastî, Nüreddîn Yûsuf Karesî, Zeyrek-zâde Ahmed Rükneddin, Mirim Çelebi, Hacı Çelebi ö.1537 (H.944) ve Gıyâseddin Kutbî (Paşa Çelebi)'dir.<sup>168</sup> Kaynaklarda Eşrefoğlu Rûmî ö.1484 (H. 889) ve onun talebeleri arasında gösterilmekteyse de yapılan araştırmalar sonucunda söz konusu kişinin Eşref-zâde Muhyiddîn Muhammed olduğu anlaşılmıştır.<sup>169</sup> Hoca-zâde'nin çok titiz ve dikkatli bir araştırmacı olduğu nakledilir. Fâtih'in onu kendine hoca tayin etmesi ve bir “*Tehâfüt*” yazmasını istemesi ilmine olan güvenini gösterir.”<sup>170</sup>

Kâtip Çelebi'nin *Keşfu'z-Zünûn*'da ifade ettiği gibi İlm-i hikmet veya felsefenin XVI. asrın sonlarına yakın zamana kadar medreselerimizde okutulduğunu ve bu ilme dair Şemseddin Molla Fenarî, Kadı-zâde-i Rumî, tezimizin ana konusunu teşkil eden Hoca-zâde, Ali Kuşçu, Müeyyed-zâde Abdurrahman<sup>171</sup>, Mirim Çelebi, İbn Kemal, Kınalı-zâde Ali Efendi'nin ve daha birçoklarının çok önemli eserlerinin olduğunu biliyoruz.<sup>172</sup> Osmanlı medreselerinde hikmet alanında en fazla okutulan kitaplardan Hoca-zâde'nin Mevlânâ-zâde'ye yazdığı "*Hâşiye alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme*" nin yanında “*Kadı Mir*”, “*Seyyid Mirzacan*”<sup>173</sup>, “*Hikmetu'l-Ayn*”<sup>174</sup> ve “*Şerh-i Çağmini*”<sup>175</sup> kitaplarını da biliyoruz.<sup>176</sup>

<sup>167</sup> Salim Aydüz, *a.g.e.*, II, 267.

<sup>168</sup> Leknevî, *a.g.e.*, s.215.

<sup>169</sup> Köse, *DİA*, XVIII, 208.

<sup>170</sup> Aydüz, II, 267.

<sup>171</sup> Amasya'lı âlimlerdendir. Amasya'da Yakut Paşa zaviyesi şeyhi iken 851 H. 1447 M. de vefât etmiş olan Divrikli-zâde Şemseddin Müeyyed Çelebi'den sonra bunun evlât ve torunları Müeyyed-zâdelikle anıldıklarından aynı aileden olan Abdurrahman efendi de Müeyyed-zâde diye şöhret bulmuştur II. Abdurrahman efendi, Ali Çelebi 'nin oğlu ve Şemseddin Müeyyed Çelebi 'nin torunu olup 860 H. 1456 da Amasya'da doğmuştur. H. 888 (M. 1483) de ilk defa İstanbul'da Kalenderhâne medresesi müderrisliğine tayin edildi Daha sonra Sahn-ı seman medreselerinden birinde müderris olup sekiz sene burada kaldı ve buradan Edirne kadılığına geçti ve 907 H. 1501 M. de Anadolu ve 911 H. 1505 M. de Rumeli kazaskeri oldu. İbn-i Kemal bunun himaye ve teşvikiyle yetiştiği gibi - meşhur şair Necati'yi de himaye etmiş o da divanını Müeyyed-zâde'ye ithaf eylemiştir. Tebrîz'e giderek meşhur Celâleddin ed-Devvânî'den okumuştur. Mecmaü'l-Fetâvâ ismiyle vermiş olduğu fetvaları havi eserinden başka kalâmdan mevâkif şerhi hâşiyesi, cüz'ü lâ-yetecezzâ risalesi gibi eserleri de vardır. Rumeli Kazaskerliğinde bulunmuş ve H.922 (M.1516)'de vefât etmiştir. Bkz. Uzunçarşılı, 232.

<sup>172</sup> Keşf. I, 680.

<sup>173</sup> *Hâşiye ala Şerhi Hikmeti'l-Ayn*'in yazarı, Mirzacan Habibullah ed-Dihlevi (994/1585)'dir.

Hoca-zâde kadılık görevinin bilimle ilgilenmesine zaman bırakmadığından sık sık yakınırdı. Yine de birçok eser üretmiştir, özellikle de eski İlähiyyât yazıları üstüne yorum ve açıklamalarla birlikte kelâm, usul-i fıkıh ve felsefe hakkında eserler kaleme almıştır.<sup>177</sup>

Hoca-zâde kelâmî konularda da birtakım eserler, şerh ve hâşiyeler yazmıştır. Bunlar ilerde sırasıyla tanıtılacaktır.

Hoca-zâde'nin *Tehâfüt* adlı eserini yazıp hem Fâtih tarafından beğenilmesi hem de devrindeki âlimlerce beğenilmesi ona büyük itibar kazandırmıştır.

Süleyman Hayri Bolay, "Hoca-zâde'nin eleştirilerinin felsefenin canlanmasına yol açmaya müsait olduklarını, fakat kelâmî geleneğin ağır basması, tenkitlerin derinleşmesini önlemişe benziyor. Hoca-zâde, kendisini herhangi bir görüşle bağlı saymamıştır. Hoca-zâde'nin bu tavrı tenkit edilebilir, ama bu tavır felsefî bir tavidir." demektedir.<sup>178</sup>

Bugün Türkiye'nin değişik birçok kütüphanesinde Hoca-zâde'nin eserleri yazma nüshalar olarak mevcuttur. Hoca-zâde arkasında çok sayıda taslak bırakmıştır.

Bunlardan bir kısmı kendisinden sonra talebeleri tarafından tamamlanmış, bir kısmı ise tamamlanamamıştır. Anlaşılan bunlar çok uzaklara kadar dağılmıştır. Tabakât müelliflerinden biri, "bir kısmını batı rüzgârı aldı götürdü, bir kısmını doğu rüzgârı" der.<sup>179</sup>

---

<sup>174</sup> Osmanlı medreselerinde *Şerhu Hikmeti'l-Ayn* en fazla tanınan ve okutulan şerhleri arasında şunlar sayılabilir: Mirek Şemseddin Muhammed b. Mübarekşah el-Buhari (1340), Muhyiddin Muhammed b. Musa et-Talişi (854), Mirza Can Habibullah b. Abdullah eş-Şirazi ed-Dihlevi (994/1585), Cemalüddin Hasan b. Yusuf el-Cili, Muhyiddin Muhammed b. Musa et-Talişi (854/1450), İbrahim b. Ali el-Mansur'un şerhleri sayılabilir.

<sup>175</sup> *el-Mulahhas fi'l-Hey'e*, Kanunçe, Kanunçe fi't-Tıbb adlı eserlerin yazarı Şerefeddin Mahmud b. Muhammed b. Ömer el-Harizmi el-Çağmini-*Ebu Ali*-(624/1226)'ye yapılan şerhtir.

<sup>176</sup> Ergün Mustafa, "Medreselerde Okutulan Dersler Ve Ders Kitapları", A.K.Ü., 1996: Anadolu Dil-Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi, Afyon. <http://www.egitim.aku.edu.tr/moders.htm>, (17 Nisan 2006).

<sup>177</sup> Babinger, s.407.

<sup>178</sup> Süleyman Hayri Bolay, a.g.e., s.218-219.

<sup>179</sup> Babinger, s.407.

## 1-TEHÂFÜTÜ'L-FELÂSİFE

İslam kültür tarihinde felsefe ve din münasabeti meselsinin en keskin ve tipik şekilde ele alınmış olduğu Gazzâlî ve İbn-i Rüşd'ün Tehâfütleri ile onlara munzam olarak ve ilgisi dâhilinde Hoca-zâde'nin Tehâfüt'ü önemlidir. Memleketimizde Fâtih devri hakkında söz söylemek gerektiği veya Gazzâlî'nin Tehâfüt'ünden bahsedilmek istendiği her defada Hoca-zâde'nin bu eserinin ismi zikredilmektedir.<sup>180</sup>

Hoca-zâde'nin de en önemli eseri *Tehâfütü'l Felâsife*'sidir. Fâtih Sultan Mehmed, devrinin âlimlerini ihtisas sahalalarında eser vermeleri için teşvik etmiştir. Aynı zamanda fikir hayatına dinamik bir unsur getirmek üzere, felsefe ve din münasabeti meselesini tazelemek istediği ve ilim adamlarına bu konuyu incelemelerini emrettiği malumdur. Gazzâlî'nin meşşâf filozofların metafiziğe ait fikirlerine getirdiği Tehâfütü'l- Felâsife adlı eserindeki tenkitleriyle ve İbn Rüşd'ün bu tenkitlere *Tehâfüt el-Tehâfüt* adlı eserinde verdiği cevapların<sup>181</sup> mukayesesi için Hoca-zâde ile Alâeddin Tûsî'yi görevlendirmiş ve her ikisine de bu konuda birer eser yazdırmıştır. 182 İfade edildiğine göre, her iki yazar da bu konuda Gazzâlî'yi haklı bulmuşlardır.<sup>183</sup> Fâtih Sultan Mehmed, her iki müellife onar bin dirhem mükâfat verir. Ayrıca Hoca-zâde'ye bu paraya ilave olarak, eserin üstün kabul edilmesinden dolayı güzel bir de kaftan hediye eder ki, o gün için oldukça büyük bir hediyedir. Kâtip Çelebi'nin bu rivayeti kaydederken belirttiğine göre, Ali Tûsî'nin Acem diyarına gitmesine bu fazla hediye verilmesi sebep olmuştur.<sup>184</sup>

Hoca-zâde'nin Molla Zeyrek'le olan altı günlük mübahesesinden sonra Molla Hüsrev'in Hoca-zâde'nin galebesine hükmetmesinden sonra Pâdişah Zeyrek medresesini Hoca-zâde'ye vermiş Molla Zeyrek'te bu durumdan incinip Bursa'ya gitmiştir.<sup>185</sup> Şakâik'te bildirildiği gibi Hoca-zâde *Tehâfütü* işte bu tayini esnasında yazmıştır. Bu sırada otuzüç yaşını geçmiştir, çünkü Bursa müderrisliğine bu yaşta

<sup>180</sup> Şerafeddin Yaltkaya, *Türk Tarihinin Ana Hatları Ser. Müsveddeleri Türk Feylesofları*, s.48; Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi*, I, 134; Şemseddin Günaltay, *İslam Dünyasının İnhitat Sebebi*, Belleten, c.II, Sayı 5-6, s.83; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III, 650-651; Bursalı Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 293.

<sup>181</sup> Brockelmann, *GAL*, II, 298; A.Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1969.

<sup>182</sup> İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 355; ayrıca bkz. Brockelmann, *GAL*, II, 298; Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 53.

<sup>183</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III, 650-651.

<sup>184</sup> Katip Çelebi, *Keşf.*, I/513-519; Ayrıca Bkz. Taşköprülü-zâde, *Mevzuâtü'l-Ulum*, I/632-633; Şakâik, 153.

<sup>185</sup> Nişancı-zâde, *Mirâtu'l-Kâinât*, Tatyos Matbaası, İstanbul 1290, s.72.

getirilmiştir.<sup>186</sup>

Süleyman Hayri Bolay, Hoca-zâde'nin *Tehâfüt*'ünde yirmi iki meseleyi ele alıp, devrindeki âlimlerce beğenilip kendisinin epey itibar kazandığını zikrettikten sonra şöyle bir mukayese yapar: “ Yalnız Hoca-zâde Ali Tûsî kadar sistematik değildir. Bazı konuları kavrayışında zekâsının üstünlüğünü ortaya koymaktadır. Gazzâlî ve diğer otorite konumundaki kelamcılara karşı çıkmaktan çekinmemiştir. Bu onun bağımsız düşünebildiğini gösterir. *Tehâfüt*'ün itibar görmesinin bir sebebi de bu olabilir.” diyerek Hoca-zâde'nin haklı itibarını ortaya koymaktadır.<sup>187</sup>

Fakat onun yeni ve orijinal sayılacak bir yorum getirmeyip daha önceki filozof ve kelamcılarının görüşlerinden birini tercih ettiğini Franz Babinger eserinde iddia etmektedir: “Resmi bir kariyerin ağırlarına yakalanmış olan Hoca-zâde, belki Molla Hüsrev'in dışında çağdaşlarının hepsinden daha üretken bir yazar olma potansiyelini taşımasına karşın, adını ölümsüzleştirecek bir eser yazmamıştır.”<sup>188</sup>

Hoca-zâde'nin *Tehâfüt*'ü ulemâ arasında o kadar şöhret bulmuştu ki meşhur âlim Celâleddîn Devvânî (ö.1502/908)<sup>189</sup>, talebesi olan Müeyyed-zâde Abdurrahman Efendi'nin Anadolu'dan getirdiği *Tehâfüt*'ü okuyunca takdir ederek: “ Böyle bir kitap yazmak benim dahi aklımdan geçiyordu; bunu görünce yazmağa lüzum kalmadı. Allah, bu kitabı telif edenden ve bu diyara getirenden razı olsun.”<sup>190</sup>

Osmanlılarda *Tehâfüt* çalışmalarına ve bu çalışmaların sürekliliğine baktığımızda ise karşımıza birçok ilim adamının kaleme aldığı eserler çıkmaktadır. Hoca-zâde'nin *Tehâfüt*'ünde yer alan yirmi iki meseleden on beşini ele alarak ona bir hâşiye yazan Kemal Paşazâde'nin *Tehâfüt Hâşiyesi* gelmiştir. Bundan sonra XVI. asırda Karabâğî Mehmed Efendi ( 1536) yine Hoca-zâde'nin *Tehâfüt*'ü üzerine talikat

<sup>186</sup> Mübahat Türker Küyel, *a.g.e.*, s. 54.

<sup>187</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, Akçağ Yayınları, Ankara 2005, s.218.

<sup>188</sup> Babinger, s.407.

<sup>189</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Mu'cemül-Müellifin; IX, 47; Şezerâtü'z-Zeheb; VIII, 160; El-A'lâm; VI, 32; Keşf., s.39, 184, 195, 853, 877, 1141, 1905, 2047, Esmâü'l-Müellifin; I, 54; Kâmûsu'l-A'lâm; III, 1824; *Ahlâk-ı Celâlî*; s.201, 206, 214, 217, 218, 220, 223, 228; *Fevâidü'l-Behiyye*; s.89; *Persian Literature*; c.2, s.1277; *Brockelman*; Sup. 2, s.306; Emrullah Yüksel “Celaleddin Devvânî”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayfa: 6, Aksiseda Matbaası, İstanbul 1986, s. 175- 180.; Mehmet Ali Aynî, *Türk Ahlakçıları*, Kitabevi,1992; Harun Anay, “Celaleddin Devvani Hayatı, Eserleri, Ahlak Ve Siyaset Düşüncesi”, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 1994; Resul Vural, “Celaleddin Ed-Devvani ve Ta'rifü İlmi'l-Kelam”, Sakarya Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2000 .

<sup>190</sup> Serkîs, *Mu'cem*, I, 843.

yazmıştır. Ayrıca Nev'î Efendi (1599) ve Müeyyedzâde Amasyavî, Mestcizâde Abdullah Efendi (1736)'nin *el-Mesâlik fi'l-Hilâfiyyât Beyne'l-Mütekellimîn ve'l-Hükemâ* isimli eseri de bir tehâfüt sayılabilir. Belki ulaşılamayan başka Tehâfütler de vardır. XIX. asır sonlarında Sultan II. Abdülhamid Süleyman Hasbi Efendi'ye Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünü tercüme ettirmiştir. Bir de şeyhulislâm Musa Kazım Efendi'nin 58 sayfalık ve sadece beş meseleyi ele alan Tehâfüt'ünü de saymak lazımdır. Böylece Osmanlı da telif olarak sekiz Tehâfüt'ten bahsedilebilir.<sup>191</sup>

Nişancı-zâde *Mir'âtu'l-Kâinât* adlı eserinde Hoca-zâde hakkında " ...ayrıca havâşî kısmında nice müellefâtı olup Tehâfüt adlı kitabı makbûl-u ulemâ-ı dünya olmuştur" der.<sup>192</sup>

## 2- HÂŞİYE 'ALÂ ŞERHİ'T-TAVÂLİ' L'İSFAHÂNİ

Kâdı Beyzâvî 'nin *Tavâliu'l-Envâr* adlı eserine Mahmud b.Abdurrahman el-İsfahânî tarafından yazılan şerhin hâşiyesidir. *Hâşiyе alâ-İsfahânî* olarak ta geçer kaynaklarımızda.<sup>193</sup> (Süleymaniye Ktp.,Şehid Ali Paşa, nr. 1597; Hüsrev Paşa, nr. 122/2 ve) Hüsrev Paşa nüshasında eserin adı *Hâşiyе'alâ'-İsfahânî fi ilmi'l-Kelâm* şeklinde yazılmış olup bu nüsha Şehid Ali Paşa'daki nüshadan farklıdır.

Muhtemelen bu eser İsfahânî'nin kelâm konusundaki başka bir eserinin hâşiyesidir. »<sup>194</sup>

## 3- HÂŞİYE 'ALÂ ŞERHİ'L-MEVÂKİF Lİ-SEYYİD ŞERİF EL-CÜRCÂNİ

Adududdîn el-İcî'nin *el-Mevâkıf* adlı eserine Seyyid Şerif Cürcânî tarafından yazılan şerhin hâşiyesidir.<sup>195</sup>

Sultan Bayezid Han ondan *Şerhu'l-Mevâkıf* a bir hâşiyе yazmasını istediye de daha önce bu kitapla ilgili olarak hazırladığı notlarının Fenâri Hasan Çelebi tarafından elinden alınıp kendi hâşiyesine eklendiğini belirterek artık yeni bir hâşiyе yazacak güce sahip olmadığını söyledi. Buna rağmen padişah ısrar edince hâşiyе yazmaya

<sup>191</sup> S.Hayri Bolay, a.g.e., s.255.

<sup>192</sup> Nişancı-zâde, s.403.

<sup>193</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, Esmâ, XI, 433.

<sup>194</sup> Babinger, s.406.

<sup>195</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, a.g.e., XI, 433.

başladı, ancak temize çekemedi ve hâşiye müsvedde olarak kaldı.<sup>196</sup> Önde gelen öğrencilerinden Molla Bahâeddin temize alırken o da yaşamını tamamlamış oldu. Müellifin vefatı üzerine kitap öğrencilerinden Molla Bahâeddin tarafından temize çekilmiştir. Eserin bazı nüshaları Süleymaniye Kütüphanesinin yanı sıra (Amca-zâde Hüseyin Paşa, nr.302; Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 826; Dâmad İbrahim Paşa, nr. 784; Hüsvrev Efendi. Nr. 122) Beyazıd Devlet (nr. 2878) ve Tire (Necip Paşa, nr. 167) kütüphanelerinde bulunmaktadır.<sup>197</sup>

#### **4- RİSÂLE FÎ'L-İ'TİRÂD 'ALÂ DELİLÎ İSBÂTİ VUCÛDİYYETİ'L-BÂRÎ**

Eser, Allah'a cihet nisbet edilemeyeceğini aklî delillerle isbat etmektedir.<sup>198</sup> Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2350, vr. 18b-26b.

#### **5- RİSÂLE FÎ'T-TEVHÎD**

Müellif adının yer almadığı risâlede bir yerde (12b sayfa kenarında) "Hoca-zâde" ibaresi bulunmaktadır. Eserde Allah'ın zâtıyla ilgisi açısından vücûb, vâcib, vücûd ve mümkün terimleri tahlil edilmekte, bu terimlerin Allah'a nisbeti tartışılmaktadır.<sup>199</sup> Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2206, vr. 12a-21a.

#### **6- RİSÂLE FÎ BAHSİ'L-'İLLETİ VE'L-MA'LÛL**

Nasîreddîn et-Tûsî'nin *Tecrîdü'l-Kelâm*'ının illet-ma'lul bahsine açıklık getirmek üzere yazılmıştır. Molla Lütfî'nin *Risâle fi Tahkîki Vücûdi'l-Vâcib* adlı eseri, Hoca-zâde'nin *Risâle fi Bahsi'l-İlleti ve'l-Ma'lul*'u<sup>200</sup>, metafizik alanıyla ilgili belirtilmesi gereken eserlerdendir.<sup>201</sup>

<sup>196</sup> Taşköprülü-zâde, s.84.

<sup>197</sup> Diğer nüshaları için bkz. Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, nr. 03 Gedik 18012, El-îcî'nin *el-Mevâkıf'na*, es-Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin yaptığı şerhe hâşiyedir. TÜYATOK, 34/ III. 229; Esmâ. II. 433; Kahhâle. XII. 290; Os. Mü. 1. 293; Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, nr. 21 Hk 844 / 2, vr. 28a-126b arası, talik yazıdır. TÜYATOK 34/III. 229; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Isparta İl Halk Kütüphanesi, nr. 32 Hk 1996, vr. TÜYATOK. 03. 341; Top. A. Yaz. III. 72; Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, nr. 37 Hk 663, vr. 106. Top. Ay. III. 4894; Manisa Akhisar Zeynelzade Kol., nr. 45 Ak Ze 10 / 2, vr. 55b-122a arasındır. TÜYATOK 03/341 " 34/III. 229.

<sup>198</sup> S. Köse, s.209.

<sup>199</sup> S. Köse, s.209.

<sup>200</sup> Süleymaniye Ktp., Esad Efendi II61/6, vr. 98b-100a.

<sup>201</sup> Ahmet Kamil Cihan, *Fâtih Dönemi Düşünce Hayatına Genel Bir Bakış*, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 14 Yıl: 2003/1 (s.119-129.)

## 7- RİSÂLE FÎ ENNE KELÂMALLÂHÎ KADÎM

Eserde kelâmın mâhiyyeti ve lafız-mana ilişkisi üzerinde durulmakta, kelâm-ı nefsinin kadîm, Cebrâil'in Hz.Peygamber'e tilâvet ettiği kelâm-ı lafzînin hâdis olduğu belirtilmektedir.<sup>202</sup> Süleymaniye Ktp., Esad Efendi , nr. 3782, vr. 20b-21a.

## 8- EL-CEZRÛ'L- ES'ÂM

Eserde hüsûn ve kubûh terimlerinin anlamları açıklanmakta, bunların mutlak ve zâti değerler olup olmadığı ve akılla bilinip bilinemeyeceği tartışılmaktadır. Hatip-zâde, bu risâlede hüsûn ve kubûh aklî olduğunu savunan Hoca-zâde'ye cevap vermek üzere *Hâşiye 'alâ Muğâlatâtî'l-Cezri'l-Es'âm* adıyla bir risâle kaleme almıştır.<sup>203</sup> Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyuddin Efendi, nr. 2122; Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 2200) , Süleymaniye Ktp.,Esad Efendi, nr. 1143, vr. 89b-91a; Şehid Ali Paşa., nr. 2830; Hâlet Efendi., nr. 802, vr. 52b-56b.

## 9- ŞERHU'L-İZZÎ FÎ'T-TASRÎF

İzzeddîn ez- Zencânî'nin sarf konusundaki eserinin şerhidir.<sup>204</sup> Konusu Arapça gramer'dir. Tokat Zile İlçe Halk Kütüphanesinde bir nüshası bulunmaktadır. nr. 60 Zile 372 / 2, vr. 20b-85a, nesih kırmasıdır. Asıl metnin üzeri kırmızı, sırtı kurt yenikli, kahverengi meşin kurt yenikli, yıpranmış mukavva ciltli, yaprakları lekeli, kurt yenikli, şirazesi bozuk, bazı yaprakları sırt kısmından tamir edilmiş. Son altı yaprağın yazı özellikleri ve yazı ölçüsü farklıdır. Sonu eksik bırakılmıştır. Süleymaniye Ktp., Antalya-Tekelioğlu, nr. 628; Antalya Tekelioğlu İl Halk Kütüphanesi, nr. 07 Tekeli 628 / 1, vr. 1b-55b, nesihtir.<sup>205</sup>

<sup>202</sup> S. Köse, s.209.

<sup>203</sup> S. Köse, s.209.

<sup>204</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, a.g.e., XI , 433; Kehhâle, a.g.e., XI, s. 290-291.

<sup>205</sup> TÜYATOK 07/V. 3767, Keşf II. 1139, Esma II. 433.



## 10- MUKADDEMÂT SEB'FÎ MÂ'RİFETİ KAVS-İ KUZAH

Işığın kırılmasından, gökkuşağı ve özelliklerinden bahseden bir risâledir.<sup>206</sup> Fâtih'in vefâtıyla II. Murad'a sunulan *Risâle-i Mir'âtiyye* (optik)'den sonra Hoca-zâde'nin *Mukaddemât Seb' fi Ma'rifeti Kavs-i Kuzah'ı* (optik), aynı konuyla ilgili Hüsameddin Tokadî'nin (ö:1450) *Risâle fi Beyân-i Kavs-i Kuzah'ı* da hatırlanmalıdır.

## 11- ŞERHU'R-REYHÂNİYYE

Hoca-zâde'ye nisbet edilen eserin isminden başka yeterli bir bilgiye ulaşamadık.<sup>207</sup>

## 12- AKVÂLÜ'L-İLAHİYYE İLÂ MUSA (A.S.)

Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesinde bulunmaktadır. Müsevîlik hakkındadır. Arapçadır. Nr. 05 Ba 441 / 3, vr. 78b-86a. Yazı şekli Nestalik'tir. Sırtı harap siyah meşin, desenli kâğıt kaplı, mıklebi kırmızı meşin cilt içindedir. Söz başları kırmızı mürekkeple yazılıdır.

## 13- ER-REDDÜ ALÂ HÂŞİYETİ HİDÂYETİ'L-HİKME

Milli Kütüphane Başkanlığı Yazmalar Koleksiyonunda bulunmaktadır. Müstensihî Cafer b. Hacı Ali'dir. Arapçadır ve İslam felsefesiyle alakalıdır. Nr. 06 Mil Yz FB 28 / 2, vr. 64b-94b, talik yazıyladır. Cedvel yeşil, söz başları kırmızı mürekkepledir. Siyah meşin kafes şemseli bir cilt içerisindedir. Sayfa kenarlarında ve 94a'da şekiller vardır.

## 14-HÂŞİYE ALÂ ŞERHİ TELHÎSİ'L-MİFTÂH

Hatib el-Kazvînî'nin eserine Teftâzânî'nin yazdığı şerhin hâşiyesidir.<sup>208</sup> Süleymaniye Ktp., Antalya-Tekelioğlu, nr. 838. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu İl Halk Kütüphanesi (koleksiyonu)'ndedir. Arapçadır ve konusu da Edebi Kompozisyon (Retorik)'tir. nr. 07 Tekeli 838 / 1, vr.

<sup>206</sup> Süleymaniye Ktp. Muslihuddin Mustafa b. Yusuf b. Salih el-Bursevi Hoca-zâde, *Mukaddemât Seb' fi Ma'rifeti Kavsi Kuzah*, - Kılıç Ali Paşa – 001040, vr. 77-78. Talik yazıyladır.

<sup>207</sup> Kehhâle, a.g.e., XI, 291.

<sup>208</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, a.g.e., XI, 433.

1a-50a. Yazı türü Nestaliktir. Sırtı siyah meşin, şirazesı dağınık, kurt yenikli bir cilt içindedir. Derviş Efendi'nin mülkiyet kaydı vardır.

### 15- HÂŞİYE ALÂ ŞERHİ HİKMETİ'L-HİKME

Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesinde bulunmaktadır. Arapçadır. nr. 19 Hk 4118 / 2, vr. 53b-81a, Nesih kırmasıdır. Sırtı siyah bez şemseli kahverengi meşin cilt. Söz başları kırmızıdır.<sup>209</sup>

### 16- HÂŞİYE'ALÂ ŞERH-İ HİDÂYET'İL -HİKME Lİ-MEVLÂNA-ZÂDE (MOLLA-ZÂDE)

Tezimizin ana konusu olduğundan İkinci bölümde tercümesiyle birlikte geniş bir şekilde ele alınacaktır.<sup>210</sup>

### 17- HALLU'L-MUGLİTA'L-MÜSEMMAT Bİ'L-CEZRİ'L-ASAM

Muslihuddîn Mustafâ b. Yûsuf Hoca-zâde Bursevî (öl. 893/1488). *Hallu'l-Muglita'l-Müsemmat bi'l-Cezri'l-Asam*, nr. 45 Hk 2925 / 15, vr. 126a-128b arasındır.<sup>211</sup> Esad Efendi – 001143, 89-90 vr.; Şehid Ali Paşa -002830, 74 vr.

### 18- HÂŞİYE ALÂ'L-MUTAVVEL

Hoca-zâde Muslihuddîn Efendi'nindir. Konusu “Edebi Kompozisyon (Retorik)” dur. Arapçadır. Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi, nr. 42 Yu 4965(a), vr. 265, talik, siyah tam meşin şemseli cilt. Sonu noksandır. Kitabın başında “Hac” adı müellif isminden dolayı müellif ismi Hoca-zâde Muslihiddin Efendi'ye atfetmiştir. 1211 tarihli Abdül Cemil Efendi'nin vakıf kaydı vardır.<sup>212</sup>

### 19- TAKRİR AL- MİR'ÂT

Hoca-zâde'nin bir diğer eseridir. 639 sayfadır. İstanbul Bosnavî Mehmed Efendi Matbaası H. 1297'de basılmıştır ve meşin ciltlidir. Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecı-zâde 192 de bulunur. (297.501=927)

<sup>209</sup> TÜYATOK 01/1295.

<sup>210</sup> Süleymaniye Ktp. *Hâşıye ala Şerhi Hidayeti'l-Hikme li-Molla-zâde*, - Servili – 000187, vr.76-112.

<sup>211</sup> GAL, S., II: 322.

<sup>212</sup> Os. Mü. I/293.

## 20- RİSÂLE FÎ TAHKÎK ENNE KELÂMA'L- LÂHİ KADÎM

Süleymaniye Ktp., Esad Efendi 3782/10 numarada bulunmaktadır. 30-31 yapraktır ve talik yazıyladır.

## 21- HÂŞİYE 'ALÂ ŞARHİ'L-KISMEYİ'T-TABI'Î VA'L-İLÂHÎ

Süleymaniye Ktp., H Beşir Ağa (Eyüp) 103 numarada bulunmaktadır. 33 yapraktır ve talik yazıyladır. Bir diğçer nüshası ise yine Süleymaniye Ktp., Yozgat 700/2 numarada kayıtlıdır. 31b-70-b yk. Talik kırmasıdır. Ayrıca *Hâşiyeye Ala Şerhi Kısmeyi't-Tabii ve'l-İlahi Mine'l-Hidaye* olarakta geçmektedir. Süleymaniye Ktp. Hâşiyeye ala Şerhi Kısmeyi't-Tabii ve'l-İlahi Mine'l-Hidaye / Muslihuddin Mustafa b. Yusuf b. Salih el-Bursevi Hoca-zâde, Yozgat – 000700, 31-70 vr. Talik yazıyladır.

## 22- RİSÂLE FÎ BEYÂNİ İTTİHÂDİ'L-'ARAZ İL-ÂMM MAA'L MAHİYYATI FÎ'L VUCÛD

Süleymaniye Ktp., Crh.2119/16 numarada bulunmaktadır. Talik kırmasıdır.

## 23- HÂŞİYE ALÂ ŞERHİ'T TENKÎH Lİ-TEFTAZÂNÎ FÎ-USÛL

Ömer Rıza Kehhâle Hoca-zâde'nin bu eserini *Mu'cemu'l-Müellifin* adlı eserinde bildirmektedir.<sup>213</sup>

## 24- ŞERHU METNİ TAVÂLİ'

Bursalı Muhammed Tahir Osmanlı Müellifleri adlı eserinde Hoca-zâde'nin bu eserinden bahsetmektedir.<sup>214</sup>

## 25- TA'LİKÂ ALE'L-MEVAKİF

Süleymaniye Ktp. nesinde / *Ta'likâ ale'l-Mevakif*, Muslihuddin Mustafa b. Yusuf b. Salih el-Bursevi Hoca-zâde, - Carullah – 001341, 7 vr.

<sup>213</sup> Ömer Rıza Kehhâle, XI, 290-291.

<sup>214</sup> Osmanlı Müellifleri, I, 294.

## 26- TA'LİKA ALA ŞERHİ'L-MEVAKİF Fİ BAHSİ'L-CİHAT

Süleymaniye Ktp. *Ta'lika ala Şerhi'l-Mevakif fi Bahsi'l-Cihat* / Muslihuddin Mustafa b. Yusuf b. Salih el-Bursevi Hoca-zâde, - Halet Efendi,000802, talik yazıyladır.

## İKİNCİ BÖLÜM

### HÂŞİYE'NİN TERCÜMESİ

## I- HAŞİYE'NİN GENEL TANITIMI

Esiruddîn Mufaddal b. Ömer el-Ebherî (öl: 1265) 'nin İbn Sina'nın *İşârât* ve *Necât*'ını örnek alan, saf felsefî eser türüne örnek verilebilecek önemli metinlerden biri olan ve eski fizik üzerine yazmış olduğu *Hidâyetü'l-Hikme* adlı eserinde Mevlânâ-zâde Ahmet b. Mahmud el-Herevî el-Harziyânî'nin yazdığı şerhe ( Laleli Ktp. 2537- 2540) Hoca-zâde'nin hâşiyesidir.<sup>215</sup> Bu Hâşiye'nin bir nüshası Viyana kütüphanesinde (1445) bulunmaktadır.<sup>216</sup> *Hâşiye 'Alâ Şerh-i Hidâyeti'l -Hikme Li-Mevlânâ-zâde* Hoca-zâde'nin ölümü üzerine yarım kalmış ve 1509 tarihinde, Mahmûd el- Muğlavî tarafından tamamlanmıştır.<sup>217</sup>

İmkân, kıdem ve atom gibi hususlarda Hoca-zâde temelde İbn Sinâ ekolünün bir takipçisi olarak hareket etmektedir. İmkân konusuna önem vermiş ve bazı mümkün türlerine değinmiştir. Onun tartıştığı bir diğer önemli konu heyûlânın durumudur. Ayrıca cüz'ü lâ yetecezzâ'nın var olup olmadığı tartışmasında da olumsuz tavır takınanlar arasındadır. O, atom yani maddenin son tahlilde hiç parçalanmayan temel çekirdeklere sahip olduğu fikrini reddeder. Hoca-zâde'nin bıkmadan usanmadan anlattığı bir diğer konu da geometrinin bazı temel postulaları, sözgelimi üçgenin durumu ve doğrusal çizgilerin sonsuza kadar devam edip edemeyeceği hususudur. Ayrıca ayın çevresindeki hâle, ışığın yansımaları vs. optik konular da onun değindiği meseleler arasında yer alır.

---

<sup>215</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, a.g.e., XI, 433; ayrıca bkz. Keşf. II, 2028; Hoca-zâde Mustafâ b. Yûsuf Bursavî, *Hâşiye alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme*, nr. 42 Kon 216 / 2, vr. 14b-55a arası, Molla-zâde'nin şerhine yapılan hâşiyedir. Zahriyede Yakub b. Abdünnebi'nin mülkiyet kaydı ve basılı zat mührü vardır. Keşf. II, 2029.

<sup>216</sup> A.Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Maarif Matbaası, İstanbul 1943, s.39.

<sup>217</sup> Keşf. II, 2029 .

**TÜRKİYE KÜTÜPHANELERİNDEKİ YAZMA NÜSHALARI**<sup>218</sup>

1- Süleymaniye Ktp., Laleli, nr.2539/2, vr. 71-103. *Şarh Hidâyat al-Hikma*. Talik yazıyladır.

2- Süleymaniye Ktp., Laleli, nr.2211, vr. 260-289. *Hâşiye 'alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme li-Mevlânâ-zâde*.

3-Süleymaniye Ktp., Halet Ef., nr.536/2, vr. 85-130. *Hâşiya 'alâ Şarh Mevlânâ-zâda li'l-Hikma*. Talik, meşin ciltlidir.

4-Süleymaniye Ktp., H.Hüsnü Paşa, nr. 1233, vr. 1-36. *Hâşiya 'alâ Şarh Molla-zâde*. Nesih Kırması, meşin ciltlidir.

5- Süleymaniye Ktp., Crh. ,nr. 1326, vr. Vr.89. *Şerh-u Hidâyeti'l-Hikme*.

6- Süleymaniye Ktp., Crh. nr. 1324, vr. 73. *Hâşiye alâ Şerhi Hidâyet il-Hikme*. Nesih yazıyladır.

7- Süleymaniye Ktp., Kara Çelebizade, nr. 247/1, vr. 1-27. *Hâşiya'alâ Şarh Hidâyat al-Hikma*. Talik yazıyla ve mukavva ciltlidir.

8- Süleymaniye Ktp., Servili, nr.187/2, vr. 76-112. *Hâşiya 'alâ Şarh Hidâyat al-Hikma*. Talik yazıyla, meşin ciltlidir.

9- Süleymaniye Ktp., Yozgat, nr. 719/1, vr. 1-34. *Hâşiya 'alâ Şarh Hidâyat al-Hikma*. Talik yazıyla ve mukavva ciltlidir.

10- Süleymaniye Ktp., Yozgat nr. 720/3, vr. 88b.-134b. *Hâşiya 'alâ Şarh Hidâyat al-Hikma*. Talik yazıyla, mukavva cilttir.

11- Süleymaniye Ktp., Yozgat, nr. 721/2, vr. 65b.-89a. *Hâşiya 'alâ Şarh Hidâyat al-Hikma*. Talik yazıyla ve mukavva ciltlidir.

12- Süleymaniye Ktp., Yozgat, nr. 863/3, vr. 53-101. *Hâşiya 'alâ Şarh Hidâyat*

---

<sup>218</sup> T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Kütüphane Başkanlığı, Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu <http://www.yazmalar.org>, Katolog Tarama Bölümü, (22 Aralık 2005).

*al-Hikma li-Mollâ-zâde*. Talik yazıyla, mukavva ciltlidir.

13- Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. K.4847, vr. 38. *Hâşiya 'alâ Şarh Hidâyat al-Hikma*. Talik yazıyla, mukavva ciltlidir.

14-Süleymaniye Ktp., nr. Carullah, vr.28; Carullah – 001286, 28 vr.; yayın tarihi 924 /1518, - Carullah – 001324, 73 vr.; yayın tarihi 889 /1484, - Carullah, 001326, 89 vr. *Hâşiye 'alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme li-Mevlânâ-zâde*.

15-Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., nr. 216. *Hâşiye 'alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme li-Mevlânâ-zâde*.

16- Beyazıt Devlet Ktp., nr. 3999. *Hâşiye 'alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme li-Mevlânâ-zâde*.

17- *Hâşiye 'alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme li-Mevlânâ-zâde*. Beyazıt Devlet Ktp., nr. Beyazıt, vr. 29.

18- Köprülü Ktp., Mehmed Âsım, nr. 269. *Hâşiye 'alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme li-Mevlânâ-zâde*.

19- Nuruosmaniye Ktp., vr. 1c.( 38b-66byp). *Hâşiye 'alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme li-Mevlânâ-zâde*.

20- Köprülü Ktp., nr. Mehmed Asım Bey, vr. 97-144. *Hâşiyet-ü Hoca-zâde 'ala Şerhi Mevlana-zâde 'alâ Hidâyetü'l-Hikme*.

21- Amasya Beyazıt İl Halk Ktp., Yazma (t.y), vr. 73b-102a. *Hâşiye 'ala Şerhi Hidâyet'il-Hikme*.

22- Adana İl Halk Ktp., nr. 1516, vr. 1b-37a. *Hâşiye 'ala Şerhi Hidâyet'il-Hikme*. Sırtı kahverengi meşin, basit bir cilt içindedir. Söz başları kırmızıyladır. Halil b. Yusuf'un mülkiyet kaydı vardır. Esirüddin el-Ebherî'nin *Hidâyetü'l-Hikme*' sine el-Meybudî'nin yazdığı şerhe hâşiyedir.<sup>219</sup>

23- Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp., vr. 53. *Hâşiye'i Hoca-zâde 'alâ Mevlana-zâde*.

<sup>219</sup> Keşf. İl. 2029., Os. Mü. I. 293., Esmâ. II. 433. f.



24- Bursa İl Halk Ktp., nr. Haraççı 1211/3. *Hâşiye Hidâyat el-Hikme*.

25- Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., nr. Antalya- Tekelioğlu, 07 Tekeli 764/ 2 . *Hâşiye alâ Hidâyeti'l-Hikme*. Muslihiddin Mustafa b.Yusuf el-Bursevî, vr. 98b-140b. (Sırtı koyu lacivert renkte kâğıtla onarılmış, kahverengi meşin, salbek şemseli, zencirekli, güve yenikli bir cilt içindedir. Söz başları kırmızı mürekkeple belirlenmiştir.<sup>220</sup>

26- Kütahya Vahitpaşa İl Halk Ktp. , nr. 43 Va 1522, vr. 28. *Hâşiye alâ Hidâyeti'l-Hikme*. Sırtı meşin miklebli mukavva ciltlidir. 1a'da Fettah-zade Ömer Lütfi'ye ait vakıf kaydı vardır. Kâdı Mir şerhine hâşiyedir.<sup>221</sup>

27- Kütahya Vahitpaşa İl Halk Ktp., nr. 43 Va 1518 / 3, vr. 103b-142a. *Hâşiye alâ Hidâyeti'l-Hikme*. Söz başları kırmızıdır, ciltsizdir. Molla Bey kitaplarındandır. Kâdı Mir şerhine hâşiyedir.<sup>222</sup>

28- Konya Bölge Yazma Eserler Ktp. nr. 15 Hk 404 / 2, vr. 53a-80a. *Hâşiye alâ Hidâyeti'l-Hikme*. Kenarları meşin, ebru kâğıt kaplı, miklebli, mukavva bir cilt içerisindedir. Sonu noksandır.<sup>223</sup>

29- Milli Kütüphane Başkanlığı, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, nr. 06 Hk 2113, vr. 40, *Hâşiye alâ Hidâyeti'l-Hikme*. Yıldız şemseli zencirekli miklebli siyah meşin kaplı cilt. Sözleri (kavluhu) kırmızıdır. Kenarlar yer yer hâşiyelidir.<sup>224</sup>

30- Diyarbakır İl Halk Ktp. , nr. 21 Hk 758 / 3 , vr. 65b-88b. *Hâşiye alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme*, kırma nesih, gırı rengi mukavva sırtı ve üst köşesi meşindir. Söz başları kırmızı çizgilidir.<sup>225</sup>

31- Diyarbakır İl Halk Ktp. nr. 21 Hk 759 / 2. vr. 42b-69a, talik yazıyladır. *Hâşiye alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme*. Kâl ve kavluhu kelimeleri kırmızı, çaharkuşe,

---

220 "Yazma Kitap Sanatları Sözlüğü" için Mine Esiner Özen'in hazırladığı sözlüğe bakılabilir. <http://www.konya.gov.tr/byek/sozluk/sozluk.htm>, (17 Nisan 2006).

<sup>221</sup> Keşf. C. II. 2029.

<sup>222</sup> Keşf. C. II. 2029.

<sup>223</sup> TÜYATOK. 07/III. 2386; Top. A. Yaz. III. 653.

<sup>224</sup> TÜYATOK. 07. Tek. 2386.

<sup>225</sup> TÜYATOK 07 Tekeli 2386.

kahverengi meşin, ebru kağıt kaplı, sırtı harap, şirazesı kısmen dağınık mukavva cilttir.<sup>226</sup>

32- Konya Bölge Yazma Eserler Ktp. nr. 32 Ulu 190. vr. 30, talik yazılıdır. *Hâşiye alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme*. Sırtı ve sertabı kahverengi meşin, kapakları krem rengi kâğıt kaplı, mıklebi düşmüş bir cilt içerisindeyir. Diğer nüshalar: 32 H. K. 1931 (37 yk. ); 32 Yalvaç 72/4; 32 H. K. 1764/3 (194b-221a).<sup>227</sup>

33- Milli Kütüphane Başkanlığı, Çankırı İl Halk Ktp. nr. 18 Hk 571 / 2. Talik yazılıdır. vr. 94b-144b, Hâşiye alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme .<sup>228</sup>

34- Manisa İl Halk Ktp. nr. 45 Hk 5839 / 1, vr. 1a-50b. Talik yazılıdır. *Hâşiye alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme*. Mıkleb ve zencirekli, vişne renkli meşin ciltliyir. Söz başları ve cetveller kırmızı. Serlevha müzehhebdir. İlk 4 sayfanın cetvelleri altın yaldızlıdır.<sup>229</sup>

35- Milli Kütüphane Başkanlığı, Eskişehir İl Halk Ktb. Nr. 26 Hk 585.<sup>230</sup>

36- Manisa İl Halk Ktp. nr. 45 Hk 6494 / 3, vr. 145b-183a, talik, *Hâşiye alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme*. Mıklebli ebru mukavva çaharkuşe kahverengi meşin söz başları kırmızı.<sup>231</sup>

37- Kütahya Vahitpaşa İl Halk Ktp. nr. 43 Va 1774 / 2, vr. 82b-105b. Talik yazılıdır. *Hâşiye alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme*. Kenarları meşin mıklebli mukavva cilttir.<sup>232</sup>

38- Amasya Beyazıt İl Halk Ktp. nr. 05 Ba 543 / 2, vr. 73b-102a, talik. *Hâşiye alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme*. Çaharkuşe, kahverengi megin, adi kâğıt kaplı cilt içindedir. Sayfa kenarları yer yer açıklamalıdır. Esirüddîn el-Ebherî'nin "Hidâyetü'l-Hikme" sine, Kadı Mir Hüseyin b. Muin eddin el-Meybudî'nin şerhine hâşiyedir.<sup>233</sup>

<sup>226</sup> Keşf. II. 2029, Os. Mü. I. 293; TÜYATOK 07 Tekeli 2386.

<sup>227</sup> TÜYATOK. 01/1. 295.

<sup>228</sup> TÜYATOK. 05/I. 502-503; Kahhâle. XII. 291.

<sup>229</sup> TÜUAYOK 01/1. 295.

<sup>230</sup> TÜYATOK. 18. 64.

<sup>231</sup> TÜYATOK 01/1 295.

<sup>232</sup> Keşf. II. 2029.

<sup>233</sup> TÜYATOK. 01/L 295.

39- Amasya Beyazıt İl Halk Ktp. nr. 05 Ba 1702 / 4, vr. 36b-56b, talik, *Hâşiye alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme*. Arapça hattıyla, Vezirköprü'de yazılmıştır. Sırtı kopuk, harap, ebru kâğıt kaplı cilt içindedir. Kelimeleri kırmızı mürekkeple yazılıdır.

40- Manisa İl Halk Ktp. nr. 45 Hk 6601 / 2, vr. 76b-110a, talik, *Hâşiye alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme*. Çaharkuşe bordo meşin ebru kağıt kaplı mukavva cilttir. Sonda iki yaprakta nakiller var.<sup>234</sup>

41- Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp. nr. 19 Hk 4105 / 1, vr. 1b-57a, nesih-talik yazıyladır. Sırtı siyah bez üstü pembe kağıt kaplı mukavva cilt. Söz başları kırmızıdır.<sup>235</sup>

42- Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp. nr. 19 Hk 1118 / 1, vr. 1b-33b, nesih kırmasıdır. *Hâşiye alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme*. Çaharkuşe kahverengi yıpranmış meşin üstü aşınmış ebru kağıt kaplı miklebli mukavva cilt. Söz başları kırmızıdır.<sup>236</sup>

43- Konya Karatay Yusufâğa Ktp. nr. 42 Yu 115 / 12, vr. 167b-198a, nesih. *Hâşiye alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme*, orta şemseli, salbekli, kenar zencirekli, cetvelli, şirazeli, miklebli, kestane renkli meşin bir cilt. Kenarlarda düzeltme ve açıklamalar var. Esirüddîn Ebheri'nin "Hidâyet al-Hikme" adlı serine Mevlânâ-zâde Halhalî'nin yazdığı şerhe hâşiyedir.

44- Manisa İl Halk Ktp. nr. 45 Hk 2038 / 1, vr. 1b-41b, talik yazıyladır. *Hâşiye alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme*. Miklebli, desenli kağıt kaplı, sırtı ve sertabı bordo meşin mukavva ciltlidir. Söz başları kırmızıdır.<sup>237</sup>

45- Manisa İl Halk Ktp. nr. 45 Hk 5371 / 2, vr. 98b-136b, talik yazıyladır. *Hâşiye alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme*. Çaharkuşe bordo meşin, ebru kaplı mukavva ciltlidir. Söz başları kırmızıdır.<sup>238</sup>

46- Manisa İl Halk Kyp. Nr. 45 Hk 1673 / 3, vr. 107b-135b, nestalik yazıyladır. *Hâşiye alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme*. Çaharkuşe vişnerengi meşin, miklebli,

---

<sup>234</sup> TÛYATOK 01/I. 295.

<sup>235</sup> TÛYATOK 01/I. 295.

<sup>236</sup> TÛYATOK 01/I. 295.

<sup>237</sup> TÛYATOK 05/I. 502-503.

<sup>238</sup> TÛYATOK 05/I. 502-503.

desenli kağıt kaplı bir cilt içindedir. "Kâle" sözcükleri kırmızıdır. Sayfa kenarları kısmen hâşiyelidir.<sup>239</sup>

47- Manisa İl Halk Ktp. nr. 45 Hk 1676 / 2, vr. 90b-133a, nestalik. *Hâşiye alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme*. Mıklebli, şemseli, zencirekli, şirazesı bozuktur. Çaharkuşe vişnerengi meşin bir cildi vardır. Söz başları ve sayfa cetvelleri kırmızı, sayfaları nem lekeli, çok az hâşiyelidir.<sup>240</sup>

48- Manisa İl Halk Ktp. nr. 45 Hk 1677 / 1, vr. 1b-6a, nestalik, sırtı ve sertabı vişnerengi meşin, mıklebli, ebru kağıt kaplı bir cilt içindedir. Söz başları kırmızıdır. Eserin sonu eksiktir.<sup>241</sup>

49- Manisa İl Halk Ktp. nr. 45 Hk 1679 / 2, vr. 72b-97a, talik kırması, şemseli, zencirekli, köşebentli, kahverengi yıpranmış meşin bir cildi vardır. Söz başları ve keşideler kırmızıdır.<sup>242</sup>

50- Manisa İl Halk Ktp. nr. 45 Hk 1680 / 1, vr. I+1b-26b, nestalik, sırtı, sertabı ve sağ kapak ön kenarı vişnerengi meşin, üstü desenli kağıt kaplı, mıklebli, mukavva bir cildi vardır. Söz başları kırmızıdır. 1a'da Hafız Ahmed'in mülkiyet kaydı, 1b'de Abdü'l-vahâb ile Ahmed'in mülkiyet kaydı ve Osmanağa-zâde Hüseyin b. Ahmed'in 1223 h. tarihli vakıf kaydı ile vakıf mührü vardır.<sup>243</sup>

51- Konya Bölge Yazma Eserler Ktp. nr. 42 Kon 216 / 1, vr. 1b-12a, talik yazıyla, çaharkuşe meşin, ebru kağıt kaplı mıklebli cilt, (kavluhu) sözcükleri ve keşideleri kırmızıdır. Zahriyede nahivden fi'l-i maziye dair Türkçe bir açıklama vardır. Mir Hüseyin Meybudî'nin şerhine hâşiyedir. Zahriyede Seyyed Mehmed b. Yakub'un mülkiyet kaydı vardır.<sup>244</sup>

52- Konya Bölge Yazma Eserler Ktp. nr. 42 Kon 216 / 2, vr. 14b-55a, talik yazıyla, çaharkuşe meşin, ebru kağıt kaplı mıklebli cilt, (kale) sözcükleri ve keşideleri

---

<sup>239</sup> TÛYATOK 05/I. 502-503.

<sup>240</sup> TÛYATOK 05/I. 502-503.

<sup>241</sup> TÛYATOK 05/I. 502-503.

<sup>242</sup> TÛYATOK 05/I. 502-503.

<sup>243</sup> TÛYATOK 05/I. 502-503.

<sup>244</sup> Keşf. II. 2029, Os. Mü. I. 298.

kırmızıyıldır. Molla zade'nin şerhine yapılan hâşiyedir. Zahriyede Yakub b. Abdünnebi'nin mülkiyet kaydı ve basılı zat mührü vardır.<sup>245</sup>

53- Manisa İl Halk Ktp. nr. 45 Hk 1733, vr. I+35+1, talik yazıyla, sırtı ve uzun kenarları vişnerengi meşin, üzeri ebru kağıt kaplı, mukavva bir cildi vardır. Söz başları kırmızıdır, yer yer hâşiyelidir, yapraklar nem lekelidir. Başta bir yaprakta Hüseyin Hacı İbn Ahmed'e ait vakıf mührü, dışarıya çıkarmamak kaydıyla Muradiye Kütüphanesi Osman Ağa Dede Hacı Hasan Ağa b. Hacı Hasan Ağa b. Hacı Ahmed Ağa'ya ait 1223 (1808) tarihli vakıf vardır.<sup>246</sup>

54- Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, nr. 37 Hk 723 / 1, vr. 1b-26b, nestalil yazıyıldır. *Şerh'u Hidâyeti'l-Hikme*. Hoca-zâde Mustafâ b. Yûsuf el-Bursevî. Çaharkuşe meşin, mıklebi kopuk ebru cild. Kenarlar açıklamalıdır. (Kale-ekulu) sözcükleri ile cedveller kırmızıyıldır. Esirüddin Ebherî'nin Hidaye'sinin şerhidir. Zahriyede iki nakil vardır. Zahriyede Abdurrahman b. Abdurrahman'ın mülkiyet kaydı ve Abdülbaki-zâde Hacı Ahmed Ağa'nın 1243 (1827-28) tarihli vakıf kaydı vardır.

55- Ankara Cebeci İlçe Halk Kütüphanesi, nr. 06 Ceb 586 / 2, vr. 97b-129b, talik yazıyıldır. *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme*. Çaharkuşe meşin, mıklebli soluk ebru cilttir. (Kale) ve (ekulu) sözcükleriyle keşideleri kırmızı, kenarlar açıklamalı. Dibacesi yoktur.<sup>247</sup>

56- Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, nr. 06 Hk 2113, vr. 40, talik yazıyla, yıldız şemseli zencirekli mıklebli siyah meşin kaplı cilt. (kavlulu) sözleri kırmızıdır. Kenarlar yer yer hâşiyelidir.<sup>248</sup>

57- Burdur İl Halk Kütüphanesi, nr. 15 Hk 404 / 2, vr. 53a-80a, binukat talik yazıyla, kenarları meşin, ebru kâğıt kaplı, mıklebli, mukavva bir cilt içerisindedir. Sonu noksandır.<sup>249</sup>

58- Milli Kütüphane Başkanlığı, Milli Kütüphane Başkanlığı Yazmalar Koleksiyonu, nr. 06 Mil Yz FB 28 / 2, vr. 64b-94b, talik yazıyıldır.

<sup>245</sup> Keşf. II. 2029.

<sup>246</sup> TÜYATOK 05/I. 502-503.

<sup>247</sup> Keşf. II. 2029.

<sup>248</sup> TÜYATOK. 07. Tek. 2386.

<sup>249</sup> TÜYATOK. 07/III. 2386; Top. A. Yaz. III. 653.

59- *Hâşiye alâ Şerhi'l-Hidâye* adıyla geçmektedir. Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 45 Hk 1734 / 1, vr. 1b-27b, talik kırması, çaharkuşe bordo meşin, deffeler kahverengi meşin kaplı; köşebentli, zencirek ve şemseli, mıklebli mukavva ciltlidir.<sup>250</sup>

60- Milli Kütüphane Başkanlığı Yazmalar Koleksiyonu, Hoca-zâde Mustafâ b. Yûsuf Bursavî (öl. 893/1488), *er-Reddü alâ Hâşiyeti Hidâyeti'l-Hikme*, nr. 06 Mil Yz FB 28 / 2, vr. 64b-94b arasındır.

61- Eser *er-Reddü alâ Hâşiyeti Hidâyeti'l-Hikme* olarak geçmektedir. Hoca-zâde Mustafâ b. Yûsuf Bursavî, Milli Kütüphane Başkanlığı Yazmalar Koleksiyonu, nr. 06 Mil Yz FB 28 / 2, vr. 64b-94b arasındır.

---

<sup>250</sup> TÜYATOK 05/I:502-503.

## II. HAŞİYE'NİN TERCÜMESİ

VARAK: 89<sup>251</sup>

### ﴿ Hoca-zâde'nin Hikmet Metni Üzerine Düştüğü Notlar ﴾

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ، وَ بِهٖ نَسْتَعِیْنِ

**Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla;**

**Sadece ondan yardım isteriz.**

Şârihin “**Hikmet...**” sözü için derim ki;

Herhangi bir kayıt içermeden geçen ve öğrenci nezdinde hem ilahî hem de tabî ilim anlamına gelen “el-‘ilm” ıstılâhı tamamen vuzuha kavuşsun ve onun zihninde gerekli bilinç hâsıl olsun diye, hikmeti konusu bakımından taksim etmeye

<sup>251</sup> Hâşiyenin çevirisinde müellif nüshasına ulaşamadığı için Hoca-zâde'nin vefatına (893) en yakın yazma nüshaları tercih edilmiştir. Süleymaniye Kütüphanesindeki şu nüshalara yazım tarihleri de göz önüne alınarak özellikle tercih edilmiştir: Carullah-1326, 89 vr. Y.Trh.889/1484; Carullah-1286/1, 28 vr.; Laleli-2539, 71-105 vr.Y.Trh. H.880; Halet Efendi-536/2, 85-130 vr., Y.Trh.H.884; Yozgat-719, 34 vr.; Servili-187,76-112 vr.; Karaçelebizade-247, 27 vr.; Yozgat-720, 88-134 vr. Y.Trh. H.887; Yozgat-721, 65-89 vr. Y.Trh. H.891; Yozgat 863/3, 53-101 vr. Y.Trh. H.898. Hoca-zâde'nin 893/1488 de vefâtını hatırlarsak Hoca-zâ'nin vefatından önce yazılmış bu nüshaları seçmemizin de önemi anlaşılmış olur. Yine Carullah bölümü 1324 numara da ( Müellif Hattı) ibaresi varsa da yazmanın sonunda bulunan yazma tarihi (H.924/1518) Hoca-zâde'nin müellif hattı olmasını imkansız kılmaktadır. Süleymaniye Ktp.sindeki Hoca-zâde'nin hâşiyesinin yazma nüshalarının hiçbirinde (Bi hattı şerîf) veya (Müellif hattı) ibaresine ya da Hoca-zâde'nin el yazısı veya müellif nüshası olduğuna dair bir işaret yoktur. Bununla beraber "Yozgat 720" numaralı nüsha esas alındı. Tarihî bir elyazması çevrilirken takip edilen umumî ilkelerden bir kısmına aynen uyduk: 1. Metinde hiç olmayan ama konmasını gerekli saydığımız ifadeler için köşeli parantez [...] kullanma. 2. Metindeki terimi metin içinde ayrıntılı çevirme gereği duyulduğunda normal parantez kullanıp iki nokta ile giriş (:.. ) yapma. 3. Uzun bir açıklama gerektiğinde dipnot koyma. 4. Metin kenarına düşülen satır arası vs. bir açıklama varsa ve belirtilmesi uygun görülürse dipnotta belirtme.

başladı. Tarifi taksimden önce yapmak uygun olduğu için kısımları tek tek belirtmeden önce tarifi içeren bir söz söyledi.

Şârihin “**Bir ilim ki bahseder ...**” sözüne gelince;

Araştırma (:bahs), yüklemeleri (:mahmulleri) belirli konulara (:mevzûlara) isnat etmek demektir. İlmin bir şeyi araştırmasının anlamı, bizzât araştırmanın bu ilim içinde gerçekleşmesi demektir. Zira ilmin bizzât kendisi, araştırmadır.

Şârihin “**Hâriçte var olanların hâllerinden...**” sözüne gelince;

Bu kayıtle, hâricen<sup>252</sup> var olmayan şeylerin durum ve hâllerini de araştıran mantık gibi ilimlerden kaçınmış oldu. Zira mantık, hâriçte aslâ var olmayan ikincil kavram ve soyutlamaların (:tâlî ma’kullerin) durum ve hâllerini araştırabilir. Şârih özellikle çoğul sıgası kullandı; çünkü hikmet ilminin konusu, haricî mevcut diye tanımlanacak tek bir şeyden ibaret değildir. Aksi takdirde kendi nevine özgü birçok durumu araştırması mümkün olmazdı. Çünkü çeşitli nevilerin hâlleri, bizzât neviler vesilesiyle hâricî varlık kavramına arz edilmiş olur. O zaman kendi başına arz edilmiş olmaz; daha dar ve hususi bir terim aracılığıyla arz edilmiş olur.

Şârihin “**Nasılsa o durum üzere...**” ifadesine gelince;

Bu ifade “bahseder” sözüne taalluk eder.<sup>253</sup> Şunu demek istiyor; dış varlıkların hal ve durumları, ne şekilde iseler aynen öyle hamledilirler.

Şârih “**Nefsu'l-emr'de ...**” dedi;

Buradaki ihtiraz kaydıyla, vazı’ ve itibar bakımından mülâhaza etmemeyi vurguladı; varlıkların durumunu nefsu'l-emr'de nasılsa öyle değil de başka türlü araştıran ilimleri tarif dışına attı. Arapçayla ilgili ilimler meselâ; çünkü bunlar lafızları, mebnîlik, mu’reblik, munsariflik ve gayr-i munsariflik gibi vâzın itibarına göre incelerler. Tabii bu durum, bunların mevzûunun haricen mevcut olduğunu savunanlara göredir. O hâlde varlığın kendinde zorunlu oluşu (: vucûb) öncesizlik

<sup>252</sup> Metinde geçen “hâric” ıstılahı dış dünyayı temsil eder ve birçok kitapta fi’l-hâric şeklinde de kullanılır. Maksat, duyumsanabilen varlıklar âlemidir. Bu ıstılahın zıddı, “zihn”dir -ki bazen fi’z-zihn diye geçer; maksat kavram vs. gibi soyut şeylerdir. Bu durumda somut dünyada var olmayan farazî şeyler, “fi’z-zihn” mevcudattan sayılırlar.

<sup>253</sup> Yani, gramer ve anlam bakımından buradaki alâ harf-i cerrini ve mecrurunu “bâhisen” kelimesiyle ilgili kılmak gerekir



(: kıdem), sonradan yaratılmışlık (:hudûs) gibi yüklemeleri (:mahmûlleri) tamamen itibârî olan küllî şeyleri ele alan bahislerin de buradan çıkarıldığı itirazı varid olmaz. Çünkü hâricî varlıklar için ölçü, herhangi bir vaz' ve itibar düşünülmezsizin baki kalmalarıdır.<sup>254</sup> Ama arapçayla ilgili [ilimlerde] ele aldığımız lafızlar böyle değildir; bunların ölçüsü, vazı'larına bakılmasıdır. “Arapçayla ilgili [ilimlerde] kullanılan önermeler, -nefsu'l-emr'de mutabık olmadığı için- geçersiz (:kâzib; çelişik) de değildir” denemez. Çünkü kavramın şemsiyesi (: mâsadak), vaz'ı ve itibardan dolayı değil nefsu'l-emr'den dolayı hükme mutabıktır. Zira biz vazı'dan sarfınazar ediyor; “çelişki, o önermelerin nefsu'l-emr'de de böyle olduğu tarzında bir hüküm verilirse lâzım gelir” diyoruz. Ancak nefsu'l-emr'de böyle değildirler. Çünkü onlar hakkında meselâ “vâzın vaz'edişine göre bazı lafızlar mu'reb bazıları ise mebnidir” diye hüküm yürütülmektedir.

Bu hüküm nefsu'l-emr'e mutabıktır; o hâlde kâzib olamaz. Bu durumda “nefsu'l-emr'de nasılsa öyle” ifadesinden ötürü o ilimlerin tariften çıkarılıp atılmaması gerekir denemez. Çünkü biz “nefsu'l-emr'de nasılsa öyle” ifadesinin, “hâricî varlıkların durumlarının, -herhangi bir vazı ve itibar düşünülmezsizin- nasılsa aynen öyle araştırılmaları” anlamına geldiğini söylüyoruz. İyi düşün!

Şârihin “**Beşerî güç miktarınca**” ifadesi;

Bu ifade, “nefsu'l-emr'de nasılsa öyle” diye kayıtlandıktan sonra “bahseder...” ifadesine taalluk eder. Bunun anlamı şudur; “haricî varlıkların hâlleri, nefsu'l-emr'de nasılsa o şekilde incelenecek” demek, ancak araştırmacının şahsî zannına göre ve gücü nisbetinde bu araştırma yürütülecek demektir.

O hâlde vâkıa mutabık olmayan bir hüküm zuhur ederse beis yok; hiç önemli değil. Maksat, tüm hâllerin somut duyularla hissedildiği şekliyle araştırılmayacağı hususuna dikkat çekmek de olabilir.

Şârihin “**Varlıkların hâlleri**” ifadesi;

İnsan gücünün reddedilmesi anlamında yorumlanamaz. Hatta araştırma yapılan şeyler, zâten beşerî gücün kapsama alanına giren hâllerdir. Böylece bu ifade, “nasılsa öyle” kaydı altına girmeksizin sadece “bahseder...” sözüne taalluk etmiş olur.

<sup>254</sup> Metinde geçen kelime “baqâ”dır.

Şârihin “**Varlık taksim olunur...**” sözüne gelince;

Burada “bizim tercihimiz ve kudretimiz dâhilinde olmayan varlık” ifadesiyle, varlığında da yokluğunda da bizim herhangi bir etkimizin olmadığı şeyleri kastetti. Çünkü göğün varlığı ve yuvarlak biçimde [kürevî] oluşu aslâ bizim tercihimizle ilgili değildir; üstelik biz göğün yok olmasını veya başka bir biçimde var olmasını istesek de buna güç yetiremeyiz. Yapılması gerekli olan ve olmayan hususlarda beşerin aldığı tedbir ve çareler buraya girmez; bizim kudret ve tercihimiz doğrultusunda bunların var edilmeleri de yok edilmeleri de mümkündür.

Öyleyse nazarî taksimın amacı, varlığı ve yokluğu insan eylemlerine bağlı olan şeylerin durumu hakkında kesin kanaatin hâsıl olmasıdır. Amelî bilginin amacı, sıradan bir kanaat ve görüşün hâsıl olması değil; insan eylemleriyle elde dileyebilecek bir şey hakkında kanaat ve görüşün hâsıl olmasıdır; ta ki o hususta en iyi olan kazanılsın. Amacı hakikat olan her eylem, iyiyi elde etme [arayışı] demektir.

Şârihin “**Çünkü onlar ya hâricen var olmaları bakımından incelenir...**” sözüne gelince;

Şunu bilmelisin ki bu ilim, tabiatı bakımından cismî maddeye gereksinim duymayan varlıkların durumlarından bahsetmektedir. Bunlar, kısım kısımdır. Bazıları zât (:cevher; töz) bazıları sıfattır. Zât'a misal vermek gerekirse, el-Ahad (:tek ve eşsiz) Hakk olanın zâtı, akılların ve ruhların zâtları gibi diyebiliriz. Sıfata misal vermek gerekirse teklik, çokluk, nedensellik (:illiyet), netice oluş (:maluliyet) gibi diyebiliriz.

Sıfatlar, cismânî maddeye karışan ve karışmayan olmak üzere iki kısımdır. Maddeye karışan kısmın karışma özelliği, kesin zorunluluk (:vücûb) ve olmazsa olmazlık (:iftikar) tarzında değildir. Aksi takdirde tabiatı itibariyle maddeye gereksinim duymayan hususlardan olmazlardı. Meselâ varlık ve çokluk bazen cisimler için bazen de soyut (:mücerret) şeyler için kullanılan niteliklerdendir. Bu yüzden ki bazıları, varlıkların taksimine bakarak nazarî hikmeti de dörde ayırmışlardır. Zira varlık (:mevcûd), ya aynî (: cevher; töz) varlıktaki cismî maddeye bitişik olma gereksinimi duyar,<sup>255</sup> ya da duymaz. Birinci kısım, varlığını o maddeden alma özelliğine sahip değilse o tabîdir; eğer varlığını ondan alıyorsa o matematikteki

<sup>255</sup> Satır arası düşülen açıklamada “yani maddeyle iç içe girmiş; ona karışmıştır” deniyor.

sayıları gibidir. (:riyazîdir) Zât'a gelince ya hiçbir şekilde ona hiçbirşey bitişik olmaz; o zaman ilâhidir. Böyle değilse külli bilgi ve ilk felsefe diye tanımlanan şeydir.

Aslında her iki taksim arasında bir zıtlık yoktur. Zira, dörtlü taksim iki kısmı yani ilâhî ile küllî ilim kısımları, üçlü taksim tek bir kısmı altına yani ilâhî kısmına girmektedir.

Şârih **“Ya da ancak onunla beraberken var olanlardan...”** dedi;

Bu konuda Mutârahat kitabının yazarının da zikrettiği meşhur bir itiraz vakidir: Cismânî maddelere bitişmeden â'yanda var olan sayıların durumundan bahseden “hesap ilmi” aslında riyazî ilimlerden. Ay altı evrenden ayrı olan üst varlıklar (:ayrıklar) da maddî varlıklar gibi sayılara sahiptir.

Üstad [İbn Sinâ] Şifâ kitabında bunun cevabına işaret ederken şöyle demiştir: Hesap ilmiyle uğraşmanın dikkati, mutlak olarak sayının bizzât kendisinde veya sayıya âriz olan nitelikler üzerinde değildir; bilâkis, hangi oranda, hangisiyle nasıl uyuşacağı hususunda yoğunlaşmaktadır. Bu durum ya cisimlerin heyûlasında, ya insanın vehm gücündedir. Her iki durumda da maddeden ayrı değil ona bitişiktir.

Ayrık varlıklara bitişen (:lâhık olan) sayılar ise hangi hal üzereyse o hâl üzere sabittirler; herhangi bir ilişki ve nispeti kabul etmezler. Öyleyse hesap ilmi, evvelce zikrettiğimiz itibarla sayıyı ele alır. Sayı ve sayıya bitişen hâller hakkında derinlemesine fikir yürütme işi ise ilâhî [ilim] kısmına girer; hesap ilmine girmez. Bu mesele için şöyle bir cevap da düşünülebilir: Sayıya eğer kendi zâtı ve konumu itibarıyla-nasıl olsa öyle- (: min haysu hüve) bakılırsa maddeye ihtiyacı kalmaz ve metafizik bahsinde ele alınabilir. Ama insanların zihinlerinde ya da maddî varlıklarda olduğu şekliyle ayrı ayrı veya beraber itibar edilirse o zaman bu ilim, genel matematiğin ihtiva ettiği ilimler içinde, sayı ve sayılanlar (: aritmetik) ilmine girer.

Bu konuda şöyle bir itiraz vaki olmaktadır: Bu itibarla ele alınan sayı var olmak bakımından maddeden ayrılmadığı gibi tasavvur bakımından da maddeden ayrılmaz. O hâlde, hesap ilminin fizik kısmından olması gerekir. İyi düşün!

Şârih “**Soyutlanması (:tecridi) ya mümkün olur...**” dedi.

Burada, daire hâline getirme (:tedvir) üçgen kılma (:teslis) gibi geometrik şekiller kast olunmaktadır. Bunlar haricî âlemde sadece maddede bulunmaktaysa da akıl erdirmeye (:taakkulu; soyut bir kavram olarak düşünülmesi) bütünüyle maddeye bağlı olmayan şeylerdir. Sayı ve sayının durumları da böyledir; sayının ortada (:evsat; iki kısım arasında) kılınması, öznesinin bir bakıma maddeye gereksinim duyması, diğer bakımdan gereksinim duymamasından dolayıdır.

O hâlde konu, ilâhî olan dışında her bakımdan tabiatüstü olmuştur, zira eksikliğin kaynağı olan maddeye muhtaç değildir. Matematik diye adlandırılması ise genel eğitimin başlangıcında kullanılmalarından dolayıdır; sanki bu sayede evvelâ bir tür ruhların entelektüel ve ahlâki yönden eğitilmesi gerçekleşmiş oluyor.

Şârih “**Amelî hikmet üç kısımdır...**” dedi.

Bilmelisin ki yönetim felsefesi (: medenî hikmet) iki kısma ayrılır; Bunlardan mülk ve saltanata taalluk eden kısma siyaset ilmi denir; nübüvvet ve yasalar (: şeriat) ile ilgili kısma ise kanun ilmi (:nevamîs ilmi) denir. Bu yüzdendir ki bazı bilgiler amelî hikmeti dört kısma ayırmışlardır. Ancak bu tercih, amelî hikmeti üçe ayırmaya aykırı değildir; zira dörtlü taksimde yer alan iki kısım üçlü taksimin bir kısmına girmektedir.

Şârih “**Hikmet ancak insanî ruhun [kemâl mertebesine] çıkışı (hurucu) ile tefsir edilebilir...**” dedi.

Bilmelisin ki nefsin iki yönü vardır; gayb âlemine bakan yönüyle ayırık ve maddî evrenden uzak (: mütenâfir) olup kendisinden daha yüce olan ulvî ilkelerden feyzân etmiştir (: sudûr etmiş) . Şehâdet âlemine bakan yüzüyle etkileşime girmeye müsait (:müteessir) olup kendisinden daha alt seviyede bulunan somut varlıklarda tesir meydana getirmektedir.

Ayrı ayrı her iki yönde kendi iç düzen ve bütünlüğünü (:intizamını) koruyabilmek için kuvvete ihtiyaç duymaktadır. Yüksek ulvî ilkelerden taşma ve etkilenme işini sağlayan kuvvete nazarî kuvvet denir. Alt mertebelikleri etkileme ve onlarda tasarrufta bulunma kuvvetine ise amelî kuvvet denir. Nefsin her iki kuvvet

bakımından yetkinliği (:kemâli) vardır. Nazarî kuvvet bakımından kemali, mutabık tasdik ve tasavvurlardan doğan idrâkleridir. Amelî kuvvet bakımından yetkinliği, eylemleri ve ahlâkıdır.

Burada [konuya ayrıntılı bir] giriş yaparsak deriz ki; ruhun kendisi için mümkün olan kemâle çıkmasından maksat, mümkün olan kemâli gerçekleştirilmesi demektir; hattâ her iki kuvvetle gerçekleşen mümkün kemâldir bu.

Yapılan tarifte bir genişlik (:müsamaha) vardır; çünkü bu durumda mantık ilmi hikmetin içine girmektedir. Zira mantık da sonuçta ruhun kemâle ermesi ile ilgilidir; ancak eğer kemâl kelimesiyle özellikle itibar edilen bir kemâl kast olunuyorsa durum başka. Mantık, aslında olmayan şeylerin hâllerinden (:ma'dümların) bahsettiği için itibar edilen kemâle girmemektedir. Amel de böyledir çünkü o da neticede amelî kuvvet bakımından ruhu olgunlaştırma ile ilgilidir.

Şârih **“Birincisi, ikinciyle beraber...”** dedi.

Burada “Ruh eğer varlığını maddeye borçluysa tabiatla ilgili hâllerinin araştırılması gerekir; o zaman da bir kısmının ilâhiyatta anılmasının manası yoktur. Eğer varlığını maddeye borçlu değilse onun araştırılacağı yer metafiziktir ve bir kısmının fizikte anılmasının manası yoktur.” şeklinde bir itiraz gelirse deriz ki;

Ruh hem var oluşunun ilk basamağında hem de yetkinleşme sürecinde bedene gereksinim duyar; ona bağlı olur. O hâlde burada, tabîî nitelik taşıyan ilk var oluşu (:neş’eti) itibarıyla araştırılmış oluyor. Ruh, varlığının dâimî hâle gelişinde, aklî olan ebedî lezzet ve elemelerinde bedene gereksinim duymaz, ona bağlı olmaz. Böylece ruhun bu cihetle araştırılması, ilâhî nitelikteki neş’eti itibarıyla. İşte böyle dendi...

Ancak bu noktaya ciddî bir itiraz vardır.<sup>256</sup> Ruh maddeden tecrit edilerek ona karışmamış olunca fiziğin -değişime maruz kalmak bakımından tabîî cisim sınıfından sayılan- muhtevasına girmez. O hâlde ruhun hâllerinden bahsetmek, ruhu öyle veya böyle araştırmak, fizik ilminden sayılmayacaktır. Var oluş bakımından maddeye bağlı olmak da, fiziğin muhtevasına girme hususunda tek başına yeterli değildir.

<sup>256</sup> Metinde “fihî bahsün” ifadesi var. Klasik metinlerin klişe ifadeleri arasında yer alan “fihî bahs”, “fihî nazar” tabirleri orada bir araştırma yapıldığı / konu açıldığı anlamına gelmez; “burada ciddî bir itiraz var!” anlamına gelir. Bu itiraz “fe in qîle” tarzı dış itirazdan daha güçlüdür ve yazarın taraftar olduğu bir görüşü bildirir.

Açıkçası, doğru bir cevap için şöyle denmeliydi:

Fizik ilmine giren ilk zuhuru bakımından ruhun hâllerini bilme, “özellikle ruhun hâllerini araştırma konusu”yla aynı değildir. Zira yukarıda, tabîî cismin sınırları içindeki insan bedeninin hâlleri, “bir ruh tarafından yönetilmek ve etki altında bulunmak vs.” itibarıyla ele alınıyor; bu araştırmanın bir uzantısı olarak da “bedenle ilişkisi bakımından” ruhun hâllerine dair bilgi elde ediliyor.

Şârih dedi ki: **“Vehm gücüyle kurgulanan küreler gibi...”**

Ben derim ki; burada konu itibarıyla astronomi ilmine mahsus kürelerin hâllerinden bahsedilmiyor ki bunların hikmet ilminin muhtevasına girmediği tarzında bir itiraz gerçekleşsin! Bilâkis bu bahis sayesinde felekler ve yer ile ilgili hükümler açığa çıksın; onlar, alet ve edevatla gözlemlenerek somut bir şekilde algılanıp hareket hızları tespit edilsin istenmiştir! Zira [astronomi] ilminin konusu, temel / ayrılmaz nitelikleri ve hareketleri itibarıyla aşağı âleme mensup (:süflî) ve yukarı âleme mensup (:ulvî) cüzlere ayrılmaz vasıfta olan (:basît; yekpâre) gök cisimlerini ele almaktır.

Şârih dedi ki: **“Birincisi cisimlerde umumi olarak bulunan ana vasıf hakkındadır...”**

“Fizik ilminin konusu, mutlak tabii cisim ise bu ilimde felekler ve varlıkların (mevcudatın) esas olan temel ilkelerin (:unsurların; elementlerin) hâllerinden bahsetmenin bir manası yoktur! Çünkü mutlak cismin başına bu hâllerden birinin ilişmesi için, ancak daha hususi [ temel unsur ve feleklerle ilgili]<sup>257</sup> bir şeyin aracılığı gerekir. Bu da garib bir şeydir. Eğer fizik ilminin konusu cismin türleri ise bu ilimde müşterek (: ortak olan) hâllerden bahsedilmesinin anlamı yoktur. Zira müşterek hâller ancak daha geniş kapsamı olan bir kavram vesilesiyle türlere ârız olur. Bu da mutlak olarak anılan cisimdir. O hâlde buradaki izah çok gariptir.” şeklinde bir itiraz gelirse derim ki:

Konu mutlak olarak [tabîî] cisim değil onun türleridir.

---

<sup>257</sup> Buradaki açıklama satır arasına düşülen kayıttan alınmıştır.

Ayrıca, “Genel hâllerin mevzûa arz edilişleri daha geniş ve kapsamlı bir durum aracılığıyla olursa bu arz ediş garip ve anlamsız olmaz;- nitekim bazıları bu görüştedir-üstelik cisim de onun türleri arasına girmiş olur; çünkü cisim sonuçta bu türlerin cinsi oluyor.

Bu durumda, daha umumi bir durum vesilesiyle onun türlerine arız olan hâller ona yabancı ve garip sayılamazlar.” ya da “Biz müşterek hâlleri, her türe kendine özgü kayıtlar vermek suretiyle özelleştiriyoruz; böylece müsavat meydana geliyor ve yapılan arz, zâtilik niteliği kazanıyor” da denebilir.

Şârih dedi ki: “**Tabî cismin hâllerinden bahseder...**”

Derim ki; meşhur olan, iyi bilinen husus, tabiat ilminin konusunun hareket ve hareketsizlik bakımından tabî cisim olduğudur. Ancak metin sahibine şöyle bir itiraz varid olunca;

“Hareket ve hareketsizlik mevzûun kaydı iseler burada onlardan bahsetmek doğru değildir. Çünkü burada incelenecek arazlar, ancak tamamlandıktan sonra mevzû’a arz edilecek olanlardır. Kayıt da konunun tamamındandır. O hâlde bu araz, ondan bahseden doğrudan tözle ilişkili (:zâtî) bir araz olmaz. Oysa bunlardan bahsedilmiş, bunlar incelenmiştir orada.”

Şârih derhâl hareket ve hareketsizlikle ilgili itibar ve değerlendirmelerinden geri adım atarak başka bir itiraz gelmesin diye daha geniş kapsamlı olan “değişim” niteliği üzerinde yoğunlaştı, buna itibar etti. Çünkü konuyu, mutlak olarak değişim diye itibar ettiği hususla kayıtlaması durumunda -bahsedilen şey de bu değişim kavramının altına giren hareket ve hareketsizlik olunca- herhangi bir problem kalmayacaktır.

Ama şöyle bir cevap da verilebilir: Maksat, hareket ve hareketsizliğe istidat bakımından inceleme yapmaktır; o hâlde konunun kaydı aslında bu istitidattır; hareket ve hareketsizlik ise bu çerçevede bahsedilen arazlardan oluyor.

O hâlde “madem vukua geliyor o hâlde hareketin istidadından bahsetmemesi lazım gelir” tarzında bir itiraz olamaz. Çünkü feleklerin dairevî bir harekete kabiliyetli (:müsteidd) olduğundan bahsediyor. Şöyle cevap vermek de mümkündür: konunun

asıl kaydı, mutlak olarak hareket istidâdıdır. Zâten burada [feleklerin] dairevî hareket istidadından bahsedilmektedir; öyleyse bir problem yok.

Şârih dedi ki: **“Ya da feleklere özgü hâllerden bahseder.”**

Dairevîlik (:istidâre) vasfının sadece feleklere özgü olup olmadığı hususu, çokça tartışıldı; hattâ, en doğru sayılan re'ye göre, bu niteliğin ateşte de mevcut olduğu belirtildi. İşte bu itiraza şöyle cevap verildi: “Maksat daireviliğin kesinlikle hareket vasfıyla iç içe olmasıdır; bu da sadece feleklere özgüdür.” Ancak bu açıklama hiçbir şey ifade etmez. Çünkü bu iki şeyden her biri, müstakil bir burhanla desteklenmiştir. Doğrusu, daha özelleştirici ve ağıyarı engelleyici bir kayıt konmalıydı. [yani “zevâli, bitişi olmayan bir dairevilikten bahsediyoruz”, denmeliydi]<sup>258</sup>

Şârih dedi ki **“Her ilmin takipçisine gereken...”**

Burada da “o nasıl ifade öyle? ‘İlim peşinde olan herkese gereken..’ demeliydi! Ancak bu yolla sağlayabilir istediği umumî anlamı!” şeklinde bir itiraz gelmiştir. Fakat bu itiraza şöyle cevap verilebilir: Hükümün müştak üzerine vukuu, me’hazın da sebebiyetini ifade eder; o hâlde bu söz ilim takipçisinin sebebiyetini de ifade eder; bu durumda “her takipçiye gereken” anlamı kastedilmiş olur.

Çünkü esas sebep olan “ilim takipçiliği, ilim talebi” hususunda ortaklık vardır.

Şârih dedi ki: **“Tasavvura ilişkin ilkelerdendir...”**

Burada şöyle bir itiraz yapıldı: “Bir şeyin [mantık ve kelâmdaki] tasavvur [kısımının] ilkelerinden olması, herhangi bir probleminin de tasdik [kısımından] önce tasavvur edilmesini gerektirir; konuya girmeden önce veya sonra bile olsa durum değişmez; çünkü zâten konuya girmeden önce de o husus söz konusu kısımda tasavvur edilmiştir.”

Cevap şu mealdedir: Burada söz, ilmin temel meseleleri tasdik etmekten ibaret olup olmadığı etrafında dönüyor; konuşma bu hususa binaen yapılıyor. Konunun tasavvurî ilkelerden olması, meselelerin tasdikine başlanmadan önce tasavvur edilmesini gerektirmektedir. Çünkü meselâ bir yürüyüşe başlamanın, giriş yapmanın anlamı; yürüyüşün bir bölümüne, bir parçasına ilişmek demektir. Bir adam -herhangi

<sup>258</sup> Burası, metnin satır arasına konan açıklamadan alınmıştır.



bir kayıt konmaksızın- birazcık da olsa yürümüşse “Falanca adam yürüyüşe başladı” denilir.

O hâlde âşikâr oldu ki; herhangi bir tasdike yanaşmadan önce mevzuun kesinlikle tasavvur edilmesi lâzımdır.

Şöyle bir itiraz gelebilir: Bu durum mutlak değildir; ilmin cüz’ü durumunda olan tasdiklerin tümüne nisbetle temel olma vasfını taşıyan ilkelerde geçerlidir. Bir şey tasdiklerden biri için temel oluyor da diğerler için temel olmuyorsa o şeyin bu ilme giriş yapmadan önce tasavvur edilmesi gereken bir ilke olacağı aslâ sahih değildir.

Bu itiraza şöyle cevap verebiliriz: ilmin mevzuunun tasavvur edilmesi kendinden bir cüz olan tüm tasdiklere nisbetle ana esas sayılır. Zira [bir ilmin] temel meselelerinin mevzuları, ya o ilmin türleridir; ya zâti arazlarıdır; ya türlerinin arazlarıdır; ya da arazlarının türleridir.

Bütün bunların tasavvurları ise ana bütüne nisbetle gerçekleşen bir ilke olur. Ancak sebebi izah edişte en tutarlı yol şudur: mutlak olarak ilim yani tüm cüzlerine nisbetle ilim, tasavvurî esaslardandır.

Şârih dedi ki: **“Bu yüzden musannif şunu kastediyor...”**

Madde ve suret bahisleri metafiziğin meselelerinden olup atomun iptali ve reddi, fizik ilminin meselelerinden olunca bu durumda biri çıkıp “musannif neden metafizik bahislerini fizikle karıştırıyor?” diye itiraz edebilir; işte şârih bu suale cevap mahiyetinde şu noktaya işaret etti:

Musannif tıpkı ilk muallim (: Aristo’nun) yaptığı gibi metafiziğin temeli olan fizik ilmiyle eserine giriş yapınca ve üstelik fizik ilminin konusu tabîi cisim olunca öğrencinin konuyla ilgili bilinci artsın diye madde ve suretten oluşan mahiyetin beyan edilip araştırılması gerekiyordu. Böylece her ikisinin ispat edilip tüm hâllerinin açıklanması gerekmiştir. Maddenin ispatı, atomun (cüz’ü lâ yetecezzâ’nın) reddedilmesine bağlı olunca işe ondan başlamak kaçınılmaz olmuştur.

Eğer bu ilmi öğretmeye başlarken sadece “o, madde ve suretten oluşur” deyip madde ve suretin açıklanmasını ve tarifini metafizik ilmene bıraksaydı bu durum öğrenci için kafa karıştıran bir problem hâline gelirdi.

Ayrıca şöyle bir itiraz da gelmiştir:

Cüz’ün bahisleri faslında kullanılan delil, cüz’ün tek başına imkansız olduğudur; bu ifade “cisim, atom vasfını taşıyan cüzlerden meydana gelmez” anlamını doğurmaz mı? Kaldı ki madde ve suret bahislerinde kullanılan delil “madde ve suret mevcutturlar” ifadesidir; bu ifade “cismin bu ikisinden meydana geldiği” anlamını doğurmaz mı?

Eğer delil olarak kullanılan şeyin kendisine bakılacak olursa her ikisinin de metafizik kaynaklı olduğu görülecektir. Eğer sonuca bakılırsa her ikisinin de fizik ilminden olduğuna hükmedilecektir. O hâlde birini fizik diğerini metafizik kısma sokmanın anlamı ne ola ki?!

Verilen cevap şu tarzdadır: Atom, onlar nezdinde varlığı imkânsız sayılınca onun hâllerinden bahsedilmesi de varlıkların hâllerinden bahsedilmek gibi algılanmamıştır.

O hâlde şöyle demek gerekir: bunun anlamı cismin ondan meydana gelmemesidir. Bu bahis, tabîî cismin hâllerine dairdir; o hâlde fizik ilmene dahildir. Mademki suret ve madde onlar nezdinde mevcutturlar zümresindedir; o hâlde bu ikisini araştırırken herhangi bir tevile ihtiyaç olmadığı gibi onları cismin bahisleri arasında saymaya da gerek yoktur.

Mamafih cismin suret ve maddeden meydana geldiğini ispat etmek de aslında bu ikisinin cisimdeki varlığını ispat etmek içindir; bu da ilmin mevzuuna giren bir takım cüzlerin ispatı demektir; ilmin mevzuu ve cüzleri ise o ilimde isbat edilmez. Çünkü mevzu dediğiniz şey, bir takım zâti arazları talep eder; varlığı bilinmeyen şey hakkında herhangi bir varlık nişanesi (:subut) talep edilemez.

Şârih dedi ki: **“Ancak bu talep bağlı olunca...”**

Şöyle denemez: “O hâlde ilmin tasavvurî ilkelerinden sayılan mevzuun tasavvuru, meselelerden bir cüz’ün butlanına bağlı oluyor; bu durumda devir

(:teselsül) lazım geliyor.” Çünkü biz diyoruz ki; mebde’ olmak için herhangi bir şekilde tasavvur edilmek yeterlidir. Cüz’ü lâ yetecezzânın butlanına bağlı olan şey ise tam anlamıyla tasavvurdur. O hâlde devir lâzım gelmez.

Şârih dedi ki: **“O belli bir vaz’a (:konuma) sahip cevherdir ...”**

Yani duyularla işaret edilmeye elverişlidir. Bu sözüyle mücerretlerden kaçınmış oldu; onları tarife almamış oldu. Zira mücerretler her ne kadar bölünmeye (:inkısama) elverişli değil iseler de vazı sahibi (: konumlu) da değildirler; o hâlde cüz’ü lâ yetecezzâ vasfına sahip değildiler.

Şârih dedi ki **“Fakat hârice bakılarak değil...”**

Parçalama temeline dayalı (:fekki) olan hâricî taksim, kesme ve kırma (:kat’ ve kesr) vecihlerinden biriyle olur. İkisi arasındaki fark şudur: kat’ apayrı nüfuz özelliğine sahip bir aletle yapılır; belirli yumuşaklıktaki cisimlerle ilgili bir tür özelliktir onun ki. Onu engelleyen husus, cismin sertliğidir. Çünkü sertlik onun nüfuzunu engeller.

Kesr ise zâten sert olan cisimlerin güçlü bir şekilde çarpışmasıyla meydana gelir. Kesri engelleyen şey, haddinden fazla küçük olmaktır. Zira küçük olmanın nihâî noktasına erilince çarpışma yoluyla bir şeyin başka bir şeyden kırılıp kopması tasavvur edilemez. O hâlde nihâî küçüklük ve nihâî sertliğin hem kesme yolunu hem de kırma yolunu sonuçsuz bırakıp engellemesi mümkündür. İyi düşün!

Şârih dedi ki: **“Vehm itibarıyla da değil...”**

Vehme dayalı taksim, vehmin bir şeyi ötekinden farklı (: ayrı) idrak etmesiyle doğan bir yargıdır. Vehme dayalı taksimi engelleyen husus, küçüklüktür. Zira vehm kaynaklı idrâk, duyularla ilgili (:zahirî) algılarımız aracılığıyla gerçekleşir; bir parça çok fazla küçüldüğünde duyularımızın algı sınırlarını aşar; hayalimizde bile onu canlandıramayız; böylece vehm, o şeyin bir ucunu öbür ucundan ayırt etmeye kadir olamaz.

Şârih dedi ki: **“Ya da aklî taksim...”**

Vehme dayalı taksim ile farazî taksim arasındaki fark şudur: vehim, nihâî küçüklüğe sahip olan şeyin bir ucuyla diğer ucu arasını ayırt etme melekesine sahip değildir; böylece taksim işi, orada biter. Ancak akıl böyle değildir; zira akıl yetişen ve büyüyen (: mütenâmi) varlıkları, yetişmeyen ve büyümeyen varlıkları, büyüğü ve küçüğü içine alan tümelleri kapsamaktadır.

Şöyle bir itirazda bulunabilirsiniz:

“Cüz’ün farazî/aklî taksim ile inkısamı hususunda niçin bir tartışma tasavvur edilsin ki?”

Cevaben derim ki; aklî taksim aslâ durup bitmemesinden murad, bir şeyin bir uzunluğu varsa aklî/farazî olarak da bölünebilir (:münkasim) olduğudur; yani akıl, – realitede mevcut diğer varlıklara uygun olarak- o uzunluk sahibi varlıkta da birbirinden farklı iki şey, iki cüz’ olabileceğine hükmeder; bu durumda ne nihâî küçüklük, ne nihâî sertlik ne de başka hususlar o şeyin aklî taksimini engelleyebilirler, hiçbirisi bu taksime mani olamaz; oysa bölmeye ve görünenlerden yola çıkarak vehme dayalı taksim aslâ böyle değildir.

Hiçbir uzunluğa sahip olmayan varlığa gelince ona uygun gelecek bir farazî bakış da olamaz. Eğer onda bir inkısam farz edilirse bu farz ediş de apaçık batıldır; geçersizdir. Her iki grup arasındaki kavganın özeti; cisimde uzunluksuz (: boşlukta yer kaplamayan) cüz’ler olup olmadığı; eğer varsa bunların aslî olup olmadığıdır. Kelâmcılar cismin cüz’lerinin konum (:vazı) sahibi cevherlerden olduklarını, ne uzunluk anlamında bir hatta ne de herhangi bir asla sahip olmadıklarını savunmuşlardır.

Bu durumda ne mutabık cihetle farazî taksime ne de fekk ve vehim cihetiyle taksime elverişli olurlar. Filozoflar ise konum sahibi her şeyin bir uzunluktan doğduğunu; dolayısıyla her ne kadar nihâî sertlik veya nihâî küçüklükten ötürü fekk ve vehim cihetiyle taksime elverişli olmasa da mutabık bir akli / farazî taksime her zaman elverişli olduklarını savunmuşlardır.

Sen bunu bil, bir çok grup bu hususta çuvallamış, yanlış yollara sapmıştır; sana açık bir bilgi geldikten sonra onların peşinden gitme.

Şârih dedi ki: “**Burhanın takdiri...**”

Bil ki onların cüz’ü iptal etmede başvurdukları iki yöntem vardır; birincisi cüz’ün mutlak surette bulunmadığına delâlet eden bir yoldur ve şöyle izah edilir:

Zât (:burada somut maddî öz) sahibi olan her şey muhakkak ki üst cihete bitişiktir; alta ve diğer yönler bitişik olmasa bile. Öyleyse her zât sahibi şey, altı cihet arasında taksim edilmiştir. Ama “Bu söz, cüz’ün imkânsızlığına delil teşkil edebileceği gibi noktanın da imkânsızlığına delildir; dolayısıyla bozuk ve çelişik bir akıl yürütme gerçekleşir.” denemez. Zira nokta aslâ zât sahibi değildir ve mekânı doldurmaz. Aksiyomatik bakış (:bedâhet) zât sahibi olan ve mekâna giren her şeyde cihet ve tarafların ihtilaf edeceğine, çeşitleneceğine hükmeder ama araza sahip varlıkların da böyle olmayacağına kanaat getirir. İyi düşün. Doğru görüşe ulaştırın ve başarıyı veren Allah’tır.

İki yoldan ikincisi ise cismin atomlardan oluşumunun imkânsızlığına delâlet eden bir yöntemdir. Fakat buradaki imkânsızlık mutlak mahiyette değildir. Musannifin de ortada kalan cüz’ün kenardakilerle bitişmesinin engellenmesi diye verdiği misâl bu konuyla ilgilidir.

İkinci yol burada yani heyula ispatı konusunda musannifin amacını gerçekleştirmede yeterli olunca sadece onu dile getirmekle yetindi ve ilk yoldan bahsetmedi bile.

Onun sözünü şöyle anlamak gerekir: eğer bir cismin atomlardan teşekkül ettiği caiz olsa dahi sonuçta o cisim birbirine bitişik üç cüz’den meydana gelebilecektir. Lâzım gerektirici sebep geçersiz hâle gelince (:batıl olunca) onun sonucu (:melzum) da bâtil olur. Böylece bütün bir gereklilikler (:mülâzemet) zinciri baştan sona gereksiz olur ve şârihin böyle bir zorlamaya girmesi de anlamsızlaşır.

Şârih dedi ki: **“Onun fertleri (: cüz’leri) zikrolunan tertibe uygun olarak çoğalır...”**

Bu sözü üzerine şöyle bir itiraz vuku buldu: tek bir şahsa inhisarı vacip olduğu için fertlerinin çokluğu imkânsızdır; ya da çokluk caiz ise zikrolunan tertip üzere toplanmaları imkânsızdır. Bu itirazın reddi için muhakkak kuvvetli bir delil gerekir.

Şârih dedi ki: **“Aksi takdirde cüzlerin birbirine girmesi gerekir...”**

Burada cüzlerin birbirlerine girmesi (:tedahul) ifadesinden maksat küllî bir tedahuldur; dolayısıyla özel bir lüzum da yoktur; her iki tarafın bitişmesini sağlayan bir aracının engellenmesi imkânsız olmuştur; zira cismin her iki tarafındaki cüzlerden bir kısmı öbür taraftaki cüzlere tedahül etmiştir; karşılıklı giriş vardır. Eğer cüzlerin birbirlerine girmesinden amaç, cümleten tedahül ise gerekliliğine (:istilzama) mahal yoktur. Çünkü onda orta, uç vs. olmadığı gibi, cüzlerin hacminde de tek bir cüze yönelecek artış söz konusu değildir. Zira biz, maksadın ilkler (: el-üvel) olduğunu söylüyoruz. Bunun lâzimiyyetinin men’i, iki taraftan bir kısmının orta, cüz’e zarar vermeden tedahülünün engellenmesinin imkânsızlığından dolayıdır.

Bu ifadede büyük bir iddia var. Şöyle de denemez: Sizin anlattığınız husus, izah edilen yol itibarıyla delile gölge düşürür ve engellenme işini de boşa çıkarır. Ancak ona eşitse durum başka.

Fakat burada müsâvâtta da bahsetmek mümkün olmaz; aralarında bitişme olmadığı için orta cüz’ün engellenmesinin imkânsızlığı caizdir.

Biz diyoruz ki burada müsavat zaruri olarak bilinir; zira sözlerimiz, tüm cüzleri birbiriyle hakikî terkip yoluyla birleşen cisimler hakkındadır. Bu da ancak arka arkaya gelme (:telâkî) yoluyla tasavvur edilebilir. İki taraftan biriyle bitişmenin imkânsız olmayışı, ancak zarurî cüzlerin birbirlerine girmesi ile mümkündür.

Şârih dedi ki: **“Cüz’ün hacmine gelen ek hacim...”**

Bu husus şuna binaendir: Birbirleriyle iç içe olma veya olmama durumlarında (tedâhül ve adem-i tedâhülde) cüzlere verilen yargı aynıdır. Onlardan ikisi bitişme esnasında birbirlerine girmiş olsa üç veya daha fazlası da birbirlerinin içine girecekler

demektir. Aksi takdirde; orta cüzün zâten bir tarafla bitişebiliyor olması, onun iki ayrı uçla bitişmesinin engellenemezliği hususunda yeterlidir.

Şârih dedi ki: **“İkisinden birinin diğer [cüz’le] bitişmesi...”**

Bu konuda itiraz yapılmıştır: Konum (:vaz’) bakımından biri diğerinden temyiz edilemezse birinin diğer tarafla buluşması, ötekinin de berikiyle bitişmesi, aynı şartlara sahip iki şeyden birinin sebepsiz yere diğerinden önce gelmesi, diğerine verilmeyen hükmün ona verilmesini (:tercîh bilâ müreccih) gerektirmez mi?

Bu husus, aralarında aslen temyiz yoksa mümkündür. Konum bakımından birbirlerinden ayrılmamaları (:‘adem-i temeyyüz) diğer bakımlardan da ayrılmamalarını gerektirmez. İki uçtan birinin diğerleriyle bitişmesindeki öncelik ya da iki taraftan birinin diğerleriyle buluşmasındaki öncelikten ötürü bir tercih varsa ne gam! Bu hiç önemli değildir, sadece zaruret icabı ve konumlarının gereğidir. Eğer birbirlerinden hiç temyiz edilemezlerse tercih bilâ müreccih lâzım gelir; bunu inkâr etmek de apayrı bir yük olur; aslâ gerek duyulmayacak bir zorlama olur.

Bazı seçkin ustalar, burada şekillerin aslına dair cevabı gündeme getirmişlerdir.

Şöyle ki, eğer orta alanın nihâi kısmında birleşme vuku bulursa o cüzlerden birine işaret etmek diğerine işaret etmek gibi algılanacaktır. Bu durumda birine bitişen, zaruri olarak diğerine bitişmiş gibi sayılır; her iki taraf da birbirlerinin uç kısımlarıyla bitişmiş olur; her ikisi de son tahlilde birbirleriyle buluşmuş olurlar; orta alan iki tarafı ayırıcı bir mani olmaz; evvelce ortayı mani saymıştık hani... Eğer birleşme vuku bulmazsa katî surette bölünme vuku bulacaktır. İyi düşün! Bu açıklama nefistir.

Şârih dedi ki: **“Cüz’ün varlığının bulunması caiz olsa...”**

Bu ifadesiyle cüz’ün tek ferde indirgenmesini (inhisarını) reddetmiş oluyor. Eğer cüz’ün fertlerinin çokluğu kabul edilirse onların toplanmalarının imkânsızlığı niye caiz olmasın ki?

Elbette bunu reddettirecek bir delile ihtiyaç vardır.

En tutarlı yol şöyle denmesidir: Cisim parçalanmayan cüzlerden meydana gelmişse bile, birbirini takip eden –en azından- üç cüz’ün bulunması mümkündür; onlardan biri diğerlerinin buluşma noktası olacaktır. Bu önceki delil, cismin bölünmez parçalardan oluşmadığını ispat için getirilmiştir; yoksa cüz’ün mutlak surette yokluğunu beyan etmek için değil.

Bu mülâzemeti şöyle def etmek de mümkündür: Biz bilmiyoruz ki; ya cisim aslâ parçalanmaz cüz’lerden meydana gelmişse? Bu durumda birbiri ardınca sıralanmış üç cüz’ün varlığı mümkün olabilir ve biri diğer ikisinin buluşma noktası durumuna geçebilir; çünkü cismin bu tür parçalardan oluşması mümkündür; bir cüz diğerinin üstüne eklenir; bir başkası da ötekine eklenir ve sonra dört cüz arasında tam bir temas sağlanır, hem de hiçbiri ortak bitişme noktasına düşmeden...

Bu açıklama şöyle cevaplandırılabilir: maddenin (cismin) parçalanmayan atomlardan meydana gelmesi, zaruri olarak [en az] iki kısmın (cüz) birbirlerine temas etmesini ve bunlardan birine üçüncü bir kısmın vaki olmasını caiz kılar; üçüncü kısım harekete geçtiğinde de onun hareketle vasıflandırılması gerekir; bu hâl, ya tamamen birinci kısma, ya ikinci kısma ya da [her birinin] buluştuğu alana vaki olmak şeklinde gerçekleşir. İlk ikisi batıldır, çünkü onun birinci kısımda bulunması hareketin vukuundan öncedir; ikincide bulunması tamamen bitişten (:ferağdan) sonradır. O hâlde üçüncüsü kesinleşiyor; yani üçüncünün herhangi bir buluşma noktası üzerine vukuu durumunda hareketle vasıflanmasının kesinliğini kastediyorum. “Bu açıklama ancak onun “cevher-i ferd” diye tanımlanması durumunda tamam sayılır.” dendi. İyi düşün!

Şârih dedi ki: **“Her cisim ki üçten oluşur...”**

Oysa Musannif “her cisim ki iki cüz’den oluşur” demişti. Çünkü Bu fasılda maksat, cisimlerde heyûlayı ispat etmektir. O hâlde bunu ispat ederken nev’î değil cismî sûrete temas etmesi gerekirdi; ikisiyle yetindi. Ayrıca, söz burada mutlak cisme aykırı düşmektedir.

Bu yüzden cismî suret ve heyûlâyı tahkik etmekle yetindi. Türe özgü form (:nev’î suret) ise cisimlerin tek tek tür olması durumunda itibar edilen bir husustur.



Şârih dedi ki: **“İlk bakışta cisimden idrak edilen şey...”**

“İlk bakışta cisimden idrak edilen şeyin” suret olduğunu ifade etmekle bu suretin duyularla algılanan türden bir varlık olduğunu kastetmiyor ki şöyle bir itiraz vuku bulsun: Tözler aslâ duyuların taalluk edeceği şeyler değildirler; duyular cismin yüzey, renk gibi arazlarını idrâk edip bunu akla ilettiklerinde akıl üç boyuta elverişli şeylerin var olduğuna bizzarure hükmeder; herhangi bir kıyasa gerek duymaz.

İşte suretten kast olunan budur.

Şârih dedi ki: **“Bu ya parçalanmayan cüz’ olur...”**

Buradaki tahsis etme ifadesi, üç cihete taksim edilmeyen cüzlerin bazı yönlere (cihetlere) taksim olunmayabileceği; bazı yönlerde ise sonsuza dek bölünebileceği ihtimalini engellemiştir.

O hâlde aslâ atomlar var olmayacağı gibi bu tür cüzlere bölünerek son bulan şeyler de olmayacaktır. Aslında şöyle denmesi daha iyidir: atom vasfını taşıyan parçalar onun hükmündedirler. Zira çizgi, yüzey gibi bazı cihetlere taksimi mümkün olmayan şeyler aslında atom vasfını taşıyan parçalar gibidirler; onların hükmünü alırlar. Çünkü cismin atomlardan terkiğini iptal eden delil, o zikredilen şeylerden de oluşmasını iptal eder.

O halde şöyle diyebiliriz meselâ; cisim cevher niteliği taşıyan çizgi ve yüzeylerden meydana gelse biri diğerlerinin ortasına girecek şekilde arka arkaya üç çizginin oluşması caiz olurdu. Bunun devamı geçersiz bir yargı olacaktır. Öncülü onun gibi geçersizdir, batıldır. İkinci önermenin (:talinin; takip eden) geçersizliği şundan dolayıdır: Orta çizgi asla olmayacaktır; ilkinin çizgiyi enlemesine bölmesi, ikincinin ise girmesi (:tedâhülü; katışması) yoluyla iki tarafın daha ilk başta buluşması menedilmiş olacaktır.

Şârih dedi ki: **“Bu durumda bilfiil cismin terkiği kaçınılmaz olur...”**

Bu görüş Nazzâm’ın görüşüdür. Bu da batıldır; zira cisim bilfiil sonsuz (: gayr-i mütenâhî) cüz’lerden meydana gelse sonlu bir zaman içinde vuku bulan hareketle onu bölmek imkânsız olurdu! Zira böyle bir cismi hareketle bölme, bilfiil mevcut olan yarısını bölmeye bağlıdır; onun yarısını bölmek ise bilfiil mevcut olan yarısının

yarısını bölmeye bağlıdır. Bu şekilde sonu gelmez bir kısır döngü oluşur. Bir zaman içinde vuku bulan her bölüş, bir hareketle bölünmemeyi gerektirmektedir; meğerki sonsuz olmayan bir zaman içinde gerçekleşsin. O hâlde söz konusu yargı tümüyle muhaldir.

Şârih dedi ki: **“O hâlde elverişli cisimlerde sabittir...”**

Şöyle denilebilir: Burhan yoluyla sabit oldu ki, meselâ su ya baştan aşağı içerdiği her şey birbirine tam bitişik (:yekpare; muttasıl) bir varlıktır ya da onda içerdiği her şey birbirine tam bitişik olan bir şey vardır. Biz ikincisini seçeriz ve suyun, vehm yoluyla tüm cihetlere taksime elverişli son derece küçük parçalardan teşekkül ettiğini söyleyebiliriz. Bu küçük cisimciklerdeki hiçbir şey de dış dünyanın şartlarına bakıldığında ne kesilme ne de kırılma yoluyla parçalanmaya (:infisâle) elverişli olmayabilir. Nitekim Demokritus’un görüşü budur.

O zaman “haddizâtında yekpare muttasıl olan ve bir uzantıdan ötürü de ayrışık (munfasıl) olmayan cisim ayrışmayla (infisâle) karşılaşabilir” denmesi doğru olmaz. O zaman da ilk maddenin (:heyûlânın) ispatı ile ilgili delil tamam olmaz. [İbn Sînâ gibi]<sup>259</sup> bazıları bu problemin içine düştüler ve dediler ki: bu küçük cisimcikler -onun savunduğu gibi- mahiyet itibarıyla birbirlerine uygundurlar.

O zaman deriz ki; bu cisimlerden her birinde mahiyet itibarıyla birbirine uyan iki cüz farz edelim; bunlar da birbirlerinden ayrı olan o küçük cisimciklere uygun olsun. O zaman iki içerdiği her şey birbirine tam bitişik (:muttasıl, yekpare) şey üzerine ayrışma (infisâl); iki munfasıl şey üzerine ise bitişme (:ittisâl) lâzım gelecektir. Zira zikredilen temel yargıların birliğini gerektiren mahiyet birliği sağlanmış olur. Bu problem ancak hariç bir engelin belirmesiyle çözülebilir; bu da onun mahiyetini gerektirmez. Aksi takdirde onun türü, sadece tek bir şahsa münhasır kalır. Bu yüzden ayrılığı (:mufarakati) mümkün bir lâzım olmamıştır ki bilfiil infisâle elverişli olsun da maksat gerçekleşsin.

Bu açıklamaya şöyle bir itiraz geldi:

Bu tür bir savunma tamamen diyalektiğe dayanır ve aslâ bir bilgi kırıntısına ulaştırmaz! Çünkü biri çıkıp şöyle diyebilir: Niçin cisimlerin, mahiyet itibarıyla

---

<sup>259</sup> Satır arasından alınmıştır.

birbirlerine aykırı küçük cisimciklerden terkihi caiz olmasın ve bu cisimcikler içinde hakikat itibarıyla birbiriyle uyuşan iki cisimcik olmayacak şekilde gerçekleşmesin bu durum? Neden o küçük cisimlerin hiç biri dış dünyanın şartlarında inkısama elverişli olmasın ki?

Şârih dedi ki: **“İttisalden ayrılmaz...”**

Eğer “o bu ifadeyle ondan mutlak bitişme aslâ yok olmaz, kopmaz demek istemiştir” dersin düşünmelisin ki bu durum onun infisâle elverişli olmasını engellemez. Çünkü bitişme (:ittisâl), ayrışma (:infisâl) anında tamamen yok olmaz. Bilakis tek ittisâl zeval bulsa da ayrı ayrı iki ittisâl meydana gelir! İnfisal ancak zail olan ittisâle aykırı bir terimdir ama cümleten tümüyle ittisâl terimine aykırı değildir. Toplanma (:İctima; cüzlerin buluşması) bu durumda sadece cümleten ittisâl varken lâzım olur, zail ittisâl ile değil. Eğer hâsıl olan özel ittisâlini kastetmişse yine lâzım olur.

Buna cevaben derim ki lâzimiyyet burada şöyle açıklanabilir; suret infisâl vuku bulmadan önce kendinde çokluk (:taaddüd; çoğalma) bulunmayan bir şeydir. Kendisinde çoğalma gerçekleştikten sonra şüphesiz artık o tek bitişme müstakil olarak baki olmayacaktır. Bu durum zaruridir. Hattâ ayrı ayrı iki muttasıl hem var olur hem de yok olabilirler; böylece mevcut tek bitişme gibi görünebilirler; her ne suret ki bitişme ona lazımdır; bitişme yok olunca o suret de yok olur. İyi düşün!

Şârih dedi ki: **“Elverişli olan, ancak şu şekilde...”**

Şundan bahsediyor: Bir şeye hakikaten elverişli olan elverişli olduğu şey mevcut ise mutlaka mevcut olmalıdır. Çünkü bir şeye kabiliyeti olan, o şeyle vasıflanmaktadır; sıfat var olduğu sürece mevsuf da var olmalıdır. Aksi takdirde mevsufu olmadan sıfatın varlığı gerekir ki bu da imkânsızdır.

Şârih dedi ki: **“Ayrışmaya (infisâle) elverişli olan...”**

Ona şöyle itiraz yapıldı: Getirilen açıklamaya göre infisâl aslında iki şeyden ibarettir; tek bir ittisâle eklenmiş, hemen onun peşinden gelen bir zeval ile iki bitişme eklenmiş bir meydana geliş.

Şüphesiz her iki şey de üç bitişmenin üzerine vaki oldular; böylece her üç bitişme de bu ikisine elverişli hâle geldi; hattâ ayrışmaya da elverişli oldu. Çünkü burada ayrışma zâten o ikisinden ibarettir. O hâlde ayrışmaya elverişli olan şey, bitişmeye elverişli olan şeyle aynı değildir; aralarında küllî bir ayrılık vardır.

Cevap şöyledir:

Tek bir ittisâlin zevali ile diğer iki bitişmenin husulünden maksat, bitişiklik ile vasıflanan bir şeyden bu vasfın kalkması, ve diğer iki bitişmenin bu mevsuf için sabit olması demektir. Şüphesiz mevsuftan bitişmenin kalkmasına ve diğer iki ittisâlin o mevsufa ârız olmasına elveren şey, bizzât mevsufdur yoksa [farazi olarak] ortaya çıkan üç bitişme değildir. Zira mukabillere elverişli olan şey, kendi şahsî (:cüz'î) tanımını korumakla birlikte iki mütekabilin gidip geldiği, buluştuğu alandır. Dikkat edip bakılmaz mı hiç; beyazın zeval bulup siyahın zuhur etmesine elveren şey, siyah ve beyazın gidip geldiği, buluştuğu cisimdir ve bu cisim şahsî hüviyetini her iki halde de korumaktadır. İttisaller üzerinde zeval ve husulün vuku bulması her ikisine de elverişli olmayı gerektirmez ki “ayrışıklığa elverişli olan tek bir bitişikliğe elverişli olur, vd.” lafı doğru olsun.

Şârih dedi ki: **“Böylece suretin mahalli olur...”**

Bunun uzak bir çıkarsama olduğu söylendi. Zira bir şeyin gerekene (:lâzıma; gerekli ) mahal olması, gerektirilene de (:melzûma) mahal olmasını gerektirmez. Aksi takdirde o şeyin kendine mahal olması gerekir.

Bil ki şârih ittisâlin zahirî anlamı olan “muttasılın niteliği”ni kastedince bu mukaddimeyi kullanmak zorunda kaldı; ama bir sürü problemin de içine girmiş oldu. Umumi grup ise ittisâl derken kendi başına muttasıl olan sureti kastettikleri için yukarda zikredilen türden bir mukaddimeye ihtiyaç duymadan amaçlarını ifade edebildiler. Onların heyûlâyı isbat makamında söylediklerinin özü şuydu: Bizim dört cihete uzanan bir cevherimiz vardır; bu duyuların yardımıyla aklın da onaylandığı bir yargıdır.

Söz konusu cevherin ne atomdan ne de onun hükmünde olan bir veya iki cihete bölünmeyen şeylerden oluşması caiz değildir. Bilakis onun aslâ kendine ait bir cüz'ü

olmamalıdır; ya da cüz'leri haddizâtında muttasıl cisimciklerden oluşmamalıdır veya buna benzer şeylerden de olmamalıdır.

Bizim için kesinlikle sabit oldu ki; haddizâtında yekpare (:muttasıl) olan bir cisim, üzerinde infisâl ve infikâk hâdiseleri vuku bulan bir muttasıldır. Onun üzerinde infisâl vuku bulunca artık kendi başına müstakil bir cevher olarak varlığını devam ettiremez; bilakis o yok olur, iki yeni muttasıl meydana gelir. Eğer cisimde kendi içinde muttasıl olandan gayrı bir şey olmasaydı “cismin kendine ait tam yokluk” ve “yokluğun gizliliği sebebiyle diğer bir çift cismin icadı” gerekirdi. Böyle bir şey aslâ mümkün olmaz.

O hâlde bitişiklik ve ayrışıklığın (:ittisâl ve infisâlin) kendi zâtında hem muttasıl hem de munfasıl olmaması durumunda sabit bir şey gereklidir; böylece ittisâl ve infisâl kendi zâtında muttasıl olan bir cevhere tabi olacak; onun birliğiyle bir, onun çokluğuyla çok olacak; onun ittisâli ile muttasıl, onun infisâl ve taadüdü ile munfasıl ve müteaddit olacaktır. Bir şey tek muttasıl ile muttasıl, müteaddit ile müteaddit olursa muttasıl-ı vâhid ve müteaddit bir bakıma hususileşmiş olur; ittisâl hâlinde muttasıl-ı vâhide mahal olurken infisâl halinde müteaddit munfasıla mahal olur. Böylece o şey, kati surette cevher olur. İşte haddizâtında yekpare cevher mahallinde bulunan bu cevher, “heyûlâ” diye adlandırılan [ilk maddedir].

Şârih dedi ki: **“Farazî parçalara sahiptir.”**

Onun zâtındaki çizgi, yüzey ve cisim gibi muttasıl uzunluklar, iki taraf arasını ayırıcı tek bir nihayet çizgisi olmadan infisâli farz etmek için kâfidir. Bu nihayet ikisinden biri için bidayet, diğeri için ise nihayet anlamına gelir. İşte “hadler ve nihayetler hususunda farazî cüz'lerin müşterekliği” denen şey budur. Eğer bilfiil ayrılırsa her iki taraf da ortak olarak nihayetlik vasfına sahip olmadan kendi başlarına kaim nihayet olurlar.

Şârih dedi ki: **“Eğer onun için bitişme (ittisâl) söz konusu değilse...”**

Bu ifadenin dış anlamı şu hususu akla getiriyor: Amaç; mutlak ittisâlin muttasıl cevherin mahiyetine giren levazımdan olduğudur; öyle ki mutlak ittisâl yok olsa muttasıl cevherin mahiyeti de yok olacaktır. Çünkü herhangi bir ittisâli olmazsa bu cevher aslâ muttasıl cevher hüviyetine sahip olamayacaktır. Bu durumda da ya

konum sahibi olduğu için atom olmaktadır; -bu hususun batıllığı âşikârdır- ya da böyle değil ayrı yani soyut olmaktadır. Bu durum, farz edilene aykırı bir durumdur.

O hâlde mevcut ittisâli zail olduğunda matlubunun, yani muttasıl cevherin zail olması gerekmez. Zira hususi ittisâlin gerekliliği kesinlik kazanmamıştır. Bu konu iyi düşünölsün!

Aslında şöyle denmesi daha uygun olurdu:

Yekpare cevher ayrışma hâdisesine maruz kalırsa şahsî hüviyeti zail olur, yok olur; bunun yerine iki başka hüviyet belirir. Zira kendi başına tek şahıs olan, bazen bir bazen iki olmak gibi bir hâl yaşamaz. Çünkü zaruri olarak biliyoruz: Sürahide kendine muttasıl olduğunu farz ettiğimiz su, başka sürahilere döküldüğünde aslâ infisâl değil ittisâl özelliği taşıyan hüviyeti kaybolmuş olur; birden fazla sayıda tikeller ( muttasıl cüzler) meydana gelir. Oysa bu cüzlerin hiçbiri evvelce o muttasıl hüviyette yok idi.

Şârih dedi ki: **“Eğer cisimde olmasaydı...”**

Tek muttasılın tamamen yok olarak bambaşka iki muttasılın ortaya çıkması ya da bunun tam tersinin imkânı epey tartışılmış idi. Oysa her iki durumun aynı anda yan yana gerçekleşmesine elverecek bir mahal aslâ yoktur. Hele hele ortada “cisim infisâl anında tamamen yok olamaz” şeklinde zaruri bir önerme varken bu imkânsızdır.

Şârih dedi ki: **“Zâtın yokluğu malûmdur.”**

Zâtın türe özgü bir surete hulul etmesinin cevazından ötürü koyduğu bu men’ kaydını önemli değildir. Zira zât, fiilin başladığı şeydir; etkinin kaynağıdır; dolayısıyla alıcı [:müteessir] değildir.

Şârih dedi ki: **“Çünkü bâki olan cevher ...”**

Şöyle bir itiraz geldi:

Eğer “sırf kendisine cismiyyetin hulul etmesinden dolayı kendi başına cisme dönüşebileceğini” kastettiye batıl bir davada bulunmuştur. Zira cisim soyut bâki cevher değil, bazı şeylerin toplamıdır. Eğer “cismiyyet ile bilfiil cisim olur” anlamını kast ettiye bu husus, sadece ona ait bir özellik değildir; bilakis cismiyyet [vasfı da aralıktan çıkıp] onunla beraber cisim olur.

Cevap şu mealdedir:

Kast olunan şey, onun bizzât cismiyyet sebebiyle bilfiil cisim olduğudur. Bu husus, sadece ona özgüdür; zira cismiyyet cismîn surî bir özelliğidir; cisim ancak cismiyyet sayesinde bilfiil cisim olur; bakî cevher böyle değildir.

Dikkat et, bu akıl yürütme şekli bir tür demogojiden (:musadereden) hâli değildir.

Şârih dedi ki: **“Çünkü şu durumdan sarf-ı nazar edilerek...”**

Bu cümleyle şu itiraza gönderme yapıyor: Zâtı itibarıyla mahalden müstağni olması veya bir mahall'e muhtaç olmaması neden caiz olmasın ki? Bilakis bütün ihtiyaç ve istiğna hâlleri daima hâricî bir durumla ilgilidir.

Şârih tarafından verilen cevabın özeti şudur: Zâttan kaynaklanan gereksinme ile gereksinmeme arasında bir ara durum yoktur. Bunlardan birinin yokluğu, diğerinin sübûtunu gerektirir; yani derhâl diğeri var olur. Zira tabiat -kendisinden hâric olan hâllerden sarf-ı nazar edilmesi kaydıyla- ya mahalsiz olarak varlık imkânına sahiptir ya da değildir.

Birinci şık doğruysa zât itibarıyla müstağni demektir. İkinci şık doğruysa yine zât itibarıyla muhtaç demektir.

Bizim tam da burada bir itirazımız var:

İlk şıkka gelemiz; eğer mahal olmaksızın, hâricî durumlardan sarf-ı nazar edilerek mevcut olma imkânından kasıt; “tabiat kendi mahiyet ve haysiyyeti itibarıyla mahalde var oluşu gerektirmez, zira mahalde husul yoktur.” şeklinde ise biz “o, bu anlamda mahalden müstağnidir.” demeyi tercih ederiz.

Şârihin “onun bir mahalle girmesi imkânsızdır” sözü doğrudan şu cümlesiyle ilgilidir: “mezkûr içerik ve anlamıyla giriş (:hulul), mutlaka bir [mahalle] ihtiyacı gerektirir. Fakat şu kadar var ki, zâtı itibarıyla muhtaç olmayan şey oraya hulul etse; gerektirici sebebini geride bırakırdı. Zira bu anlamda bir kendine yeterlik (:gnâ) mutlak ihtiyaçsızlığı gerektirmemektedir ki, ârızî vesilelerden ötürü bir mahalle muhtaç olmak sebebiyle bir ihtiyaçsızlık gerektirsin ve mukteza zâttan geride kalsın.

Onun amacı “ihtiyacın gerekmediğini” söylemektir. Bir başkası sebebiyle ihtiyacın sabit olması da bu duruma aykırı değildir ki, zâtın muktezasından geride kalması (:tahalluf) gereksin.

Eğer şârih başka zâtlar ve şeylerden kaçınarak “mahalsiz bir şekilde mevcut olma imkânı” kavramıyla; “Tabiat kendi mahiyet ve haysiyyeti itibarıyla bir mahalde olmaklık ile olmamaklık arasında müsâvat ister; aslâ bir tercihte bulunmaz, iki şıktan birini diğerinden önde tutmaz!” demek istiyorsa bu anlayış aslâ “zâtî ihtiyaç” kavramıyla çelişmemektedir. Bu ihtiyaç, tabiatın -aralarında bir vasıta bulunmasından dolayı- mutlaka bir mahalde olmaklığı gerektirmesi demektir. Zira ne iki şık arasında müsâvat, ne mahalde olmaklık ne de olmamaklık gerekir. Çünkü mahallin bir husûlü gerektirmesinin zıddı; sadece husûlü yani olmaklığı gerektirmemesidir o kadar; yoksa, “olmaklık ve olmamaklık hallerinin müsâvîliği” ya da “olmamaklığın gerekliliği” demek değildir. Çünkü her iki durum da “husûlün gerekliliğinin zıddı” olmaktan daha hususi daha dardırlar; [birebir dengi ve zıddı olamazlar.] Tüm toplam da böyledir.

Hiç dikkat edilmiyor mu; mümkün “iki taraftan birinin ağır basmamasının caiz olmayacağı” tarzında bir “iki tarafın eşit konumda olmasını” (: tarafeyn müsavâtı) istemez. Aksi takdirde hem yokluktan hem de varlıktan tamamen uzak olması gerekirdi, bu da imkânsızdır.

Ne sade yokluk ne de sadece varlık (inniyet), bilakis her biri de somut dünyada vuku bulan bir durum hasebiyle gerekebilir. İkinci olarak şârihin “eğer mahal olmaksızın varlığı mümkün ise o zaman zât itibarıyla müstağnidir; asla mahalle ihtiyacı yoktur.” ifadesi şunu hissettiriyor; sanki bir şeyle yan yana imkân alanına çıkan her şey, aslâ tek başına kalamaz o şeye muhtaç olur daim... Oysa meselâ sebepli (:malul) olmadan sebebin (:illetin) varoluşu imkânsızdır ama sebep aslâ sebebe (:ma'lule) muhtaç değildir.

Doğrusu maksadını ifade ederken imkân için şöyle demeliydi:

İmkân, -ister bir şeyin kendi zâtında varlığı veya yokluğu, isterse başka bir şey açısından varlığı veya yokluğu anlamında olsun- aslâ başkası hasebiyle gerçekleşmez, bilakis zâtî itibarıyla gerçekleşir. Ama kendi bahsinde izah edileceği üzere var oluş (:vücûd) ve imkansızlık (:imtinâ) böyle değildir.



Ancak Şu husus bilinemez: mahal olmadan sadece zât itibarıyla suret olabiliyor mu; olamıyor mu? Eğer birinci Şık (: olabilme Őıkkı) doğruysa Şerhte zikrolunduğu gibi aslâ o mahalle girmemesi gerekir. Zâta gelince ya zâtıyyet hasebiyle -mahal olmaksızın- varlığı zorunlu olur; ya da imkansız olur. Birincisi mümtendir; zira bazı durumlarda onun mahaldeki varlığını ispat ettik; o hâlde zât itibarıyla mahal olmaksızın imkânsızlık sabit oldu. Maksat da buydu.

Şöyle bir itiraz gelemez:

Niçin “zât olma hasebiyle” imkân, vücûb ve imtinadan hâli kılınması caiz olmasın; ve gayrı olmak hasebiyle bunlardan biriyle nitelendirilmesin? Zira imkân-ı zâtî, vücûb-i zâtî ve imtinâ-ı zâtî arasında taksim yapmak Şüphesiz caizdir. İster kendinde varlık sahibi olsun, ister başkası bakımından? Bu konu, benim açtığım tamamen bana ait bir alandır.

Şârih dedi ki: **“Eğer genel ihtiyaçsızlık (:gînâ) konumuna geçebilseydi...”**

Ona Şöyle bir itiraz gelmişti:

Durum zikrettiği husustan ibaretse bir Şeyin zâtı ile yetinip kalması bir mahalle gereksinim duymaması (:mahalden müstağni) gerçekteŐir. Bu, gayrı Şeylerden sarf-ı nazar edilmek ve sadece zâta bakılmak suretiyle varlığın mahalsiz gerçekteŐmesi demektir. O Şey kendi mahalline girerken böyle bir imkân ondan ayrı kalmaz. Zira bir mahalle hululden ötürü lazım gelen husus, gayrı bir varlık bakımından genel ihtiyaç demektir. Genel ihtiyaç ise zikrolunan anlamda zâtın kendinden kaynaklanan yeterliliği yok edemez; o halde aslen uygunsuzluk (: tahalluf) gerekmez.

Cevap Şu mealdedir:

İhtiyaç ve ihtiyaçsızlık (:istiğnâ) kesinlikle birbirine aykırıdır. Zira istiğnâ mahalsiz var olmanın imkânı demektir; ihtiyaç ise mahalsiz mevcut olamayış demektir. Kısaca; tartışma mahallinde ikisinden birinin fâili zât; diğerinin fâili ise zâttan başka Şeydir. Fâilin çokluğu iki zıttın bir araya toplanmasını caiz kılamaz. Dış etki, (:gayr; başka Şey) sebebiyle bir ihtiyaç hâsıl olursa, zât hasebiyle var olan kendi kendine yeterlik vasfı kaybolur. Zira birbirine zıt iki Şey aynı anda, aynı mahalde olamaz. Bu durumda tahalluf lazım gelir ki bu da imkansızdır.

Şu şekilde de bir itiraz gelmiştir:

Eğer bu istidlâl doğru ise muayyen bir cisme siyahlık vasfının hiç hulul etmemesi gerekirdi; delil orada aynen geçerli olduğu için... Oysa dış varlıktan (:gayr'dan) sarf-ı nazar edilmek durumunda dahi “siyahlık yerleşti denilebilmektedir. Bu muayyen cisim olmaksızın başka bir muayyende onun varlığının mümkün olmasına gelince; eğer ilk durum gerçekleşirse zât itibarıyla müstağni kalmış olur, ona hulul edemez. Eğer ikinci durum gerçekleşirse zâtı hasebiyle ona muhtaç olur. O zaman başka bir muayyende vücûd bulmaması gerekir. O hâlde delil düşmüş olur.

Bu itiraza verilen cevap birincinin çöktüğüdür.

“Zât itibarıyla ondan müstağni kalır denmesi, “ona hulul etmemesi gerekir sözünün sonucudur. Ancak kendinden daha kapsamlı olan cisme zât itibarıyla gereksinim duymasaydı böyle bir şey lâzım gelirdi. Bu durum [delilde kayıtsız olarak anılan]<sup>260</sup> heyûlâda gerçekleşmez. Zira formun muhtaç olduğu farz edilen her küllî varlık bir heyûlâ olur ama, ondan, aslâ heyûlâ anlamı kast edilmez; ancak cismî suretin hulul ettiği cevher başka; bu durumda ona ihtiyaç hâsıl olur; böylece amaç gerçekleşir.

Şârih dedi ki: **“Maksadın şu olduğu belirtilerek cevap verildi...”**

Cevabın ayrıntısı bazı yüksek hikmet ehlinin<sup>261</sup> zikrettiğine göre şöyledir:

Üç boyuta uzanan, üç yön içinde yer tutan bir cevherin subûtu apaçık bir hakikattir. Önceki delille şu da sâbit oldu ki, mekan ve içinde yer kaplamaklığı (: uzanmak; imtidadı) ayrı ayrı cüzlere bölünemeyen (:mufassal olmayan) şey, haddizâtında yekparedir (:basit; muttasıl). Böyle bir şey, anlamı kuvvetlendirmek amacıyla ittisâl diye nitelendirilir; şöyle dersin meselâ “şu ittisâl üzerine infisâl vuku bulmuş, o da infisâl vasfını kabul eder hâle gelmiştir. Onun cevherî bir bitişiklikten türemiş olması imkânsızdır. Suret bakımından kast olunan da budur.

Burada cevherî imtidadın bir takım hallerden ibaret görülmesi ve bu itibarla da suret diye adlandırılması aslâ kast olunmamıştır; öyleyse kısır döngü lazım gelmez.

<sup>260</sup> Satır arasından alınmıştır.

<sup>261</sup> Satır arasında bu fâzıl kişinin Seyyid-i Şerif Cürçânî olduğu belirtiliyor.

Şârih dedi ki: **“Bilakis ikisi şunu getirdiler...”**

Eğer şârih “farzedilsin ki hüküm sûretin varlığına bağlıdır” şeklinde bir önermeyi kabul etseydi maksat çoktan hâsıl olurdu. Eğer bunu kabul etmediyse daha önce “muttasıl cismin infisâle maruz kalabileceğini” zâten savunmuştu; bu da infisâlin ârız olmasıyla kendi başına muttasıl olan cismî suret hakkında verilen yargıdır. Zira infisâl aslında muttasıl-ı hakikinın üzerine ârız olur; bu da ancak muttasıl bir suretir. Ancak kendinde heyûlâ olmaklığın isbatından önce infisâlin vukuu sebebiyle cisim hakkında bu hüküm verilmiştir. Böylece, ancak muttasıl suretten sonra cisim üzerine infisâlin vuku bulabileceği hükmüme varılmıştır. Bu da suali geri çekmede yeterlidir. Dikkatli düşün, kavra!

Şârih dedi ki: **“İkincisine gelince...”**

Cevabın özeti şudur: İnfisali kabul etme yoluyla hâsıl olan suret üzerine verilen yargı, suretin ve heyûlânın –hiçbir zihni inanç ve varsayım olmadan da- mevcut olduğudur. Öyleyse ikisi arasında bir kısır döngü meydana gelmez. Bu söz aslında muterizin cevaben zikrettiği hususlara binâen söylenmiştir.

Şârih dedi ki: **“Cevaba gelince...”**

Burada cevap yetiştiren, ittisâl kavramıyla sadece zâtında muttasıl olan cevheri (:basit) kastetmektedir. Bu da ancak cismî surettir fakat anlamda vurgu sağlanması için ittisâl kelimesi kullanılmıştır. Asla masdardaki anlamı kast olunmamıştır. O hâlde yukarıdaki sözünde eleştirilecek bir yan yoktur.

Şârih dedi ki: **“Pek az önemlidir o...”**

Niçin az önemli olsun ki? Değil mi ki miktardan amacın “arazî muttasıl durum” olduğu burada açıklanıyor asla önemsiz değildir o açıklama. Nitekim suretten kast olunan da “cevher olan muttasıl durum”dur. Hulâsa, ittisâl terimi, muttasıl şey üzerinde kullanılırken anlamı kuvvetlendirme amacı güdülmüştür, Şârih de musannifin maksadını açıklarken bundan faydalanmıştır.

Şârih dedi ki: **“Eğer sabit ise...”**

Cins ancak aynî bir fasılla tahsil edildikten sonra varlık alanına giren mübhem durumdur. Her ikisi de haricen birleşiktirler (:müttehidirler). Dış dünyadaki cinsin tabiatı, birbirlerinden farklı ayrımları hasebiyle ihtilaf arz eder. Türe özgü tabiatın tersine cinse özgü tabiat, iktiza ve lazımları bakımından muhtelif durumlara sahiptir. Oysa türe özgü tabiat lazımları asla ihtilaf etmeyen bir tabiattır.

Şârih dedi ki: **“Kuşkusuz o türe özgü bir mahiyettedir.”**

Bu konuda şöyle bir itiraz geldi: onun türe özgü bir mahiyet olup olmadığını bilmiyoruz. Nitekim kolay kolay isbatlanabilir bir şey değil. Onun dış durumlardan farklılık arzettiğine dair zikrettiğiniz hususlar elbette kabul edilebilir ama özellikle niçin ihtilaf ettiği hususu mühimdir.

Mutlak anlamıyla cismin tabiatı –meselâ miktar gibi- mübhem bir şeydir. Onun varlığı ancak onun elementi olacak fasılların çeşitlenmesiyle tasavvur edilebilir. O çeşitlendikten sonra hâricî işler de ona ilhak edilebilir. O halde niçin böyle olmadığını savundunuz?

Şârih dedi ki: **“Eğer suret şöyle olursa...”**

Bu açıklamanın özeti şudur: eğer I. cismî suretin çeşitli hakikatlerden ibaret bulunduğunu; II. ancak bütün cisimler arasında bitişmeyi oluşturan ve cismî suretin lâzımı olan ortak hüviyetin türe özgü tek bir tabiat demek olduğunu kabul edersek onun heyûlaya duyduğu ihtiyacın, “heyûlanın cisim suretlerinde var oluşunu izah etme” diye özetleyebileceğimiz maksadı ifade edebilecektir.

Şöyle bir itiraz varid oldu:

İttisâli hüviyetin türe özgü tek bir tabiat olduğu reddedildi; ama niçin birbirine uymayan (:mütehâlif) hakikatler olmasın ki? Kaldı ki ihtiyaç sadece cisimlere lâzım olan ve kopmaya (:infikâka) elverişli bulunan ittisâli hüviyet için geçerlidir. Bundan dolayı da, “kopmaya elverişli ve başka cisimlere lâzım olabilen ittisâli hüviyet” ihtiyacı gerekmez. O halde hiçbirinde heyûla sâbit olmuyor.

Şârih dedi ki: **“Bu fasıl şunun için konuldu...”**

Her cismin heyulâ ile sûretten meydana geldiği âşikar olup suretin de zâtı bakımından Heyûlâyâ muhtaç olduğu kesinleşince cismî suretin heyûlâdan soyutlanamayacağı hakikati ortaya çıktı; böylece bu ayrıma ihtiyaç kalmadı. Meğerki şöyle denile, o zaman durum başka: “bu ayrımın getirilip zikredilişi tamamen konuyu daha fazla aydınlatmak içindir.”

Şârih dedi ki: **“Ancak bu imkansızdır; zira mekânda yer kaplama (imtidad) işi arttıkça vasıl buud da artar.”**

Bu son derece çelişkili bir ifadedir. Zira daha önce şu ifadeden başkası var sayılmamış idi: iki doğrusal çizgi, üçgenin iki tarafı gibi tek bir zaviyeden çıkıp uzamaya başlarsalar sonsuza kadar giderler. Bundan da, ikisinin arasındaki boşluğun gittikçe artan uzama nedeniyle oluştuğu yargısı doğmaz. Zâhir olan gerçek budur. Bu açıklık iki tarafın artmasından daha az olduğu sürece yani aç, üçgenin hesaplandığı doksan derecelik dik açının (: kâimenin) üçte ikisinden daha az ise böyledir.

Doğrusu şöyle olmalıydı:

Aradaki açıklık farazî olarak iki tarafın uzaması nispetinde büyür, ve şöyle denir: “Eğer sonsuz bir buud mümkün ise tek bir başlangıç noktasından üçgenin bacaları gibi iki doğrusal çizginin çıkması ve iki engel arasında kalmasına rağmen mezkur iki çizginin uzamasıyla birlikte buudun artması mümkündür.” Bu da imkansızdır.

Şârih dedi ki: **“Bu husus açıkça reddedilir...”**

Bilmelisin ki buradaki red şundan dolayıdır:

Musannif, -İbn Sinâ gibi davranmayıp- açıklığın, [üçgenin] iki ayağı uzunluğunca olmasını burhanın zıddı olarak görmemiş; bu konuda gelecek bir itiraz için de mukaddemat bahsine sığınmış; şârih ise ondan nakil yaparak bunu zikretmiştir. Ancak şârih -Mutârahat kitabının yazarına uyararak- açıklığın bir zira’ olarak üçgenin iki bacağı uzunluğunca devam edeceğine itibar edince mezkur itirazdan kurtulmuş oldu. Çünkü iki bacak (: üçgenin iki tarafı) bir zira uzayınca aradaki uzama (ve boşluk) da bir zirâ olur. İkisinin arası birkaç zira uzayınca aradaki açıklık da birkaç

zira olur. Eğer sonsuz (:gayr-i nihâye) tarzında uzamış olursa aradaki açıklık da sonsuz olur; bu açıklık, her ne kadar iki engel (: üçgenin ana açısından çıkan iki doğrusal çizgi) arasında kalsa bile durum böyledir.

Her iki faraziyeye de “ancak imtidâd miktarınca açıklık olabilsin; diye tüm yönlerde veya iki yönde sonsuzca uzamanın imkânsızlığına delalet ettikleri” tarzında bir itiraz gelebilir. Oysa açıklığın sonsuzca artma imkânı vardır ve bu faraziyeler tek bir yönde sonsuzca uzamanın imkânsızlığına delâlet etmezler.

Şârih dedi ki: **“Uzaması tek bir ölçekte artar.”**

Artmanın sadece tek bir ölçekte olmasına itibar etti. Zira herhangi bir uzaklığın (:budun) artışı kendinden öncekinin artışından az olsaydı, bu artışların sonsuzlaşması caiz olurdu; oysa bunları kapsayan buud sonludur.

Konunun açık hâle gelmesi için şu örneği verelim: Her uzaklığın artışı bir öncekinin artışının yarısı kadar olsun! Bu durumda her çizgi sonsuza kadar ikiye bölünmeye (: yarılanmaya) elverişli olunca bu vecih üzere vuku bulan sonsuz artışlardan tüm artışlardan doğan uzamanın –sonsuz olmasına rağmen- ilk artışın katları olması lazım gelmez.

Maksat hâsıl olmasına ve durum açıkça anlaşılmasına rağmen yine de bir misâl verildi. Zira misal anlamayı kolaylaştıran bir husustur; çünkü sürekli artan mevhum bir kavramın tersine misalde belirli bir sınır vardır. Kast olunan şekil eğer işe yaramazsa herhangi bir sabit buuddan başlayan bir daire çizmen gerekir; onun çevresini altı eşit parçaya taksim etmeli; tam merkezinden iki çizgi çıkartmalısın; bu çizgiler mezkur altı kısımdan birini çepeçevre sarmalı; böylece iki çizgi ortaya çıkar; aralarındaki açıklık da uzamaları nispetinde olur.

Şârih dedi ki: **“O çizgi şöyle vasıflandı..”**

Bu çizgi “asıl uzaklık-buud-” diye nitelendirildi; zira diğer buudların aslıdır; hem onların tümünü hem de artışları içine alır.

Şârih dedi ki: **“Ve ondan sonra gelen”**

İlk buuddan sonra gelen demek istiyor. Zira ilk artışı ihata eden, kapsayan odur.

Şârih dedi ki: **“İkincisine gelince sonsuz olan tüm artışlar bu mecmuu içine alan buudların üzerindeki tek bir uzaklıkta mevcuttur.”**

Burada ciddi bir problem var. Eğer sonsuz olan tüm artışlar arasındaki sonlu olan her grubun; o gruba şamil gelen tüm buudlar üzerindeki tek bir buudda mevcut olduğunu söylüyorsa bu kabule şayandır.

Ama bu ifadeden; “tek bir uzaklıkta sonsuz artışların mevcut olabileceği” gibi bir sonuç çıkartılamaz. Eğer “sonlu ya da sonsuz tüm artış guruplarının o guruba şamil gelen tüm buudlar üzerindeki tek bir buudda mevcut olduğunu” kastettiyse bu doğru değildir. Zira sonsuz artışları içine alan buudların “üst” diye tanımlanabilecek bir yönleri yoktur; çünkü sonları yoktur; uçları veya bittikleri yer yoktur.

O hâlde bu buudların üstündeki bir buudda sonsuz artışlar nasıl mevcut olsun ki? Şârihin “Aksi takdirde bu buudların üzerinde başka buud yoktur” şeklindeki ifadesi kabul edilebilir.

Şârih dedi ki: **“Böylece bu buudlar içinde son budun bulunması vacip olur”**

Bu ifade eksiktir. Zira eğer bu buudlar üzerinde herhangi bir buud yoksa durum öyle olur; çünkü artık sona ermiştir. Ama hâl böyle değil. Bilakis, üst olmaklık (:fevkıyyet) hiç olmadığı için daha üstte bir buud olmuyor. Zira farazi olarak var kabul ettiğimiz her budun bir öncesinde başka bir buud vardır ve bu sonsuza kadar gider.

Şârih dedi ki: **“Tek bir sınıram bir miktarla, ölçekle ihata edilmesinin sebebi”**

Şârihin ölçek (: miktar) demesi daire, üçgen, dörtgen gibi yüzeyleri; bunun yanında küre ve küp gibi cisimlerin şekillerini tevil edebilmek içindir. Sözlerinin devamında “ya da tek birin üstünde yer alan sınır...” ifadesi yarım daire ve yarım

küre gibi şekil ve cisimler dışarıda kalmasın diyedir. Zira bunlar iki sınırın ihata etmesinden hasıl olmuş şeylerdir; yani yarım kürede sadece iki yüzey vardır; yarım dairede ise iki çizgi vardır demek istiyorum.

Şârih dedi ki: **“Böylece müteşekkil olur”**

Suret ancak tüm yönlerde sonlu ise teşekkül edebilir. Oysa daha önce işaret edildiği gibi zikredilen delilden dolayı bu teşekkül sabit değildir.

Şârih dedi ki: **“Bunu mutlaka sınırlayıp tahsis eden bir faktör ya da bir fâilin isnadı gerekir...”**

Zira onlara göre surete elverişli şekilleri türeten, feyezân ettiren fâil mutlaka gerekli sayılmıştır. O hâlde bir kısmının bırakılıp diğer bir kısmının gerekmesi diye bir şey olamaz. Ancak dışarıdan bir hususi durum vuku bulursa o başka. Ayrıca fâilin muhtar olması da buraya girmez. Zira onun iradesiyle bazılarının belirlenmesi mümkündür. Biri çıkıp diyebilir ki; “niçin oluşan bazı şekillerdeki her hususi ilişki için birden fazla fâil gerekmesin? Böylece bu fâillerden her biri bir şeklin hususi ilişkisi için gerekli olur” Ancak bu ifadenin işe yaraması için bir delil olması lazım.

Şârih dedi ki: **“Aksi takdirde müşterek olur.”**

Cismî suret müşterek olup suret sahibi bir teşekkülün ancak kendisine özgü -ve başkasının müdahalesi olmadan- özel bir şekle sahip olacağı farz edilince muayyen bir şekil üzerinde tüm cisimlerin ortak olması vacip olmuştur. Bu durum, cismî suretin tek bir tabiata sahipliği sübut etseydi tamam olurdu. Oysa henüz sübut etmemiştir. Şârihin daha önce söylediklerine bakarsan durumu anlarsın.

Şârih dedi ki: **“Ona bitişmeksizin”**

Bu nakil, itiraz edilen kelâma mutabık değildir. Zira itiraz eden, bitişiklik ve ayrışıklığı herhangi bir kayıt koymadan zikretti; şârihin burada koyduğu iki noktaya temas etmedi.

Şârih dedi ki: **“Hakikat şudur ki...”**

Bilmelisin ki onlar miktarın varlığı ve uygulanacağı cismaniyete göre değişkenliği hakkında şöyle bir akıl yürütme işinde bulundular: Meselâ mum bir



cisimdir ve üzerine infisâl vuku bulmadan cismiyyetini koruyarak; küp olma, yuvarlaklaşma gibi şekil bakımından farklılaşmaya maruz kalınca muhtelif miktar ve ölçülere elverişli hâle gelir.

O hâlde cisimde cismiyyeti aşan cisim ötesi (: maverâe'l-cismiyye ) bir durum vardır; cismiyyet aynıyla baki olmakla birlikte bu durum hep değişime uğramaktadır. Baki olan zail olmaz.

Bunu anlarsan şöyle dersin:

Eğer cisimde şekil değişimi, ittisâl ve infisâlden ötürü meydana geliyorsa onların mezkur akıl yürütmeleri tamamen batıl olur. Zira bu istidlâl, şekil değişimi esnasında bile cismiyyetin bakâsına binaen yapılmıştı. Eğer şekil değişimi ittisâl ve infisâlle olmasaydı cismiyyet de aslâ aynıyla baki olmayacaktı. Dolayısıyla yukarıdaki istidlâl sahih değildir, geçersizdir.

Şârih dedi ki: **“Burada konumlanmaktan maksat...”**

Şârih “burada” dedi; zira konum bambaşka bir anlamda da kullanılmaktadır. O da “mevcut duruş” diye tarif edilir. Bir takım cüzlerinin birbiriyle ilişkisi ve dış dünya ile münasebeti bakımından “yürüyüş” vaz’a misaldir.

Şârih dedi ki: **“Ya da taksim olunur...”**

Daha doğru olan ifadenin şu olduğu söylenmiştir: Sadece tek bir yöne doğru olan inkısamın kayıtlanması gerekir. O da yüzeysel çıkıştır. İki yöne doğru olan inkısam cismin bu çıkışı gerçekleştirebilmesi içindir. Burada ondan bahsetmedi. Zira yüz yüze gelme ilişkisi (: mukâbele) mezkûr kayda ihtiyaç bırakmayacak kadar güçlü bir karinedir.

Şârih dedi ki: **“İki çizgiyi ortalar, aralarından geçer...”**

Her muttasıl bir diğeriyle karşılaşacak şekilde demek istiyor. Bu kaydı koymak lazım idi, ancak enlemesine bölünmenin lâzimiyyeti ancak telâqî tarzında gerçekleşip bu vecih üzerinde tam bir engel vuku bulunca onu bu vecih üzere ortalama (:tavassut) iradesi için karine yaptı.

Şârih dedi ki: **“Bu ikisi, iki yüzeyin uçlarıdır.”**

İki yüzeyin uçları olan enlemesine uzanmış iki çizgi arasında müstakil bir çizginin varlığı, bu çizginin öteki iki çizgiyi ortalamadığı var sayıldı. Zira enlemesine uzanan bir çizgi ile bu çizginin cüzlerinin çokluğu, kuşkusuz bir gerçektir.

Şârih dedi ki: **“Uçları ve bittiği noktalar vardır.”**

Cisim tek bir cihette sona erdiği zaman iki cihette de var olan (: uzanan) başka bir şeyin varlığı tartışılmaz hâle gelir ki bu satıhtır. Yüzey (:satıh ) iki cihetin birinde son bulunca orada bir cihete doğru uzanan şeye çizgi denilir.

Eğer çizgi hiçbir yöne uzamayıp başladığı yerde sona ererse aslâ [cüzlere ayrılmamış] parçalanmamış bir şey vardır orada; işte ona nokta denilir.

Burada “bitiş”ten maksat, kesilme (: inkıta) tarzında bir şeydir; yoksa miktarda bitiş, son buluş değildir.

O hâlde “küre şeklindeki yüzey mutlaka sonlu bir yüzeydir ama bilfil hiçbir çizgi taşıyor; hiçbir hatta sahip değildir.” şeklinde bir itiraz vaki olamaz. Zira kürenin sonluluğu ancak miktar bakımından (: fiili ölçüler bakımından) bir sonluluk ifade etmektedir; inkıta ve bölünme anlamında bir bitişe, son noktaya sahip değildir. Daha açık konuşmak gerekirse kürenin tüm yüzeyinde hiçbir cihete doğru inkıta, bölünme anlamında bir bitiş yoktur.

Şârih dedi ki: **“Vaki olan itiraza (: nazara) gelince”**

Böyle bir itiraz varid oldu. Çünkü miktarlar, miktar olmak bakımından (: sadece ölçü olmak açısından) tedâhulu imkânsız kılan bir niteliktedirler.

Eğer bir şeyin miktarı yoksa onun için iç içe girme imkânsızlığı diye bir şey de yoktur. Sadece bir yöne doğru miktarı (: ölçmeye uygun uzantısı) olan şey ise sadece o yönden hâsıl olacak bir tedâhüle müsait değildir. İki cihetten de miktarı olan şey, bu iki cihetten de tedâhüle müsait olmaz.; üçüncü cihetten gelecek bir tedâhüle açıktır.

Bir şeyin tüm yönlerinde sınırları varsa hiçbir cihetten tedâhul vaki olamaz onun için. Çizginin en (:arz), yön (:cihetinde) hiçbir miktarı (: ölçülebilir uzantısı) olmayınca o cihette iki veya daha fazla çizginin tedâhul etmesi imkânsız sayılmadı.

Şârihin “bu muteriz, her iki çizgiyi de kabul etmiştir.” sözü hiçbir anlam ifade etmez. Çünkü maksadı şudur: “eğer çizgiler tul cihetinde birbirlerine eklenseler iki çizginin tümü bir bütün olarak tek çizgiden büyük olacaktır.” Ama konu tul değil en yönündeki bir eklenmeyle ilgilidir. Bir çizgi diğerine enlemesine eklenirse o zaman ikisi arasında tedâhul vuku bulur ama her ikisinin toplamında da miktar bakımından bir fazlalık, bir artış gerçekleşmez; mecmuun toplamı, ikisinden birinin miktarı üzerinde fazladan bir şeye sahip değildir. O halde şârihin sandığı itiraz vs. aslâ varid olmaz.

Şârih dedi ki: **“ilk olarak tenbih...”**

Onun (: zamanın) varlığı apaçıktır. O hâlde istidlâl tarzında zikrettikleri ise bu hususta yapılan bir tenbih değildir. Onun varlığının apaçıklığı hakkında söylenen şudur ki; tüm insanlar onun var olduğu hakkında hemfikirdirler; bu yüzden onu saatlere, günlere, aylara ve senelere ayırdılar.

Burada bir itiraz var: Tamamen onaylanan, her kes tarafından kuşkusuz kabul edilen husus, o şeyin uzanabilme ve parçalara ayrılma niteliklerine sahip olduğudur. Ancak o şeyin kurgusal varlığı ya da bilfiil varlığı gibi hususlar aslâ kesin kabul edilmiş değildir; bilakis bu hususlar her zaman tecrübe ve akıl yürütmeye bağlıdır.

Şârih dedi ki: **“Biz şunu anlıyoruz...”**

Şu hususa işaret ediyor: İmkân denmesinden maksat, zorunluluk (: vücûb ) veya imkânsızlık (:imtina) şeklinde söylenenler değildir. Zira bu takdirde o şeyin saf aklî olduğu; dış varlıkta mevcut olmadığı ve aslâ miktarla tayin edilmediği tarzında bir itiraz gelebilir. Bilakis maksat, “iki mesafeyi kat etmekle gerçekleşen bir niteliktir.” Fakat söz o şeyin varlığı hakkında idi. Şârih bunda zaruret iddiâ etmişti. Sen de anlamışsındır ki tartışmaya açık bir hususta zaruret iddiâsı duyulmuş değildir.

Zâhir olan şu ki, bu durum tamamen vehme dayanır, hareketin cüzlerinin birbirlerinden arka arkaya gerçekleşerek arada gecikmeler vuku bulması (:terâhî etmesi) kelâmcıların da dediği gibi tamamen kurgusal olarak (:vehmî) hasıl olmuştur.

Bil ki, filozoflar hareketin iki anlamı olduğunu söylemişlerdir. Birincisi, arada olma (:tevassut) anlamındadır. Bu tür hareket, dış dünyada mevcuttur; aslâ bölünmez ve mesafenin sınırlarıyla ilgili muhtelif nispetlere göre [zamanî merhalenin] başından sonuna kadar devam eden şeydir. İkincisi kat etme anlamındadır. Bu tür hareket gerçek dünyada bulunmayıp “tavassut anlamında devam eden ve herhangi bir miktara elverişli olmayan bir hareket tarzında” kurgusal olarak vardır.

Mevcut zaman, tavassut anlamında hareketin ölçüsüdür; aslâ bölünmez; tavassut anlamındaki hareketin mahalli de aslâ inkısam etmez.

Uzama (:İmtidâd; bir buuda sahip olma; uzam) niteliğine sahip zaman ise kat etme anlamında hareketin ölçüsüdür ve mevcut değildir; gayr-i mevcut şeyin ölçüsü de mevcutlar zümresine girmeyeceği için o ancak kurgusal olarak vardır. “An” diye adlandırılan akıcı ve bölünmez bütünü akışı hayal edilerek böyle bir zaman tasavvur edebilir. Ama şârih burada böyle vehmî bir şeyin varlığının zaruri olduğunu iddia etti. Bu meseleyi dikkatli düşün!

Şârih dedi ki: **“O ikisinden hiçbir şey...”**

Serî hareketin alınıp bırakılması anlamına uygun düşen “yavaş hareket”e gelince böyle bir şey uzun mesafelerin kat edilmesini içine alamaz. Zira eksik kalır. Alınıp terk edilme anlamında yavaş harekete paralel düşen seri hareket ise kısa mesafeyi içine alamaz; zira fazla gelir.

“Her iki mesafeyi kat etme işini içine alacak bir durum”dan kast olunan; o şeye tam anlamıyla uygun ve müsâvî olmak demektir. Sanki onun kalıbıdır ve bire bir mutabıktır.

Şârih dedi ki: **“Bu da uzaklıkların (:buudların)..”**

Burada buudlar derken kast ettiği, çizgi şeklindeki uzantılardır. Küre gibi cisimlerde onların bilfiil var olması zorunlu değildir.

Aslında her cisimde varsayılabılme imkânı olan buudlar sonsuzdur. Burada muteber olan, dik açılara kesişerek (:tekâtu ile) gelen üç buuddur. Bu üç buud da boy, en ve derinliktir. Bunlar sadece cisim için farz edilebilir; cisim bu sayede yüzeyden ayrılır. Zira satıh için birbiriyle kesişen üç boyut var sayılsa bile dik açılarda değil, açık ve geniş bir şeyde mümkün olur bu varsayım.

Şârih dedi ki: “İkisi...”

Bilmelisin ki bizim [çevremizde] dört mutlak yön vardır. Mutlak yönler ya işaretlerin ya da -iki görüşün ihtilafına binaen- hareketlerin vardığı son noktadır. Bu dört yönden üst ve alt, aslidirler, hakikidirler kesinlikle değişmezler.

Üst yön doğal olarak insanın kafası yönünde işaret edilebilecek son noktaya kadar uzanır. Yani insan yalnız ve kendi doğal durumunda iken başının bulunduğu taraf üst taraftır.

Alt yön, insan ayağına doğru işaret edebileceği son noktaya kadar gider. Yani insanın doğal olarak yalnız kaldığı zaman ayakları o tarafta olur. Aşağı kelimesi de bu anlama gelir. Bu iki cihette aslâ bir değişme olmaz.

Böylece üstadın “farazî olarak her ikisi de değişebilirler” ifadesi bertaraf edilmiş oldu. Zira iki şahıs yeryüzünün ekseninin iki zıt ucunda dursalar, her ikisinin de başını takip eden üst yön, bir ötekinin ayağının yönü olur. Birine kıyasla üstte olan, ötekine göre altta olur.

Bu meselenin izahı şöyledir:

“Üst” bizim daha önce de belirttiğimiz gibi doğal olarak; insan kendi doğasıyla mücerret bırakıldığı zaman başının takip ettiği yöndür. “Alt” ise doğal olarak; insan kendi doğasıyla mücerret bırakıldığı zaman ayağının takip ettiği yöndür. Kuşku yok ki o iki adamdan birinin başını doğal olarak takip eden yön, ötekinin doğal olarak başını takip eden yön değildir. Aksi takdirde iki şahıstan birinin ayağı –varsayalım diyoruz- doğal nispetlere göre öbürünün baş tarafında olurdu ki aslâ böyle değildir. Konuyu iyi düşün!

Geri kalan dört yön; sol, sağ, ön ve arka ise daima değişirler. Çünkü sağ taraf, insanın sağ tarafından işaret edeceği son noktadır. Sol taraf, insanın sol tarafından

işaret edeceği son noktadır. Ön taraf, insanın yüzünün ve gövdesinin baktığı taraftır. Arka taraf, insanın sırtının baktığı taraftır. Meselâ yüzünü doğuya çeviren kişi, doğuyu “ön”üne almış olur; batıyı “arka”sına almış olur; güneyi “sağ”ına almış olur; kuzeyi “sol”una almış olur. Bu adam yüzünü batıya çevirdiği zaman ise bütün yönleri değişmiştir; artık önü deminki yönünün arkası olur; diğer yönlerde böyle ters çevrilir. Mutlak yönlere gelince bunlar tüm cisimlerin bütün yönlerini kapsar.

Mutlak yönlerin kısımlarından olan altı yön de aslında değişirler. Alt ve üst meselâ, tabii konumunda olan insanın dikey ekseninin iki zıt tarafıdır. “Üst”, tabii konumunda olan insanın başını takip eden yöndür. “Alt” tabii konumunda olan insanın ayağını takip eden yöndür. İnsan baş aşağı durduğunda başını takip eden yön “alt”; ayağını takip eden yön “üst” olur. Çünkü üst ve alt bu anlamda lâzîmî olmayacak bir tarzda insanın dikey ekseninin iki ucunun taraflarıdır.

Burada [lâzîmî olmayan şey] insanın tabii konumunda olmasıdır. Kısaca bu konum değiştiğinde üst ve alt da değişir.

Diğer dört yöne gelince meselâ sağ taraf, insanın yatay olarak en kuvvetli ve yetenekli tarafını takip eden yön iken sol taraf, yine yatay olarak ama bu sefer zayıf tarafını takip eden yön olarak bilinir. Ön taraf, karnını takip eden derinlikle ilgili yöndür; arka taraf ise sırtının baktığı derinlikle ilgili yöndür.

Eğer yüz ile karnın; sırt ile ense konumunda olduklarını farz edersek “dört yön” şu şartlarda bile değişir; ama bu varsayım somut dünya ile hiç uyuşmayan bir varsayımdır.

Bu konuyu anladıysan şârihin önce mutlak cihetleri beyan ettiğini, sonra bu cihetler arasında ikisinin yani alt ve üstün “değişmez hakiki” yön vasfı taşıdığını söyleriz.

Şârih sözlerine devam etmiş ve “üst” ile “alt”ın mutlak yönlerden olması münasebetiyle aslâ değişmediğini uzun uzun açıklamaya girişmiştir ki bu ifadeleri konuyu karıştırmaktan başka işe yaramamıştır! İyi düşün!

Şârih dedi ki: **“Onlardan her biri..”**

Şöyle ki üst yön, herhangi bir yönden kendisine işaret edilebilen melek-i a'lâ'nın zahirî sathıdır ve tüm cisimleri ihata eder. Alt yön ise bir diğer yönden her türlü işaretin uzandığı ana merkezdir. Sağ ve sol ise -en güçlü veya en zayıf yöne mukabil olmaklıkları itibarıyla- bu iki yönden birine ya girerler yahut bunlardan hiç çıkmamış olurlar. Ön ve arka da yüz veya sırt tarafı olmak itibarıyla aynen böyledir.

Şârih dedi ki: **“Çünkü işaret onadır...”**

Şöyle denemez; “Duyumsanabilenlerle ilgili işaret, sadece kurgu hâlindeyken de bir uzanımdır, o hâlde onun gösterdiği son noktanın (:müntehâsının) ille de mevcut olması gerekmez.”

Çünkü biz, o işaret her ne kadar kurguya dayalı olsa da aklın zaruri olarak şöyle bir yargıya varacağını savunuyoruz; “duyumsanabilenlerle ilgili işaretin gösterdiği şey dış somut dünyada mevcut olmalıdır.”

Ancak yine de mekân bahsiyle ilgili şöyle bir itiraz gelebilir: “biz olmayan şeye ma'duma yapılan işaretin muhâl olduğunu kabul etmiyoruz. Zira tüm çizgiler ve yüzeyler onlar nezdinde kendi başlarına muttasıldır; aslâ munfasıl değildirler. Oysa bir çizginin orta yerindeki farazî bir noktaya işaret etmek mümkün olduğu gibi bir yüzeydeki kurgusal çizgiye de işaret etmek caizdir.

Şârih dediki. **“Zira harekete geçen (:müteharrik) ancak şöyle harekete geçer...”**

Bu inhisar ifadesi malumdur. Zira bir yöne doğru harekete geçen ancak kendisine bitişmiş (:vâsıl olmuş) bir şeye ya da tam yakınındaki şeye doğru hareket eder ama o şeyde gerçekleşmek için değil.

Burada kullanılması gereken doğru ifade şöyledir:

Zira hareket eden varlık, bir şeye doğru hareket ederse o şeyde gerçekleşmek için yapabilir bu hareketi. Nitekim bir mekâna veya kendisine yakın olan şeye doğru hareket ettiğinde durum böyledir. Bir müteharrik, kendi yakınındaki şeye varmak için de harekete geçebilir; herhangi bir yöne doğru yaptığı hareket böyledir.

Şârih dedi ki: **“Hareket edenin yönelişi de böyledir...”**

Bu ifade, “doğrusal hareket” ilâvesiyle beraber şu tür bir itirazın def’i için dile getirilmiştir:

Olmayana yapılan müteharrik yönelişinin imkânsız olduğunu kabul etmiyoruz. Zira cisim mevcut bir beyazlık içinden olmayan bir siyahlığa doğru belirli bir keyfiyetle hareket edebilir. O hâlde ma’dum, müteharrik varlığın hedefi ve teveccüh objesi olabiliyor.”

Zikredilen itirazın eleştirisi şöyledir:

Konumuz, “neredelik” (:eyniyet) vasfıyla ilgili olan doğrusal harekettir; oysa sizin zikrettiğiniz, nasıllık vasfıyla ilgili bir harekettir; o hâlde burada bir çelişkiden bahsedilemez.

Fark şudur; nasıllıkla ilgili hareket gerçekleştiğinde müteharrik o şeyin içinde veya yakınında hâsıl olmak için yapmaz bu hareketi; bilakis o şeyi gerçekleştirmiştir, yapmıştır. O hâlde müteharrikin hareketi esnasında, totoloji (:tahsîl-i hâsıl) olmaması için o şeyin ma’dum olması gerekir. Oysa neredelik vasfıyla ilgili durumda müteharrik bir şeye doğru harekete geçerken o şeyde var olmak, o şeyin içinde veya yanında olmak için yapar hareketini. Aklî zaruret, nâmevcut bir şeye doğru –o şeyde gerçekleşmek için- yapılacak bir hareketi imkânsız görür.

Burada ciddî bir itiraz var. Meselâ havada doğrusal hareket eden bir müteharrik, hareketi bittiği anda gerçekleşeceği mekâna yönelmiş durumdadır. Oysa o mekân –mekânı “iç yüzey” olarak tarif edenlere göre- hareket anında aslâ mevcut değildir. Zira mekân ancak hareketin bittiği anda “etkilenme / delinme” yoluyla hâsıl olmaktadır.

“Burada savunulan husus, müteharrikin hedefinin cümleten mevcut olduğudur.” denemez. Biz o zaman deriz ki bu yargı, hem neredelik hem de keyfiyet vasıfları bakımından müşterektir. O halde “doğrusal hareket” ifadesiyle kayıt altına sokma girişimi sonuçsuz kalmış, zâyi olmuştur. İyi düşün!



Şârih dedi ki: **“Bu durumda hareket ettirenin hareketi...”**

“Mademki bu hareket, hedefin kendisindedir; hedefe doğru ya da hedefin yanında değildir; o hâlde ancak (:inhisarlı) ifadeler kabul edilebilir.” denemez. Çünkü biz “bu hareket, cihetin mahiyetine aykırıdır” diyoruz. Cihetin mahiyeti, “kendisinden bir hareketin çıktığı ya da kendisine doğru bir hareketin geliştiği şey” diye açıklanır. Eğer cihette hareket varsayılsaydı, o zaman cihetin kendisi artık “ iki nokta arasında mevcut olan uzam” (:mesafe) olurdu, cihet diye bir şey olmazdı. İyi düşün!

Şârih dedi ki: **“Ya da birbirine benzer (:müteşâbih) bir dolulukta olmak...”**

Eğer şârih cihetin konumunun müteşâbih bir doluluk ortamında (: halâ değil; mutlak vakum hali değil; karışık bir melâ halinde) belirginleşmesinden “cihet, müteşâbih doluluk ortamını oluşturan parçalardan biridir.” anlamını kast ediyorsa ortaya koyduğu ilk terim istifham uyandırmaktadır.

Zira bir cismin parçası, ancak bir cisimdir; parçalanmayan bir cüz’ün ya da onun hükmünde olan şeylerin imkânsızlığından dolayı (: atom vs. diye parçalanmayan bir nesne olmadığı için) böyledir bu.

Daha önce cihetin bir cisim olmadığı hususu kesinleşmiş idi. Çünkü cihet her hangi bir uzantı içinde bölünme ve parçalara ayrılma vasfı kabul etmez. Hareketi de tut, cismin tüm uzantılarda inkısamı kabul edişinin gerekliliğiyle kıyasla.

Eğer şârih cihetin konumunun müteşâbih bir doluluk ortamında belirginleşmesinden cihetin bu katı dolulukta “farazî bir son” anlamı taşıdığını kast ediyorsa “iki cihetin doğal olarak ihtilâf etmeyeceği” tarzındaki çıkarsamasını kabul edemeyiz.

Zira müteşâbih doluluk ortamında birbirleriyle doğal olarak birbirlerinden farklı olan (:ihtilâf eden) bir yüzey ve noktanın var sayılması mümkündür.

O halde en doğrusu asıl anlamın kast olunması ve şu durumun muhâlliğidir: Karışık doluluk ortamında varsayılan tüm sonlar (:nihâyetler) tamamen vehme dayalı

şeylerdir; somut dünyada asla mevcut olamazlar, oysa cihet dediğimiz şey somut dünyada daima mevcuttur.

O hâlde cihetin var sayıldığı bir son, aslâ mevcut değildir.

Bilmelisin ki cihetin konumunun boş hâlinde (:halâ; mutlak vakum halinde) ya da dopdolu hâlinde (:melâ; mekân ve şeylerle dolu ortamda) belirginleşmesinden maksat; mezkur halâ ya da melâ'nın kendi konumları için muayyen hâle gelişleridir.

O hâlde şöyle bir itiraz varid olamaz: “En alçak yönün, yani merkezî noktanın konumu; yer diye tanımlanan karmaşık doluluk ortamının katı varlığı içinde tayin edilemez.”

Zira arzın (:yerin) alt cihetin ne olduğunu tayin etmekle uzaktan yakından ilgisi yoktur. Alt ciheti tayin eden şey, arzdan en uzak olan bütünü dahi kapsayan “en geniş kapsamlı” (: muhit) cisimdir.

Şârih dedi ki: **“Uzaklığın (:budun) gayesi (: hedefi, müntehâsı) aslâ tanımlanamaz / sınırlandırılmaz...”**

Ona dahil olan uzaklık (:buud), yakında gelecek gibidir. Hariç olan ise, en uzak olduğu var sayılan her şeyin en uzak olmadığı gerçeğinden ötürü hariçtedir. Zira burada en uzak sayılandan daha uzağın olması da mümkündür.

Şârih dedi ki: **“Onun uzaklığının müsâvi olması...”**

Yüzey ve çizgilerden uzak oluşundaki paralelliğiyle (:müsâvâtıyla) şunu kastetmemiştir: “Yüzeyden de tıpkı çizgiler ve köşelerden uzak olduğu kadar uzaktır.” Zira çizgi ve köşeden uzaklığı, yüzeyden uzaklığından çok daha fazladır. Aynı şekilde, köşeden uzaklığı tüm şartlar dahilinde çizgiden uzaklığından fazladır.

O hâlde şunu kast etti: Yüzeylerden herhangi birinden uzaklığı diğer yüzeylerden uzaklığı gibidir; herhangi bir çizgiden de diğer çizgilerden uzak olduğu gibi uzaktır. Herhangi bir köşeden uzaklığı da diğer köşelerden uzaklığı gibidir.

Şârih dedi ki: “[Ayın] halesi de bu kısma girer.”

Hâle ya tam ya da bir kısmı eksik olan beyaz, dairemsi görüntüdür. Ay ve diğer şeylerin çevresinde görünür; bu yüzden o şey ile o şeye bakan kişi arasında ince bulutsu bir nesne girer gibi olur; ama hâle, ötesini (:mâverâsını; arka tarafını) tamamen gözlerden irak tutamaz. O şeyin (: çevresi hâleli olan gök cisminin) çevresinde birbiriyle tam bitişmemiş küçük cisimcikler bulunmaktadır.

Meselâ iki bulutun zikredilen şekilde bir araya gelmesi ve birinin diğerinin üstünde bulunarak alttakinin daha büyük olması durumunda benzeri bir [hâle] görüntüsü oluşturması mümkündür. Bazıları sandılar ki bu görünen yedi kat hâlenin bir aradaki görüntüsüdür.

Şârih dedi ki: “**Rutubetten sadır olan..**”

Burada doludan bahsediliyor. Dolu (:sakıt celfîd) havadan yere düşer ve toprağa eriştiğinde donmuş olur. Bu şey gözdeki nemliliklerden birine benzetilmiş ve bu yüzden “donmuş rutubet” diye adlandırılmıştır.

Şârih dedi ki: “**İşık okları sona erer...**”

O yöne düşen cüzlerinin güçlü ve saydam bir şekilde dosdoğru ilerlemesine rağmen ışık okları bitip sona ermektedir; artık orada ayın ışığı görülmemektedir. Çünkü bir şey ancak kendi istikametinde görülebilir; gölgesinin istikametinde görülmez. Ama o şeyle muamelesi olmayan parçacıklar böyle değil; onlar o şeyin ışığının bıraktığı görüntüyle yan yana bulunabilirler.

Şârih dedi ki: “**Müsâvî ve paralel olacak şekilde**”

Hem aya hem de gözün çevresiyle olan nispetleri bakımından birbiriyle müsâvî bulunan parçaçıklar tarzında demektir. Gözün ışığı bu mezkûr cüzlerden ayın cismine doğru yansır. Şârih “birbirleriyle müsâvî ve paralel olacak şekilde” kaydını hem ay hem de gözün çevresini düşünerek koydu. Zira gözdeki ışığın yansması, ancak kendi (göz) çevresine benzer şartlara sahip bir cisme doğru olabilir. Zira ancak bu şekilde ışığın açısı ile yansımanın açısı birbirine paralel olabilir; daha önce işaret edildiği gibi.

Şârih dedi ki: **“Nitekim daha önce zikretmiştik.”**

Şârihin zikrettiği husus, bu cüzlerin çok küçük aynacıklar gibi olması demektir. Zira olağanüstü küçültülmüş bir ayna herhangi bir şeklin görüntüsünü getiremez; zira bir satıhtan kalkıp mahrutî ışığın ana kaidesini tamamen içine alamaz, ihata edemez.

Şârih dedi ki: **“Bunun işaretleri...”**

Bu durum o şeyin saydam değil katı ve kalın olmasından dolayıdır. O şey kalın ve katı olunca kırmızı bir görüntü ortaya çıkar.

Şârih dedi ki: **“Bu sebeple buharlar..”**

Üstad Ebu'l-Berekât Bağdâdî bu konuyla ilgili olarak yaz mevsiminde yeraltının kış mevsimindeki hâlinden daha soğuk olduğunu söyleyerek itiraz etmiştir. Eğer kaynaklar (:gözeler) buharın su olarak varlığını imkânsızlaştırsaydı, o şeylerin yazın daha çok, kışın ise daha az olması lâzım gelirdi. Oysa gerçek böyle değildir.

Bu olayın gerçek sebebi, kar ve yağmur sularıdır. Zira o yerlerdeki suyun, yağmur ve kar suyunun artmasıyla arttığını; eksilmesiyle de eksildiğini tecrübeyle biliyor ve görüyoruz.

Yukarda söylenen şey, buharların yokluğunun aslâ sebep teşkil etmediğine delâlet eder; sadece tümüyle ilgili tek sebep olmadığı tarzında da değildir bu. Karların ve yağmurların suları da bu kapsamda değerlendirilecektir; ancak aslâ mezkur sebebin itibar edilmesini engelleyemez.

Şârih dedi ki: **“Belki şu zahir olacak...”**

Bu durum ateşteki sürekli dönüp durma ve alevlenmeyi gerektiren hareketlenmenin şiddetinden dolayı olabilir.

Şârih dedi ki: **“Bir cismin ilk kemâli...”**

Buradaki lafzın “kemâl” kelimesine sıfat olarak merfu okunması caizdir; ancak “cism” kelimesine sıfat olarak da mecrur okunması caizdir. Bu daha açık ve doğru olur. Zira birinci ihtimal üzerine, sıfat ile mevsuf arasında bir fasıla vukuu lazım gelir.

Her iki takdirde de “ilâ” denmesinden murad, o cismin sadece farklı cüzlerden meydana gelmeyip aynı zamanda beslenme gücü (:kuvve-i gâdiye), büyüme gücü (:kuvve-i nâmiye) gibi çeşit çeşit kuvvetlere de sahip olduğudur.

Ruhun araçları, aslında birtakım kuvvetlerdir. Bu kuvvetlerin araçları ise organlardır.

Şârih dedi ki: **“İkincisi de şudur...”**

Bu kuvvetin “büyüme ve yetiştirme gücü” (:nâmî kuvvet) diye adlandırılmasının sebebi, tamamen lugavî bir bakışla onun konumuna nazar edilmesi ve ism-i mefûl lafzı ve anlamıyla izah edilmesinden kaçınılmasından dolayıdır. Zira o kuvvetin esas fiili, “inmâ”dır bu da büyütme, yetiştirme, geliştirmek demektir. Asıl “yetiştirme” (: büyüyen; nâmî) ise bizzat cisimdir.

Şârih dedi ki: **“Besinle ilgili olan kuvvet.”**

İhâtâ terimi<sup>262</sup> bazen ısıtma ve soğutma gibi bir şeyin keyfiyetinde yapılan değişimler için kullanılır. Bu durumda o şeyin niteliklerinde bir değişme meydana gelir; ısınma ve soğuma gibi.

Bu terim bazen de bir şeyin bizzat özünde hakikatinde meydana getirilen bir değişim için kullanılır; özü derken cevherini, onun türe özgü suretini kastediyoruz. İşte bu değişime tekvin ve inşâ adı verilir.

Bu tür bir değişimin lâzımı ise kevn ve fesâd’dır. Burada kast olunan şârihin de işaret ettiği gibi işte şu son anlamdır. Zirâ gıdâ bir cismin (: aslen gıda olan bir cismin) gıdalanan varlıktan (:muğtedîden) bir cüz haline gelişi mezkur gıdanın suretinde herhangi bir değişiklik tasavvur etmeden asla gerçekleşmeyecek bir husustur.

Şârih dedi ki: **“Burada sun’î artışlardan kaçınmak için...”**

Bu kaydı koyarak sun’î artmaları nümuvvun (: artış) tarifinden çıkarmış oldu. Aynı zamanda yaratan (:sâni’; üreten) da bu tariften çıkmış oldu. Yağ ve benzeri şeyleri de tariften men etmiştir. “Büyümenin son haddine” kadar demesiyle yağ bu

<sup>262</sup> Metinde ihâta geçiyor ama burada “istihâle” kelimesi de olabilir.

tariften çıktığı gibi yağın başlangıcı, kaynağı olan şey de büyüme gücünün (:kuvve-i nâmiye'nin) tarifinden atılmış oldu. Bu söz aslında tabii mecrasında tabii olarak büyüme ve artma göstermeyen “verem” gibi tüm şeylerin tariften çıkarılmasına yol açmaktadır.

Şârih dedi ki: **“Yağdan kaçınmak ...”**

Eğer şöyle bir itirazda bulunursan

“Yağ dikey olarak aslâ büyümez ve artmaz, sadece yatay olarak ve derinliğine artar, genişler. Bu durumda zâten daha önce söylediği kutrlar ile ilgili sözüyle tariften çıkmış idi; şimdi tekrar etmesi anlamsızdır; istifhama yol açmaktadır.”

Derim ki:

Senin dediğin şu “yağ dikey olarak artmaz, uzamaz” sözün, yaygın olan bir durumu ifade eder. Ama yağ dediğin şey, insanın tüm vücudunu kısaca baştan ayağa her yanını sarmaktadır. Bu durumda dikey olarak da büyümüş oluyor! O halde yağ [tarife] sokmamak için şârihin koyduğu kayda ihtiyaç vardır.

Şârih dedi ki: **“Çünkü artışlar..”**

Meselâ sâni', bir miktar mum alır; o mum eğer dikey olarak (: uzaması gerçekleşirse) ya da yatay olarak artarsa (: yüzeye yayılırsa) muhakkak derinliğinden bir şeyler kaybedecektir. Aksi durumda da aksi olacaktır.

**Bu noktada şu tarzda itirazlar vuku bulmuştur:**

“Söz, tabîi kuvvetler hakkında idi. Sâni'in bunlardan olmadığı açıktır. Öyleyse tariften çıkarma vs. gayeler ile böyle bir kaydı buraya koymaya ne hâcet var? Gıda alan (: gıda ile büyüyen) cismin çapındaki (:kutrl'daki) büyüme ve artış sonuçta dışarıdan aldığı gıda sebebiyledir, aslâ kendinden doğmamaktadır. Durum böyle olunca sun'î artmalarda da sâni'in muma bir miktar daha eklemesiyle tüm kutrl'da artış husule gelir.”

Melik ve Vahhâb Allah'ın yardımıyla bu kitap tamamlandı.

[Nüşanın ferağ kaydı:]

“Hâşiyetü Hoca-zâde” diye adlandırılan bu mübarek nüshanın istinsahı 884 yılının Ramazan ayında sona erdi. [istinsahçısı hakir kul Ali’dir.]<sup>263</sup>

---

<sup>263</sup> Satır arasından alınmıştır.

## SONUÇ

XV. yüzyılın en güçlü âlimlerinden, Osmanlı dönemindeki en önemli kültür ve bilim merkezlerinde yetişmiş, Osmanlı idârî sistemi içerisinde çok önemli mevkilerde çalışmış; Kelâm, usul-ı fıkıh, mantık ve felsefede söz sahibi; bir ilim aşığı olan Hoca-zâde Bursa Sultaniye, İstanbul Sahn-ı Semân, İznik ve Edirne medreseleri gibi zamanının en önde gelen medreselerinde müderrislik yapmış; Fâtih gibi bir devlet adamına hocalık yapıp onu yetiştirenlerden biri olmuş bununla beraber Edirne ve İstanbul kadılığı da yapmış ve son olarak da Bursa Müftülüğü görevi gibi üst düzeyde devletin birçok resmî kurumunda çalışan Hoca-zâde'nin yaşamı, yapıtları ve öğrencileriyle birlikte önemi ortadadır.

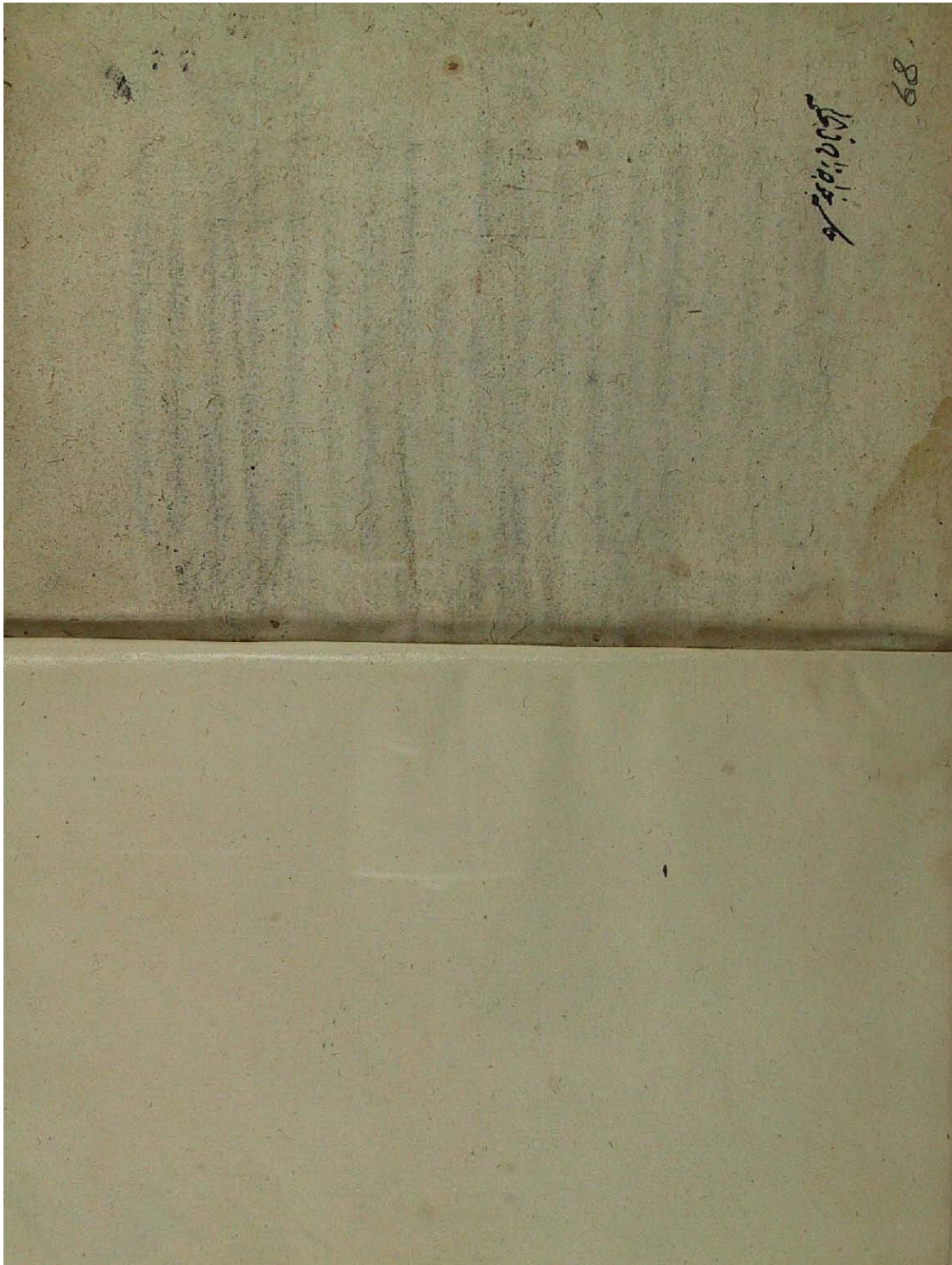
Hoca-zâde'nin bu hâşiyesi temelde fizik felsefesi üzerine kuruludur denebilir. Hoca-zâde'nin hâşiyesine baktığımızda, Ebherî'nin Hidâyetü'l-Hikme'sinde yer alan belli konulara değinilmediğini görmekteyiz. Örneğin ahiretin halleri, melekler bahsi, zorunlu varlık, cüz'î ve küllîler, dış duyular ve iç duyular, zaman bahsi ve mantık bölümü gibi. Bununla beraber klasik dönemdeki fizik anlayışında önemli yer tutan heyûlâ, suret, cevher, araz, madde, cüz'ü lâ yetecezzâ, imkân, mümkün, vs. konular bu hâşiyede geniş yer kaplamaktadır. Bir hâşiyeye, sonuçta başka bir yazara ait metinle bütünleşmiş bir şerh üzerinde dönüp duran başka bir müellifin zaman zaman gerekli gördüğü kısa notlardan ibarettir. Dolayısıyla bir hâşiyede baştan sona insicamlı bir mevzu bütünlüğü yerine ara sıra karşımıza çıkan ve hâşiyeci tarafından önemli sayılan kopuk kopuk açıklamalar buluruz. Bu gayet doğaldır; zira yazar okuyucunun elinde konu bütünlüğüne sahip asıl şerhin mevcut olduğuna kanaat getirdiği için rahat hareket etmekte, sadece “mühim”, “fîhi nazar”, “in qîle” tarzı başlıklarla işaret etmeyi gerekli gördüğü hususlara değinmektedir. Bu açıdan bakılırsa Hoca-zâdenin hâşiyesi tek başına ele alındığında yer yer kendi başına bağımsız kısa fizik felsefesi tartışmaları, yer yer ana kitapta geçen bir terimin açıklaması, yer yer de uyarı ve aforizmalardan ibaret görünüyor. Başta mantığın bazı meselelerine kısaca değindikten sonra yavaş yavaş fizik ilminin kavramlarını bir tür felsefî bir üslupla hattâ metafiziği andıran tanımlamalarla deşiyor; ilerleyen bölümlerde ise önce üçgen, paralel giden doğrular gibi geometrinin alanına giren daha sonra ise ışık, ayın görüntüsü gibi optik ilminin alanına giren konularda yoğunlaşıyor. Hoca-zâde bu eserinde fiziğe yaklaşımıyla çok önemli şeyler söylemiş midir? Bir fizikçi olmadığımız için bu



soruya evet veya hayır diyemiyoruz ancak bazı konularda öncekilerden bir kısmına itiraz etmesi yeni şeyler söylemeye çalıştığı anlamına gelebilir. Konunun muhatabı fizik tarihi ve ıstılahları konusunda uzman olan araştırmacılarıdır. Madde ve âlem tasavvuruna baktığımızda Hoca-zâde'nin klasik çizgiden ayrılmamakla birlikte önemli şeyler söylediğine de tanık oluruz. Bugün üzerinde çalıştığımız bu metin üzerinde çalışmak isteyenler, ana metin olan Ebherî'nin Hidâyetü'l-Hikme'si, Mevlânâ-zâde'nin buna yazdığı şerh ve Hoca-zâde'nin bu şerhe yazdığı hâşiyesini beraber mutâlâ ettiklerinde Hoca-zâde'nin sözkonusu metnini daha iyi anlayacaklardır.

Tezimizin başında bahsettiğimiz şerh-hâşiye geleneği yani “her gelenin bir tuğla koyarak binanın inşasına katkı sağlaması” benzetmesinde olduğu gibi bizim çalıştığımız eserde de kendini göstermektedir. Ana metnin sahibi Ebherî daha sonra Mevlânâ-zâde ve son olarakta Hoca-zâde her biri kendi dönemlerindeki ilmî anlayış ve zenginlik ölçüsünde, ortaya koydukları eserlerindeki farklılık ve benzerlikler ve de kendi orijinal katkılarıyla bu fikrî ve ilmî zenginliğe katkı sağlayarak gelişmeyi devam ettirmişlerdir.

## **EKLER**





*البرهان الثاني ان السطح الذي هو قاع الخزانة...*

*فان السطح الذي هو قاع الخزانة...*

*فان السطح الذي هو قاع الخزانة...*

*فان السطح الذي هو قاع الخزانة...*

*فان السطح الذي هو قاع الخزانة...*

*فان السطح الذي هو قاع الخزانة...*

*فان السطح الذي هو قاع الخزانة...*

*فان السطح الذي هو قاع الخزانة...*





انواع المبعوثا فان كان سوا اربابا وساهه مينا فها ان كان المبعوث المبعوث  
صفت او سموا بغير ذلك المبعوث المبعوث المبعوث المبعوث المبعوث المبعوث  
انواع المبعوثا فان كان سوا اربابا وساهه مينا فها ان كان المبعوث المبعوث

انواع المبعوثا فان كان سوا اربابا وساهه مينا فها ان كان المبعوث المبعوث  
صفت او سموا بغير ذلك المبعوث المبعوث المبعوث المبعوث المبعوث المبعوث  
انواع المبعوثا فان كان سوا اربابا وساهه مينا فها ان كان المبعوث المبعوث

الاستقامه كما في قوله فها ان كان المبعوث المبعوث  
اجتناب ليس بالاجتناب اما المبعوث المبعوث المبعوث المبعوث المبعوث  
فهم المبعوث المبعوث المبعوث المبعوث المبعوث المبعوث  
فانواع المبعوث المبعوث المبعوث المبعوث المبعوث المبعوث

انواع المبعوث المبعوث المبعوث المبعوث المبعوث المبعوث  
صفت او سموا بغير ذلك المبعوث المبعوث المبعوث المبعوث المبعوث المبعوث  
انواع المبعوث المبعوث المبعوث المبعوث المبعوث المبعوث

انواع المبعوث المبعوث المبعوث المبعوث المبعوث المبعوث  
صفت او سموا بغير ذلك المبعوث المبعوث المبعوث المبعوث المبعوث المبعوث  
انواع المبعوث المبعوث المبعوث المبعوث المبعوث المبعوث





















































او يعرفه فكيف من كذا هو العكس و يوزن في بيان الكلام و القوي الطبيعي الصانع  
 بسبب من انما يصح ان السائل الذي هو المبدأ في بيان ذلك هو المفضل في الاظهار  
 بانظام الفاظ الارب البنية و لا كما ان ذلك في الاظهار و الصانع  
 ايضا اذا الصانع الصانع الى التسعة عشر  
 صهيلا في الاشارة الى ان ذلك الكتاب  
 يعرف انك و ارمط  
 يعرف انك و ارمط  
 يعرف انك و ارمط

او يعرفه فكيف من كذا هو العكس و يوزن في بيان الكلام و القوي الطبيعي الصانع  
 بسبب من انما يصح ان السائل الذي هو المبدأ في بيان ذلك هو المفضل في الاظهار  
 بانظام الفاظ الارب البنية و لا كما ان ذلك في الاظهار و الصانع  
 ايضا اذا الصانع الصانع الى التسعة عشر  
 صهيلا في الاشارة الى ان ذلك الكتاب  
 يعرف انك و ارمط  
 يعرف انك و ارمط  
 يعرف انك و ارمط

او يعرفه

و لا يعرفه فكيف من كذا هو العكس و يوزن في بيان الكلام و القوي الطبيعي الصانع  
 بسبب من انما يصح ان السائل الذي هو المبدأ في بيان ذلك هو المفضل في الاظهار  
 بانظام الفاظ الارب البنية و لا كما ان ذلك في الاظهار و الصانع  
 ايضا اذا الصانع الصانع الى التسعة عشر  
 صهيلا في الاشارة الى ان ذلك الكتاب  
 يعرف انك و ارمط  
 يعرف انك و ارمط  
 يعرف انك و ارمط

يعرف انك و ارمط  
 يعرف انك و ارمط  
 يعرف انك و ارمط



## KAYNAKÇA

ADIVAR, Abdülhak Adnan. **Osmanlı Türklerinde İlim**, Maarif Matbaası, İstanbul 1943.

..... **Osmanlı Türklerinde İlim**, Remzi Kitapevi, İstanbul 1982.

.....**Tarih Boyunca İlim ve Din**, Remzi Kitapevi, İstanbul 1969.

Ahmed Cevdet PAŞA, **Adab-ı Sedad**, Mantık Metinleri içinde. 2 cilt Haz. Kudret Büyükcoşkun. İşaret Yayınları, İstanbul 1998.

ALİ REŞAD/Ali Seydi. **Tarih-i Osmani**, İkdam Matbaası, İstanbul 1327m.

ANAWATI, G. Quanawati "Bilim", **İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti**, IV. (trc. T.Koç), İstanbul 1989.

ÂRİF Bey, Devlet-i Osmâniyyenin Te'essüs ve Takarruru Devrinde İlim ve Ulemâ, **Dâru'l-fünûn Edebiyat Fak. Mec.**, İstanbul 1332.

ARSLAN, Ali . Osmanlının Genişleme Stratejileri, **Köprü Dergisi**, "Devlet-i Âliye", (Kış 1999), 65.

ARSLAN, Ahmet. **Tehâfüt Hâşiyesi = Hâşiye alâ tahâfut al-falâsifa**, İbn Kemal Ahmed Şemseddin Kemalpaşazade, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 1987.

ATAY, Hüseyin . **Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi**, Dergah Yayınları, İstanbul 1983.

....." **FâtiH-Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcâzetnameler**", Vakıflar Dergisi, XIII (1981).

AYDÜZ, Salim. **Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar**, YKY, İstanbul 1999.

AYLA ÖDEKAN, Hüseyin G. Yurdaydın, Metin Kunt, Suraiya Faroqhi; Yayın Sorumlusu: Sina Akşin-Cem Yayınevi; **Türkiye Tarihi**, Osmanlı Tarihi 1300-1600, İstanbul, Kasım 1995.

AYVERDİ, Samiha. **Ebedî ve Manevî Dünyası İçinde Fâtihi**, Kubbealtı Yayınları, İstanbul 2005.

BABINGER, Franz. **Fâtihi Sultan Mehmed ve Zamani**, Oğlak Bilimsel Kitaplar, İstanbul 2003.

BAĞDATLI İsmail Paşa, **Hediyetü'l-Arifin, Esmâü'l-Mü'ellifin ve Asarü'l-Musannifin**, Dâru'l Kutübü'l-İlmiyye, Beyrut 1992 Baskısı.

BAHADIR, Osman. **Osmanlılarda Bilim**, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1996.

BALTACI, Cahid. **XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri: Teşkilat, Tarih** . İrfan Matbaası, İstanbul 1976.

BALTACI, Cahid. **XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri**, İFAV, İstanbul 2005.

BAYRAKTAR, Mehmet. **İslâm Felsefesine Giriş**, TDV. Yayınları, Ankara 2001.

BERKİ, Ali Himmet. **Büyük Türk hükümdarı İstanbul Fâtihi Sultan Mehmed Han ve Adalet Hayatı**, Kutulmuş Basımevi, İstanbul 1953.

.....**İstanbul'un Beşyüzüncü Fetih Yıldönümü Münasebetiyle Büyük Türk Hükümdarı İstanbul Fâtihi Sultan Mehmed Han ve Adalet Hayatı**, Kurtuluş Basımevi, İstanbul 1953.

BİLGE, Mustafa. İlk Osmanlı Medreseleri, **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi**, İstanbul 1984.

BİNGÖL, Abdülkuddûs. "EBHERÎ, Esfrüddîn ", **DİA**, XI, 75.

BİNGÖL, Abdülkuddûs. Osmanlı Dünyası'nda Mantık Bilimi ve Eğitimi. **Felsefe Dünyası**- sayı 29.

BRAUDEL, Fernand. , **Akdeniz ve Akdeniz Dünyası**, I-II (trc. M. A. Kılıçbay), Eren Yayıncılık, İstanbul 1989-1990.

BROCKELMANN, Carl. **Geschichte der Arabischen Litterature**, E. J. Brill -Leiden , 2 cilt, 1943- 1949.

BOLAY, Süleyman Hayri. **Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe**, Akçağ Yayınları, Ankara 2005.

BOLAY, Süleyman Hayri. **Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü**, Akçağ Yayınları, 8. Baskı, Ankara 1999.

BURSALI Muhammed Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, İstanbul: Matba'î 'âmire, 3 cilt, -(h.1333).

CORBİN, Henry. **İslam Felsefesi Tarihi**, İletişim Yayınları, İstanbul 2002.

CUNBUR, Dr.Müjgan. Dursun Kaya, Niyazi Ünver, **Türk Dil Kurumu Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu**, Ankara 1999.

DANIŞMAN, A. Zuhuri. **Fâtiḥ Sultan Mehmed II**, Cumhuriyet Basımevi, İstanbul 1945.

.....**Osmanlı Padişahları Serisi**, Zuhuri Danişman Yayınevi, İstanbul 1966-68, III c.

DANIŞMEND, İsmail Hâmi. **Fâtiḥîn Hayatı ve Fetih Takvimi**, Kanaat Matbaası, İstanbul 1953–1955, II c.

DÜZGÜN, Şaban Ali. Bir Problem Alanı Olarak Metafizikve Metafiziksel Olmayan Bir Teolojinin İmkânı, **Kelam Araştırmaları** 1: 2 (2003).

Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmad, **Şezerâtü'z-zeheb fi ahbari men zeheb**, Beyrut - Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi.

Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi Taşköprüzade Ahmed Efendi, **Miftahü's-Saade ve Misbahü's-Siyade fi Mevzuati'l-Ulum**, thk. Kamil Kamil Bekri, Abdülvahid Ebü'n-Nur. Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Hadise, 1968.

Ebü'l-Ula Mardin, **Huzur Dersleri**, yay. haz. İsmet Sungurbey. , İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1966.

EREN, Güler. ÇİÇEK, Kemal ve OĞUZ, Cem (ed.), **Osmanlı**, Yeni Türkiye Yayınları, XII c., Ankara 1999.

ERGİN, Osman Nuri. **Türkiye Maarif Tarihi**, Eser Neşriyat, (iki cilt bir arada), İstanbul1977.

ERGÜN, Mustafa. **Medreselerde Okutulan Dersler Ve Ders Kitapları**, A.K.Ü. Anadolu Dil-Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi, Afyon 1996.

ERTAN, Veli. **İstanbul'un Fethi ve Fâtiğ Sultan Mehmed'in Şahsiyeti**, Konya 1970.

FAZLIOĞLU, İhsan. **Osmanlı Felsefe-Bilim Mirası Nasıl İncelenebilir?** Dün ve Bugün Osmanlı Araştırmaları Sempozyumu –Eleştiriler – Sorunlar – Teklifler –, TDV., İstanbul 2001, 24-25 Şubat.

FAHRİ, Macit. **İslam Felsefesi Tarihi** ( çev. Kasım TURAN), Birleşik Yayıncılık, İstanbul 2000.

FÂHURİ, Hana – el-Curr Halîl. **Târîhu'l-Fikri'l-Felsefî inde'l-'Arab**, Lübnan 2002.

FENNÎ, İsmail. **Lugatçe-i Felsefe**, İstanbul, 1341 h.

GİHAMY, Gerard. **Mevsûatü Mustalahâti'l-Felsefe inde'l-'Arab**, Mektebet Lübnan, Lübnan 1998.

GÖKBİLGİN, M. Tayyib. “Ulemâ”, **İslâm Ansiklopedisi**, XIII (1985).

..... **XV-XVI. asırlarda Edirne ve Paşa livâsı: vakıflar-mülkler-mukataalar**, 1401/1981. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1952.

GÜNAY, Ünver. **XV. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Sosyo-Kültürel Yapı, Din Ve Değişme**, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Sayı: 14 Yıl: 2003/1.

GÜNERGUN, Feza. **Osmanlı Bilimi Araştırmaları**: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Bilimler Tarihi Bölümü'nün kuruluşunun 10. yıldönümü münasebetiyle Ekmeleddin İhsanoğlu'na armağan, İstanbul Üniversitesi yayınları; 3910. İstanbul: Edebiyat Fakültesi yayınları; 3401, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1995.

GÜZEL, Hasan Celal ve BİRİNCİ, Ali (ed.), **Genel Türk Tarihi**, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, X c.

HAMMER, Purgstall Von. **Büyük Osmanlı Tarihi**, yay. haz. Erol Kılıç, Mümin Çevik. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1992.

HAYRULLAH EFENDİ, **Devlet-i Âliye-i Osmâniye Tarihi**. Haz. Zuhuri Danışman, İstanbul: Son Havadis Yayınları, 1972.

HOCA SADEDDİN, **Tâcü't-tevârih**, nşr. İsmet Parmaksızoğlu, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1992.

HOCA-ZÂDE, **Tehâfütü'l-felâsife**, Kahire 1321.

İHSANOĞLU, Ekmeleddin. **Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi**, İstanbul: IRCICA, 1998.

..... **Tanzimat Öncesi ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı**, 150. Yılında Tanzimat (ayrı basım), Ankara :TTK, 1992.

..... **Büyük Cihad'dan Frenk Fodulluğuna**, İletişim Yayınları ,İstanbul-1996.

.....**Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi**, İstanbul: IRCICA, 1997. (İlim Tarihi Kaynakları ve Araştırmaları Serisi; 7. Osmanlı Bilim Tarihi Literatürü Serisi; 1).

.....**Osmanlılar ve Bilim**, İstanbul: Nesil Yayınları, 2003.

..... Osmanlı'da Bilim ve bilim adamları, **Türkler**, XI, 2002.

İNALCIK, Halil. **Fâtih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I**, Türk Tarih Kurumu, 1995.

....."Murat II ", **İA**, VIII, pp. 613–614.

..... **Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ**. çev. Ruşen Sezer, YKY, İstanbul 2003.

....." Mehmed II", **İA**, İstanbul, c. VIII.

..... "Osmanlı Padişahı", **AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, 12/4, Ankara 1958.

.....RENDİ, Günel. **Osmanlı Uygarlığı**, TC. Kültür Bakanlığı. İstanbul 2003.

İstanbul Kitaplıkları Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu, 4 cilt, İstanbul 1947-76.

İZGİ, Cevat. **Osmanlı Medreselerinde İlim**, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.

KANSU, Nafi Atuf. **Türkiye Maarif Tarihi**, İstanbul 1930.

KARAL, Enver Ziya. **Osmanlı tarihi**, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996.

KÂTİP ÇELEBİ. **Keşfu'z-Zünûn**, Beyrut: Dâru'l Kutübü'l-'İlmiyye, 1992 Baskısı.

.....**Keşfu'z-Zünûn**, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1971.

KAHYA, Esin. "**On Beşinci Yüzyılda Osmanlılarda Bilimsel Faaliyetlerin Kısa Bir Değerlendirilmesi**", Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Sayı: 14 Yıl: 2003/1.

KAHYA, Esin. Osmanlılardaki Bilimsel Çalışmalara Genel Bir Bakış. **Türkler**, XI, Ankara 2002.

KARLIĞA, Bekir. **İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri**, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.

KARLIĞA, Bekir. "Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu", **Yeni Türkiye**, Sayı: 33, Ankara Mayıs/Haziran 2000.

KARLIĞA, Bekir. "Doğu- Batı Düşüncelerinde On Üçüncü Yüzyıl Dönüşümü", **Doğu Batı**, Sayı 33.

KARLIĞA, Bekir. " İbn Sînâ- etkileri", **DİA**, XX.

KEHHÂLE, Ömer Rıza. **Mu'cemü'l-Müellifîn Terâcim-u Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiye**; 15 cilt, Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna.

KEKLİK, Nihat. **İslam Mantık Tarihi ve Farabi Mantığı**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1969.

KEMAL, Namık. **Osmanlı Tarihi**, İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1972.

KOCATÜRK, Vasfi Mahir. **Osmanlı Padişahları**, İstanbul: Rafet Zaimler Yayınevi, 1949

KOÇER, H. Ali. **Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişmesi (1773–1923)**, 2. baskı, İstanbul 1974.

KOÇU, Reşad Ekrem. **Fâtiḥ Sultan Mehmed**, İstanbul 1973.

.....**Osmanlı Padişahları**, İstanbul: Nebioğlu Yayınevi, 1960.

KÖSE, Saffet. "Hoca-zâde", **DİA**, c. XVIII.

KÖSOĞLU, Nevzat. **Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler**, İstanbul: Ötüken Yay.

KÜÇÜK Nişancı Mehmed Paşa, **Tarih-i Nişancı Mehmed Paşa**, Matbaa-i Amire- İstanbul 1279.

KÜÇÜK, Hasan. **Mukayeseli İslâm ve Batı Felsefeleri'nde Sistemetik Problemler**, Dersâdet Yayınevi, İstanbul 1974.

KÜTÜKOĞLU, Mubahat.( Yazı Kurulu Başkanı), **Türk Dünyası Kültür Atlası**, İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı, 1999, 3 takım, VI. Cilt.

KÜYEL, Mübahat Türker. **Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti**, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi 1956 (Doktora Tezi).

KILIÇ, Atabey. **Fâtih Devri Türk Edebiyatına Genel Bir Bakış**, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Sayı: 14. Yıl: 2003/1.

LEKESİZ, M.Hulûsi. **Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme** (Teşekkül-Gelişme-Çözülme: XV-XVII. Yüzyıllar) H.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara, 1989.

LEKNEVÎ, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed. **el-Fevaidü'l-Behiyye Fi Teracimi'l-Hanefiyye; Et-Ta'likatü's-Seniyye Ale'l-Fevaidi'l-Behiyye**, 1304/1886. Darü'l-Ma'rife, Beyrut 1906.

M. FAKHRY(ed.), Ibn Sina (Avicenna), **Kitab an-Najat (Book of Safety)** (PDF, File size 9723 Kb), "<http://www.muslimphilosophy.com/sina/>"

MECDÎ, Mehmed, **Tercüme-i Şekaik-i Numâniyye**, İstanbul - Darü't-Tıbaati'l-Amire.

MEHMED Halis, **Mizanu'l-Ezhan**, Mantık Metinleri içinde 2 Cilt, Haz. Kudret Büyükcoşkun. İşaret Yayınları, İstanbul 1998.

Milli Kütüphane Yazmalar Kataloğu, Yay: T.C. Kültür Bakanlığı, Ankara 1987.

MUALLİM Emin Beğ, **Târihçe-i Tarîk-ı Tedrîs**, İlmiye Sâlnâmesi, İstanbul 1334.

MUHAMMED Abdü'l-Hay el-Leknevî el-Hindî, **el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye**, Dâru'l-Marife, Beyrut 1906.



MUHAMMED Celal Şeref, **Allah ve'l-Alem fi'l-Fikri'l-İslami**, Beyrut: Darü'n-Nahdati'l-Arabiyye.

NEV'Î-ZÂDE Atâyî, **Hadâ'ıku'l-Hak'ık fi Tekmileti's-Şakâ'ık** (Zeyl-i Şakâ'ık; Şakâ'ık-i Nu'mâniye ve Zeyilleri, 2),(Haz. A. Özcan), İstanbul 1989.

NİŞANCI-ZÂDE, **Mirâtu'l-Kâinât**, Tatyos Matbaası, İstanbul 1290.

OCAK, A. Yasar. **İbn Kemâl'in Yaşadığı XV. ve XVI. Asırlar Türkiyesinde İlim ve Fikir Hayatı**, Şeyhühislâm İbn Kemâl Sempozyumu (26-29 Haziran 1985, Tokat), Tebligler ve Tartismalar, Ankara 1986.

ÖNER, Necati. **Klasik Mantık**. 6. bsk., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1991.

ÖZBARAN, Salih. **Bir Osmanlı Kimliği / 14.-17. Yüzyıllarda Rûm / Rûmi Aidiyet ve İmgeleri**, Kitap yayınevi, 2004.

ÖZBİLGİN, Erol. **Bütün Yönleriyle Osmanlı Âdâb-ı Osmâniye**, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.

ÖZCAN, Abdülkadir (ed.). **XV ve XVI. Asırları Türk Asırları Yapan Değerler**, Ensar Neşriyat, İstanbul 1997.

ÖZCAN, Abdülkadir. **Fatih Devri Tarih Yazıcılığı ve Literatürü**, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Sayı: 14 Yıl: 2003/1.

ÖZKUL, Osman. **Gelenek ve Modernite Arasında Osmanlı Ulemâsı**, Birharf Yayınları, İstanbul- 2005.

ÖZTUNA, Yılmaz. **Osmanlı Tarihi**, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Osmanlı Dizisi 1.

ÖZYILMAZ, Ömer. **Osmanlı Medreselerinin Eğitim Programları**, Kültür Bakanlığı, Ankara 2002.

RASİM, Ahmed. **Ahmed Rasim ve Osmanlı tarihi**, düz. Metin Hasırcı. Emir Yayınları, İstanbul 1999.

SAKAOĞLU, Necdet. **Osmanlı Eğitim Tarihi**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.

SAMİ, Şemseddin . **Kâmûsu'l- A'lâm**, Mihran Matbaası, (Kaşgar Neşriyat), 6 cilt, İstanbul 1891.

SAYDAM, Abdullah. **Osmanlı Medeniyeti Tarihi**, Derya Kitabevi, Trabzon-1999.

SÂLÎBA, Cemîl. **El-Mu'cemü'l-Felsefî**, Beyrut, 1982.

SERKÎS, **Mu'cem**, Kahire: Matbaatu Serkis, 1928.

SERTOĞLU, Mithat. **Fâtih Sultan Mehmet**, İstanbul: Üstünel yayınevi, 1953.

....."Osmanlı Padişahları", İstanbul: **İstanbul Gazetesi**, 1973.

SHAW, Stanford J. **Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye** (çev. M. Harmancı}, 2. bs. İstanbul: E Yayınları, 1983.

SÜLEYMAN DUNYA (ed.). Dar al-Marif Cairo, Egypt. Ibn Sina (Avicenna), **Isharat wa-Tanbahat** (Remarks and Admonitions) Commentary by Nasirudeen at-Tusi: Volume 2: Physics/ Volume 3: Metaphysics." <http://www.muslimphilosophy.com/sina/>".

ŞERİF, M.M. **İslam Düşüncesi Tarihi**, İnsan Yayınları, İstanbul 1990.

ŞEVKÂNİ, **el-Bedrü't-Tali' bi-Mehâsin men ba'de'l-Karni's-Sabi'** , Beyrut: Darü'l-Ma'rife.

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Milli Kütüphane Başkanlığı, Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu, **Milli Kütüphane Yazma Eserler Kataloğu**, 2005, "<http://www.yazmalar.org/ara.php>."

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Süleymaniye Kütüphanesi. "<http://www.suleymaniye.gov.tr/tarama.htm>"

TANSEL, Selâhattin. **Osmanlı Kaynaklarına Göre Fatih Sultan Mehmed'in Siyasî ve Askerî Faaliyeti**, Türk Tarih Kurumu, XI. Dizi-Sa. 4(2) 1999.

Taşköprülü-zâde, **el-Şakâik el-Numâniyye**, Dersaadet, İstanbul.

TEKİNDAĞ, Şehabettin. **Medrese Dönemi**, Cumhuriyetin 50. Yılında İstanbul Üniversitesi 1973, İstanbul 1975.

TURAN, Şerafettin. **Türk Kültür Tarihi**, Bilgi Yayınevi, İstanbul 1990.

Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu, yay: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara 1979.

UNAN, Fahri. **Kuruluşundan Günümüze Fâtiḥ Külliyesi**, (Beşinci Bölüm Fâtiḥ Külliyesi ve Osmanlı Eğitim, Bilim ve Yönetim Hayâtı) Türk Tarih Kurumu 2003.

..... "Osmanlı Medrese Ulemâsı: İlim Anlayışı ve İlmî Verim", **Koomduk İlimder Jurnalı (Sosyal Bilimler Dergisi)**, (Kırgızistan-Türkiye Manas-Üniversitesi Dergisi, Bişkek 2003.)

....." **Medrese Yönetim İlişkileri Ve Osmanlı Medreselerinin İlmî Performansı Meselesi**", "Medrese-Yönetim İlişkileri ve Osmanlı Medreselerinin İlmî Performansı Meselesi" VII. Osmanlı Sempozyumu (Söğüt, Eylül 1992), Ankara 1993.

....." XV ve XVI. Asırlarda İslâm Dünyasında Osmanlı Gücü", **Koomduk İlimder Jurnalı/Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı 6 (Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Bişkek 2003).

....." Medreseler ve Osmanlı Merkezî Yönetimi", **Koomduk İlimder Jurnalı / Sosyal Bilimler Dergisi** (Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Bişkek), Sayı 9 (2004).

..... " Osmanlılarda Medrese Eğitimi", **Yeni Türkiye**, 5. cilt (Ankara, 1999, Yeni Türkiye Yayınları).

UNAT, F. Reşit. **Türkiye’de Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihî Bir Bakış**, Ankara 1964.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı. **Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı**, 2. bs. , Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984.

.....**Osmanlı tarihi:** İstanbul’un fethinden Kanuni Sultan Süleyman’ın ölümüne kadar, 1398/1977, 5. bs. , II. Cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.

ÜLKEN, Hilmi Ziya. **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, İstanbul 1979 ( 2.baskı).

..... **Mantık Tarihi.** Yayın Yeri: İstanbul: İstanbul Üniversitesi; Yayın Tarihi: 1942.

ÜNAL, Mehmet Ali, **Osmanlı Müesseseleri Tarihi**, Isparta: Kardelen Kitapevi, 1998.

ÜNVER, Ahmet Süheyl. **Fâtiḥ, Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı**, İstanbul: İstanbul Üni. Tıp Fakültesi Yay., 1946.

YAKIT, İsmail. **İslam'da Bilim Tarihi**, S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi, Tuğra Matbaası, Isparta 2002.

YALTKAYA, M. Şerafettin. **Tanzimattan Evvel ve Sonra Medreseler**, Tanzimat I, İstanbul 1940.

YORMAZ, Abdullah. **"Ebherî'nin Hidâyetü'l-Hikme'si ve Osmanlı-Türk Düşüncesindeki Yeri"**, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul- 2003 (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

YUSUF b. İlyan b. Musa ed-Dımaşki Serkis, **Mu'cemü'l-Matbuati'l-Arabiyye ve'l-Muarrabe**, Kahire: Matbaatu Serkis- 1351/1932.

ZİRİKLİ, Hayreddîn. **Kâmûsu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Musta'ribin ve'l-Mustaşrikîn**, 10 cilt, Beyrut: Darü'l-İlm li'l-Melayin-1984.