

III. AHMED DEVRİNDE OSMANLI KUR'AN KIRAATI GELENEĞİNE BİR HİCAZ PRATIĞİNİ DAHİL ETME TEŞEBBÜSÜ: “HARF-İ DÂD” YAHUT “VELÂ'D-DÂLLÎN” TARTIŞMASI

Mehmet Gel

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi
mehmetgel@ahievran.edu.tr
orcid: 0000-0003-2882-651X

ÖZ

Bu makalede Ayasofya Camii vaizi Süleyman Efendi'nin (ö. 1722) 1718 yılında İstanbul'da *dâd* (د) harfinin telaffuz edilmiş şeklinin doğru olmadığı ve tashih edilmesi gerektiği iddiasıyla başlattığı “harf-i dâd tartışması” incelenmektedir. İlmî, fikrî, dinî ve içtimai birçok boyutu olan bu tartışma, İstanbul'da ciddi bir sosyal kargaşa meydana getirmiş ve nihayet Osmanlı merkezî iktidarının müdahalesiyle noktalanmıştır. Söz konusu boyutların her biri açısından ilgi çekici olan bu tartışma, özellikle Haremeyn ve Kahire ilim çevrelerinin Osmanlı ilim geleneği ve dinî hayatı üzerindeki etkisine ışık tutması bakımından önem arz etmektedir. Bu sebeple, makalede öncelikle tartışmaya yol açan

55

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI*
ÇALIŞMALAR DERGİSİ

Cilt 25 sayı 49 (2020/2): 55-95
doi: 10.20519/divan.843034
Gön. tar.: 30.04.2020
Yay. tar.: 15.12.2020

faktörler ve öne çıkan aktörlerinin ilişki ağlarına odaklanılmaktadır. Sonrasında ise, *Târîh-i Râşid*, *Vekâyiü'l-fudalâ*, Sadreddinzade'nin *Ceride*'si gibi birincil tarih ve biyografi kaynaklarına ve meseleyle bağlantılı olarak yazılmış dâd harfi konulu birçok risaleye dayalı olarak tartışma tasvir ve tahlil edilmektedir. Makalede tartışma bir sosyal tarih meselesi olarak ele alındığı için, kıraat ilmini ilgilendiren boyut bu tasvir ve tahlillerin dışında kalmaktadır. Makalede bu tasvir ve tahliller çerçevesinde tartışmanın sebebi, aktörleri, ilmi-fikri, dini, içtimai, siyasi dinamikleri ve Osmanlı ilim çevrelerindeki yansımaları hakkında birçok tespit, açıklama ve yorum dile getirilmektedir.

Anahtar kelimeler: Süleyman Efendi, *harf-i dâd* tartışması, Osmanlı ilim ve din tarihi, Ali Mansûrî, III. Ahmed.

GİRİŞ

Osmanlı tarihinde ulema arasında, vaizler ve sufiler gibi zümreler arasında zaman zaman bazı dinî meseleler hakkında tartışmalar yaşanmıştır. Bu tartışmalardan bazıları, ilgili kişilerin/ tarafların tabii mecrasında yürüttükleri düzeyli bir dinî tartışma olmaktan çıkarak toplumsal bir soruna dönüşmüş ve bu noktada merkezî iktidar devreye girerek idari bir tavır, karar ya da tedbir almak suretiyle sorunu çözmüştür. Kanuni Sultan Süleyman devrinde 1540-41 yılında zamanın şeyhülislamı Çivizade Muhyiddin Şeyh Mehmed Efendi’nin (ö. 1547) cari kabul ve pratiğe muhalif bir fetvası ile başlayan “çuka üzerine giyilen mest üzerine meshin caiz olup olmadığı” tartışması ve muhtemelen 1546 yılında yine Çivizade’nin Rumeli kazaskeri sıfatıyla para vakfetmenin caiz olmadığı iddiası ve bu iddiayı Kanuni’nin kanunlaştırmasıyla başlayan para vakfi tartışması bu tür tartışmalardandır. Bazı açılardan farklılıklar taşımakla birlikte, XVII. yüzyılda Kadızadeli vaizlerin *bidat* karşıtı bir söylemle başlattıkları “Kadızadeliler hareketi” de bu kapsamda zikredilebilir.

Birçok yönden bu üç tartışmaya benzeyen başka bir dinî tartışma da, III. Ahmed devrinde 1718 yılında cereyan etmiştir. Bu yılda hadisenin vuku bulduğu aylarda azledilmiş bir kadı olarak İstanbul’da bulunan¹ Sadreddinzade Telhisî Mustafa Efendi’nin (ö. 1736) “velâ’d-dâllîn” meselesi dediği,² başka kaynaklardaki ifadelerle nazaran ise “harf-i dâd” veya “dâd’ın tashihi” tartışması diye isimlendirilebilecek bu tartışma, kısaca söylemek gerekirse Ayasofya Camii vaizi Şeyh Süleyman Efendi’nin (ö. 1722)³ zamanının

* Bu makalenin yazım sürecinin sonlarına doğru Türkiye’de İstanbul tilavet geleneğinin/ tavrının son yüzyıldaki en önemli temsilcilerinden biri olarak gösterilen merhum kurra hafız İsmail Biçer’in muhteşem Kur’an tilavetini tesadüfen fark ettim. Makalenin konusuyla mesleki ilgisi dolayısıyla burada bu büyük kariyi rahmetle anma ihtiyacı hissediyorum. Ruhu şâd olsun.

¹ Sadreddinzade, Manisa kadılığından azledildiği 1714 yılından Diyarbakır kadılığıyla görevlendirildiği 4 Haziran 1718 tarihine kadar İstanbul’da bulunmaktaydı. Bkz. Selim Karahasanoğlu, *Kadı ve Günlüğü: Sadreddinzâde Telhisî Mustafa Efendi Günlüğü (1711-1735) Üstüne Bir İnceleme* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 49-50.

² İsmail E. Erünsal, “Bir Osmanlı Kadısının Günlüğü: Sadreddin-zâde Telhisî Mustafa Efendi ve Ceridesi,” *Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmeyenleri: Şahıslardan Eserlere, Kurumlardan Kimliklere* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 165.

³ Şeyhî Mehmed Efendi’nin bu tavsifi, Süleyman Efendi’nin tarikat şeyhi olmasına değil, vaiz anlamında “kürsî şeyhi” oluşuna gönderme yapmaktadır.

İstanbul kurrasının Kur'an kıraatında "dâd" (د) harfini yanlış telaffuz ettikleri ve bunun "tashih" edilmesi gerektiği şeklindeki iddiasıyla patlak vermiş ve toplumsal bir soruna dönüşmüştür. Şimdiye kadar iki araştırmacının kısaca temas ettiği,⁴ herhangi bir müstakil çalışmaya konu edilmemiş ve etraflıca incelenmemiş olan bu tartışma, kıraat ilmiyle ilgili boyutu bir yana bırakılırsa, tarihsel açıdan bakıldığında İstanbul'un mertebeye bir numaralı vaizinin Osmanlı Kur'an kıraatı geleneğinin bir pratiğine yönelik eleştirisi ve düzeltme talebi yüzünden ortaya çıkması, bazı alimlerin ve çoğu İstanbul hafız ve kurrasının bu eleştiri ve talebe karşı çıkışları ve nihayetinde merkezî iktidarın müdahil olmak zorunda kaldığı toplumsal bir soruna dönüşmüş olması itibarıyla dikkat çekicidir. Başka bir ifadeyle vaizler, kurra, hafızlar, imamlar ve ulema gibi çeşitli dinî zümrelere mensup birçok kişi yanında halkın ve merkezî iktidarın rol aldığı bir vaka olması bakımından bu tartışma, genelde dönemin Osmanlı dinî-sosyal tarihinin bir parçasının ortaya konması, özelde ise başta Süleyman Efendi olmak üzere zikredilen dinî zümrelere mensup aktörlerin tartışma esnasındaki dinî/ilmî/fikrî tavırlarının ve bunun arka planındaki faktörlerin keşfedilmesi bakımından tahlil edilmesi gereken önemli bir hadise olarak gözükmektedir.

Ayrıca tartışma, cereyan ettiği dönem itibarıyla⁵ modern İslam-Osmanlı ilim ve düşünce tarihi yazımı çerçevesindeki gelişmeler

4 Bu tartışmaya ilk olarak Selim Karahasanoğlu vaiz İspirizade Ahmed Efendi'nin rolü çerçevesinde kısaca değinmiştir. Bkz. Selim Karahasanoğlu, "Osmanlı İmparatorluğu'nda 1730 İsyanına Dair Yeni Bulgular: İsyanın Organizatörlerinden Ayasofya Vaizi İspirizade Ahmed Efendi ve Terekesi," *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)* 24 (2008): 105-107. Daha sonra ise Ahmet Gökdemir tartışmaya kıraat ilmi açısından Ali b. Süleyman Mansûrî'nin harf-i dâd tartışmalarındaki yeri ve etkisi bağlamında kısaca temas etmiş ve tartışmayla bağlantılı olarak yazılan risaleler ve içerikleri hakkında bazı bilgiler vermiştir. Bkz. Ahmet Gökdemir, "Osmanlı'da Dâd Harfi Tartışmaları Bağlamında Ali b. Süleyman el-Mansûrî'nin Yeri," *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2017): 245-57; Ahmet Gökdemir, "Ali B. Süleyman el-Mansûrî ve Osmanlı İlim Dünyasına Katkıları," *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2017): 131-35.

5 Osmanlı tarihyazımında tartışmanın meydana geldiği dönemin Osmanlı siyasi, idari, içtimai, iktisadi ve kültürel hayatı, "gerileme, değişen şartlara uyum ve dönüşüm, erken modernite, Avrupa etkisi, Batılılaşma/yenileşme ilk adımları, merkezileşme, adem-i merkezileşme, Lale devri" gibi çeşitli dinamik ve kavramlarla açıklanmaktadır. Bu konuda genel bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Jane Hathaway, "18. Yüzyıl Osmanlı Tarihini •

bağlamında da dikkate değerdir. Zira dönemin İslam dünyasına dair ilmî “gerileme,” ıslahçı/ihyacı/tecdidci hareketler, “neosufizm” ve “İslam aydınlanması” gibi tartışmaların⁶ süregeldiği bu alanda, son yıllarda yeni araştırma ve incelemelerin yapıldığı, yeni tespit ve tezlerin ortaya konduğu görülmektedir. Mesela Khaled Rouayheb’in “XVII. yüzyıl Osmanlı düşünce dünyasının durgun değil, hareketli olduğu ve yenilikler içerdiği” ana tezini savunduğu kitabı,⁷ İhsan Fazlıoğlu’nun “muhâsebe dönemi” olarak isimlendirdiği XVII. ve XVIII. yüzyılların İslam felsefe-bilim hayatının “genel özelliklerini” dikkate alarak incelediği makaleleri⁸ ve Ahmad S. Dallal’ın XVIII. yüzyıldaki İslam entelektüel hayatını inceleyip, bu yüzyılda “İslam dünyasının farklı bölgelerinde ilmî faaliyetlerin parladığı” tezini ileri sürdüğü kitabı⁹ bu çerçevede zikredilebilir. Harf-i dâd tartışması, sunduğu bazı veriler bakımından herhalde bu gibi çalışmalarda ortaya konan bazı hususlar bağlamında da katkı sunabilir.

Yeniden Yazmak,” çev. Evrim Güven, *Doğu Batı* 85 (2018): 31-64; Dana Sajdi, “Gerileme, Hoşnutsuzlukları ve Osmanlı Kültürel Tarihi: Giriş Yerine,” *Osmanlı Laleleri, Osmanlı Kahvehaneleri: On Sekizinci Yüzyılda Hayat Tarzı ve Boş Vakit Eğlenceleri*, haz. Dana Sajdi, çev. Aylin Onacak (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2014): 13-59; Feridun M. Emecen, “Matruşka’nın Küçük Parçası: Nevşehirli Damat İbrahim Paşa Dönemi ve ‘Lale Devri’ Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme,” *Osmanlı Araştırmaları* 52 (2018): 79-98.

6 Bu tartışmalarla ilgili makalelerin bir kısmı şu kitapta bir araya getirilmiştir: Nail Okuyucu, ed., *Batı Gözüyle Tecdid: İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri 1750-1850* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014).

7 Bkz. Khaled Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and Maghreb* (New York: Cambridge University Press, 2015). Bu eser hakkında bir değerlendirme için bkz. Nazif Muhtaroğlu, “Khaled el-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and Maghreb*,” *Nazariyat* 2/4 (2016): 163-67.

8 İhsan Fazlıoğlu, “Muhasebe Dönemi,” *İslam Düşünce Atlası*, 3 cilt, ed. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2017), 3: 1022-43; İhsan Fazlıoğlu, “Muhasebe Döneminde Nazarî İlimler,” *İslam Düşünce Atlası*, 3: 1043-58; “Muhasebe dönemi” tanımlaması ve gerekçeleri hakkında bkz. İbrahim Halil Üçer, “İslam Düşünce Tarihi İçin Bir Dönemlendirme Önerisi,” *İslâm Düşünce Atlası*, 1: 19-35.

9 Bkz. Ahmad S. Dallal, *Islam without Europe: Traditions of Reform in Eighteenth-Century Islamic Thought* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2018). Bu eser hakkında Naser Dumairieh tarafından yazılan bir değerlendirme için bkz. Naser Dumairieh, “Ahmad S. Dallal, *Islam without Europe: Traditions of Reform in Eighteenth-Century Islamic Thought*,” çev. Sacide Ataş, *Nazariyat* 5/1 (2019): 224-30.

Bu çalışmada harf-i dâd tartışması, mezkur üç husustan bilhassa ikincisine odaklanılarak sosyal tarih perspektifinden incelenmeye çalışılacaktır. Bu suretle, öncelikle tartışmada rol alan vaiz ve alimlerin ilişki ağlarına, ilmî-fikrî yapılarına ve yaklaşımlarına, meydana getirdikleri etki ve sonuçlara, dolayısıyla dönemin Osmanlı ilim ve düşünce geleneğinin yapısına dair bazı tespit ve kanaatlere ulaşmak hedeflenmektedir. Ayrıca çalışmanın, Osmanlı düzeninde dinî nitelikli sorunların ortaya çıkış koşulları, toplumsal etkileri ve merkezî iktidarın bunları çözüm biçimi problematiği açısından da bazı veriler sağlayacağı düşünülmektedir. Çalışmada önce XVIII. yüzyıla kadar İslam Kur'an kıraatı geleneğinde dâd harfinin telaffuz biçimiyle ilgili tartışma ve pratikler ile harf-i dâd tartışmasını doğuran sosyal zemine kısaca değinilecektir. Daha sonra ise, tartışma ve onun Osmanlı ilim çevrelerindeki yansımaları ele alınacaktır.

TARİHİ ARKA PLAN: XVIII. YÜZYILA KADAR İSLAM KUR'AN KIRAATI GELENEĞİNDE DÂD HARFİNİN TELAFFUZ BİÇİMİ İLE İLGİLİ TARTIŞMALARA VE PRATİKLERE KISA BİR BAKIŞ

Arap alfabesinde on beşinci sırada yer alan dâd harfi, kaynaklarda ifade edilen mahrec ve sıfatlarına uygun şekilde telaffuzu zor bir harf olduğundan, eskiden beri Araplar ve Arapçayı ibadet dili olarak kullanan diğer Müslüman milletler arasında kısmen farklı şekillerde telaffuz edilegelmiştir. Dâd'ın bu farklı telaffuz şekillerinden biri, zâ (ظ) harfi gibi telaffuz edilmesidir. Bunun sebebi, mahreçlerinin farklılığına rağmen zâ'nın dâd harfi gibi *cehr*,¹⁰ *rihvet*,¹¹ *itbâk*¹² ve *isti'lâ*¹³ sıfatlarını taşımasının beraberinde getirdiği karıştırmadır.¹⁴

10 Cehr, tecvid istilahında “harf hareke ile telaffuz edildiğinde nefesin tutularak hareketin akmadan sesin net olarak çıkması”nı ifade eder. Bkz. Cemil Küçük, “Kıraat İlminde Dâd (ض) Harfi” (Doktora Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2015), 35.

11 Rihvet, tecvid terimi olarak “harf sükûn ile okunduğunda mahrece zayıfça dayandığından ses ile birlikte nefesin akmasından dolayı harfin yumuşak bir hal alması”nı ifade eder. Bkz. Küçük, “Kıraat İlminde Dâd (ض) Harfi,” 38.

12 İtbâk, tecvid istilahında “harfin telaffuzu esnasında dil kökü ve ortasının kalkıp üst damağın dilin ortasına yapışmasını ve sesin sıkışıp akmaması”nı ifade eder. Bkz. Küçük, “Kıraat İlminde Dâd (ض) Harfi,” 40.

13 İsti'lâ, tecvid istilahında “harfin tilaveti esnasında dilin kökü ile birlikte üst damağa yükselmesidir.” Bkz. Küçük, “Kıraat İlminde Dâd (ض) Harfi,” 39

14A. Turan Arslan, “Dâd,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 8: 396.

Bu karıştırmanın başlıca iki yönünün bulunduğu söylenmektedir. Birinci yön, vezinleri aynı olduğu halde dâd ve zâ ile yazılıp farklı manalar taşıyan kelimelerle ilgilidir ki, bu husus konumuzun dışında kalmaktadır. İkinci yön ise, dâd harfinin seslendirilmesiyle ilgilidir. İncelediğimiz tartışmanın merkezinde yer alan ve hakkında İslam’ın ilk asrından intikal etmiş herhangi bir bilgi bulunmadığı söylenen bu hususun bir sorun olarak ortaya çıkışı, bazı tespitlere göre Arap dili alimi Sibeveyhi’nin (ö. 796) “normal dâd” dışında bir “zayf dâd”ın var olduğu ve bunun Kur’an tilaveti ve şiir için güzel olmadığı şeklindeki ifadesi¹⁵ ile kıraat alimi Ebû Amr Basrî’nin (ö. 771) dâd harfini zâ gibi telaffuz edenlerin namazının sahih olmayacağına dair ifadesinde¹⁶ görüldüğü üzere, VIII. yüzyıla kadar gitmektedir. Başka bir tespite göre ise, dâd ile zâ harflerinin telaffuzundaki karışıklıklar IX. yüzyılın ortalarından sonra doğuda İranlılarla Türklerin Arap toplumuna karışmasıyla birlikte yaygınlaşmaya başlamış ve ilk olarak İbn Kuteybe (ö. 889) bu iki harfin farklılıklarını göstermek için bir “urcuze,” İbn Abbâd da (ö. 995) *el-Farku beyne’-d-dâd ve’z-zâ* başlıklı bir risale yazmıştır.¹⁷

Bu karışıklık başka boyutlar kazanarak sonraki yüzyıllarda da tartışmalı bir mesele olmaya devam etmiştir. Bu kapsamda Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 1046), Ebû Amr Dâni (ö. 1053), Abdulvehhab Kurtûbî (ö. 1069), İbn Vesîk (ö. 1257) ve Muradî (ö. 1349) gibi birçok kıraat alimi ile Zemahşeri (ö. 1144), Fahreddin Razi (ö. 1210), İbn Teymiyye (ö. 1328) ve İbn Hümam (ö. 1457) gibi alimler mesele hakkında görüş beyan etmişlerdir.¹⁸ Nihayet XVI. yüzyılda da Mısır’da yetişen Kudüslü alim Ali b. Gânim Makdisî (ö. 1596) *Bugyetü’l-murtâd li-tashihi’-d-dâd* başlıklı bir risale yazarak dâd’ın zâ’ya benzer şekilde telaffuz edilmesi gerektiğini iddia etmiştir.¹⁹ Cemil Küçük’ün naklettiği bir bilgiye göre, bu iddia tepkiyle karşılanmış ve Makdisî zamanının kıraatçılarının huzurunda iddiasını açıklamak durumunda kalmıştır.²⁰ Makdisî’nin bu iddiası yaklaşık bir buçuk asra yakın bir zaman sonra, bu defa Osmanlı İstanbul’unda gündeme geti-

15Arslan, “Dad,” 396-397.

16Küçük, “Kıraat İlminde Dâd (ح) Harfi,” 64.

17Hayrettin Öztürk, “Kur’ân-ı Kerîm Kıraatında Dâd Harfi: Mahreci ve Sifatları,” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2018): 45.

18Küçük, “Kıraat İlminde Dâd (ح) Harfi,” 64.

19Ali b. Ganim Makdisî, *Bugyetü’l-murtâd li-tashihi’-d-dâd*, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 6420, 1b-10a.

20Küçük, “Kıraat İlminde Dâd (ح) Harfi,” 65.

rilmiş ve makalede incelediğimiz harf-i dâd tartışmasına yol açan iddiaya referans olmuştur.

Bu tartışmaların mahiyetine bakıldığında, dâd harfinin telaffuzu konusunda üç farklı pratiğin söz konusu olduğu ve tartışmaların bu pratikler etrafında cerayan ettiği anlaşılmaktadır. Bu konuda bilgi veren İbn Cinnî'nin (ö. 1002) söylediğine göre, bazı Araplar bütün dâd'ları "zâ," Mısırlıların çoğunluğu ile bazı Mağribliler "tâ," Zeylalılar ise "tefhim edilmiş lam" gibi okumaktaydılar.²¹ Kıraat ilmi alanında Osmanlı ilim geleneğinde de önemli bir yeri olan XV. yüzyıl kıraat alimlerinden İbnü'l-Cezerî'ye (ö. 1429) atfedilen bir görüşe göre, bazı kişiler dâd harfini mahrecine uygun olarak çıkarmayıp "tâ" harfi ile karışık bir şekilde "tâ"nın mahrecinden çıkarmaktaydılar ki, bunlar Mısırlıların çoğu ile bazı Mağriblilerdi.²² Ali b. Gânim Makdisî ise, dâd harfinin mahreci konusunda "zâ" ve "dal" (د) ile "tâ" (ط) harflerinin mezcedilmiş haline benzeyen "dâd-i tâ'iyye" ismini verdiği bir harften söz ederek, Hz. Peygamber'in kökeni olan Mekke ehlinin ve buranın çevresindeki Hicaz beldelelerinde yaşayan Araplar'ın dâd harfini "zâ" şeklinde telaffuz ettiklerini, söz konusu çevredeki hiç kimseden Mısırlıların çoğunun telaffuz şekli olan "dâd-ı tâ'iyye" şeklindeki bir dâd telaffuzunun işitilmediğini belirtmektedir.²³ Harf-i dâd tartışmasının çağdaşı olan ve kuvvetle muhtemel bu tartışmayla bağlantılı olarak dâd harfi konusunda bir risale kaleme alan XVIII. yüzyıl Osmanlı taşra alimi Saçaklızade (ö. 1732) de, kendi devrinde birçok yörede dâd harfinin "tâ" harfinin sıfatları olan *şiddet*²⁴ ve *itbâk* sıfatlarıyla ve *tefhim*²⁵ özelliği aşırı abartılarak "tâ" harfi gibi telaffuz edilmesinin

21 Arslan, "Dad," 397.

22 Remzi Ateşyürek, "Dâd Harfinin Okunuş Özelliği: Muhammed Mer'âşî (Saçaklızâde)'nin Hayatı ve Eserleri," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20-21 (2005): 248. Dergide bu şekilde yer almakla birlikte, bu künye, çalışmanın muhtevasını doğru yansıtmamaktadır. Bu çalışma, aslında Saçaklızade'nin *Keyfiyyetü edâi'd-dâd* başlıklı risalesinin Hatim Sâlih Dâmin tarafından hazırlanan dört nüshaya dayalı tahkikli neşrinin Remzi Ateşyürek tarafından yapılmış tercümesidir. Ateşyürek bu durumu başlığa koyduğu açıklamada belirtmektedir.

23 Makdisî, *Buğyetü'l-murtâd li-tashîhi'd-dâd*, 2a, 5b-10a; krş. Öztürk, "Kur'ân-ı Kerîm Kıraatında Dâd Harfi: Mahreci ve Sıfatları," 59.

24 Şiddet, tecvid ıstılahında "harf sükûn ile okunduğu zaman mahrece kuvvetlice dayandığından, mahrecin tıkanıp nefesin ve sesin tutulup akması sonucunda harfin şiddetli bir sesle çıkması"nı ifade eder. Bkz. Küçük, "Kıraat İlminde Dâd (ط) Harfi," 37.

25 Tefhim, tecvid ıstılahında "bir harfi kalın okuma ve ağzın içini ses ile doldurma"yı ifade eder. Bkz. Küçük, "Kıraat İlminde Dâd (ط) Harfi," 41.

yaygınlaştığını, bu “yanlış okuyuş”un Muhammed Mekki’nin *er-Riâye* isimli eserini yazdığı 1029-30 (h. 420) yılında başladığını ve Mısırlıların hatalı okuyuşundan kaynaklandığını söylemektedir.²⁶

Bu özet bilgiler göstermektedir ki, XVIII. yüzyıla kadar İslam Kur’an kıraatı geleneği içerisinde dâd harfinin telaffuz biçimiyle ilgili üç temel pratik bulunmaktaydı. Bunlardan birincisi, dâd harfinin özellikle Mekke ve çevresindeki Hicaz beldelerinde yaşayan Araplar arasında “zâ” harfi gibi telaffuz edilmesidir. İkincisi, özellikle Mısırlıların çoğu tarafından “dal” ve “tâ” harflerinin mezcedilmiş hâline yahut “tâ” harfine benzer şekilde telaffuz edilmesidir. Üçüncüsü de, Zeylîliler yahut Zeyalî halkı tarafından “tefhim edilmiş lam” harfi gibi telaffuz edilmesidir. Bu telaffuz biçimlerinden biri, tabiatıyla İstanbul merkezli Osmanlı Kur’an kıraatı geleneğinde hakim/yaygın pratik durumundaydı. Harf-i dâd tartışması hakkındaki bilgilerden anlaşıldığına göre, en azından XVIII. yüzyılın ilk yarısı çerçevesinde Osmanlı Kur’an kıraatı geleneğinde hakim/yaygın olan pratik, Mısır bölgesinde olduğu gibi dâd’ın “dal” ve “tâ”nın mezcedilmiş hâline yahut “tâ” harfine benzer şekilde telaffuz edilmesiydi. Bununla birlikte aynı dönemde Osmanlı payitahtında bu telaffuz biçiminin yanlış olduğunu, dâd harfinin Hicaz’da olduğu gibi “zâ” harfine benzer şekilde telaffuz edilmesi gerektiğini iddia eden, dahası bunu fiilen uygulamaya koydurmaya çalışan bir görüş de ortaya çıkmıştı. Bu görüşü gündeme getiren isim olan Süleyman Efendi’nin kimliğine bakıldığında, Osmanlı İstanbul’unda böyle bir görüşün gündeme gelmesinde ve dolayısıyla harf-i dâd tartışmasının yaşanmasında zemin yahut alt yapı oluşturma anlamında belli bir faktörün etkili olduğu görülmektedir. Tartışmayı daha iyi anlamak adına şimdi bu faktörü ortaya koymamız gerekir.

TARTIŞMA ZEMİNİNİN OLUŞUMU: XVII. YÜZYILDA KÖPRÜLÜ AİLESİNİN HİMAYESİNDE ARAP COĞRAFYASINDAN FARKLI İLİM GELENEKLERİNİN OSMANLI İSTANBUL’UNA İNTİKALİ

XVII. yüzyılın ikinci yarısında Köprülü Mehmed Paşa’nın (ö. 1661) sadrazamlığa getirilmesinden itibaren Osmanlı sadaret makamını uzun süre ellerinde bulunduran Köprülü ailesi, devlet ida-

²⁶Ateşyürek, “Dâd Harfinin Okunuş Özelliği: Muhammed Mer’âşî (Saçaklızâde)’nin Hayatı ve Eserleri,” 247, 250-51.

resine yön verdiği gibi özellikle Köprülüzade Fazıl Ahmed Paşa (ö. 1676), kardeşi Mustafa Paşa (ö. 1691) ve amcaoğulları Amcazade Hüseyin Paşa (ö. 1702) eliyle Osmanlı başkentindeki ilim hayatında da önemli tesirler bırakan birtakım faaliyetlere imza atmıştır. İlk ikisi henüz idari-askerî görevlere getirilmezden önce ilim tahsil etmiş ve sonraki zamanlarda da ilim hayatıyla bağlarını sürdürmüş olan bu paşaların –tabiatıyla bu özellikleriyle irtibatlı olan– söz konusu faaliyetlerinden biri Şam, Mısır ve Hicaz uleması ile ilişki kurmaları ve buralardan İstanbul’a gelen bazı alimleri himaye etmeleridir.²⁷ Osmanlı hadis çalışmalarına etkisi yönüyle Kadir Ayaz tarafından genişçe incelenen²⁸ bu ilişki ve himaye faaliyetinden bizi asıl ilgilendireni, özellikle Köprülüzade Mustafa Paşa ile Amcazade Hüseyin Paşa’ya ait olanlardır. Zira harf-i dâd tartışması, esas itibarıyla onların himayesini görmüş iki ismin öncülüğünde cereyan etmiştir.

Bu iki paşanın himaye ettiği söz konusu isimlerden biri Süleyman Efendi’dir. Meşhur biyografi yazarı Şeyhî Mehmed Efendi’nin (ö. 1732-33) kaydettiğine göre, 1650 (1060) yılında İstanbul Demirkapı’da doğan Süleyman Efendi, babasından aldığı ilk eğitimini müteakip Şeyhülkurra Nişancı Paşa İmamı Mehmed Efendi’den kıraat ilmini, Kebeci Mustafa Efendi’den temel ilimleri (mebâdî-i fûnûn) ve Şeyh Arabzade Abdülvahhâb Efendi’den de diğer ilimleri (bakıyye-i fûnûn) tahsil etmiştir. 19 yaşına eriştiği 1669 (1080) yılı Recep ayında ise, zamanın sadrazamı Köprülüzade Fazıl Ahmed Paşa’nın kardeşi “Mustafa Bey” ve amcaoğlu “Hüseyin Çelebi” ile birlikte etraftaki beldeleri gezme, tahsil artırma, Hac ve peygamber ravzasını ziyaret etme niyetiyle yola çıkmıştır. Bu seyahat sürecinde sırasıyla, Şam’da hadis alimi Şeyh Muhammed Belbânî’den hadis ilmi ve kütüb-i sitte kıraatı icazeti, Kahire’de Şeyh Nureddin Ali bin Ali Şebremellisî, Haremeyn’de “meşâyih-i hadis”ten Şeyh Hüseyin (Hasan) Acemî, Şeyh Abdülkadir Safûrî,

27 Kadir Ayaz, “Köprülülerin Şam, Mısır ve Hicâz Ulemâsı İle Münâsebetlerinin Osmanlı Hadis Çalışmalarına Yansıması (İcâzet ve Kütüphane),” *Sahn-ı Semân’dan Dârülfünûn’a: Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikri Eserler) - XVII. Yüzyıl*, ed. Hidayet Aydar-Ali Fikri Yavuz (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 309-16. Köprülülerin sufi çevrelerle ilişkileri ve bunlardan himaye ettikleri hakkında bkz. M. Fatih Çalışır, “Köprülü Sadrazamlar ve Sûfî Çevreler,” *Osmanlı’da İlm-i Tasavvuf*, ed. E. Alkan, O.S. Arı (İstanbul: İSAR Vakfı Yayınları, 2018): 793-802.

28 Ayaz, “Köprülülerin Şam, Mısır ve Hicâz Ulemâsı,” 307-40.

Şeyh Muhammed bin Süleyman Mağribî, Şeyh İbrahim Kürdî ve Şeyh Abdullah bin Sâlim Basrî’den icazet almıştır. Anadolu’ya dönüş yolunda ise, Kahire’den sonra uğradığı Kudüs’te Şeyh Abdülkadir Makdisî’den icazet almış, Remle’de de *Fetavâ-yı Hayriyye* sahibi Şeyh Hayreddin Remlî’den bir miktar *Hidâye* okuyarak “fıkıh rivayeti” icazeti almıştır. Süleyman Efendi daha sonra Anadolu’ya dönmüş ve IV. Mehmed’in yaşadığı Edirne’de Şeyhülislam Minkarizade Yahya Efendi’nin *Muhtasar-ı Müntehâ* ve *Tefsîr-i Beyzâvî* derslerine katılmış, 1674 yılında adı geçen şeyhülislamın Lehistan seferini “teşrif” etmeleri sebebiyle kendisine mülazemet ih-san edilmiş ve “padişah meclisi”ndeki derslerde hazır bulunmak üzere sefere katılmıştır. Sefer dönüşünde Edirne’de Seyyid Mahmud Vâni Efendi’den heyet, hendese, hesap ve riyâziyyât ilmini tahsil etmiş ve Şeyhülislam Minkarizade’den ders verme (tedrîs ve ifâde) icazeti alarak 1680 yılında Eyüp-Sütlüce’deki hâric dereceli Mahmud Ağa Medresesi’ne müderris olarak atanmıştır. Fakat 1681 yılında bu medresenin müderrisliği (dersiyyelik) kendisinde bırakılmakla (ibkâ) birlikte, nedense “tarîk-i resmiyye”den, yani ilmiye tarikindeki medrese ve mollalık kariyerinden feragat ederek, Hâce Paşa Camii vaizliği görevine geçmiştir.²⁹ Dönemin vakanüvisi Raşid Efendi’nin ifadesine göre, Süleyman Efendi’nin önce söz konusu hâric medresesini elde etmesi, sonra da vaizlik mesleğine (tarîk-i va’z u tezkîr) geçmesi, “Köprülüzade hanedanı ekâbirinden Hüseyin Efendi(nin) yardımıyla (i’âne)” gerçekleşmiştir.³⁰ Süleyman Efendi söz konusu camide başladığı vaizlik kariyerine sırasıyla, Ebu Eyyub Ensari Camii (1690), Sultan Selim Camii (1690), Fatih Camii (1692), Bayezid Camii (1694), Süleymaniye Camii (1694-95) ve nihayet vaizlik mesleğinin zirvesi olan Ayasofya Camii vaizliği (1708) görevleri ile devam etmiştir. Bu görevlerin yanı sıra, zamanın sadrazamı Amcazade Hüseyin Paşa’nın Darülhadis’inde ilk müderrislik (1700-01), Okmeydanı Musallâsı vaizliği (1710), “buk’alık” ile İznik’teki Sultan Orhan Medresesi müderrisliği (1710) ve 1718’de “Medine-i münevvere kadısı olan Mustafa Efendi üzerinden Sarây-ı Cedîd-i Sultânî”de hocalık görevleri de kendisine verilmiştir.³¹

29Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi’ü’l-fudalâ II-III*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 678-79.

30Raşid Mehmed Efendi, *Târih-i Râşid*, 3 cilt, haz. A. Özcan, Y. Uğur, B. Çakır, A.Z. İzgöer (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 2: 1279-80.

31Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi’ü’l-fudalâ II-III*, 679-80.

Şeyhî'nin verdiği bu bilgilere ek olarak, Süleyman Efendi'nin kariyer basamaklarını turmanışı ile Köprülüzade Mustafa Paşa, Amcazade Hüseyin Paşa ve Mustafa Paşa'nın oğlu Köprülüzade Numan Paşa'nın (ö. 1719) idari-askerî görevlerde yükselişi arasında bir paralelliğin bulunduğunu da belirtmemiz gerekir.³² Şeyhî'nin söylediğine göre Süleyman Efendi, Osmanlı ilim ve düşünce geleneğinde tedavülde olan bazı eserleri tedris, bazılarını da şerh etmiştir.³³ Telif olarak ise, "Salavâtın faydaları," "kebâir" ve "kelimeteyn-i şehâdeteyn" konulu eserlerinin yanı sıra, ahlak ilmi alanında *Miftâhü'l-felâh* isimli bir eser kaleme almıştır.³⁴ Bu son eserin XVI. yüzyılın meşhur "dinde tasfiyeci" fikirlere sahip alimi Birgivi Mehmed Efendi'nin (ö. 1573) *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*'sinin takva ile ilgili bahsinden alıntılar yapılarak hazırlandığı söylenmektedir ki,³⁵ bu durum Süleyman Efendi'nin fikrî kimliği açısından dikkat çekicidir. Bu bağlamda başka bir dikkat çekici husus da, onun bir eserinde meşhur Selefî alim İbn Teymiyye'nin bazı fikirlerine atıf yapmış olması³⁶ ve vakanüvis Raşid Efendi'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre, sufilere karşı eleştirel bakmasıdır.³⁷

32 Bkz. Abdülkadir Özcan, "Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa," *DİA*, 26: 263-65; M. Münir Aktepe, "Amcazâde Hüseyin Paşa," *DİA*, 3: 8-9; Abdülkadir Özcan, "Köprülüzâde Nûman Paşa," *DİA*, 26: 265-67.

33 Tedris ettiği eserler: Molla Câmî'nin *Kâfiye* şerhi, *Telhîs* şerhi *Mutavvel ve Muhtasar*, *Telvîh*, *Tavzîh*, *Şerh-i Mevâkıf*, *Şerh-i Makâsıd*, *Tefsîr-i Beyzâvî*, *Sahîh-i Buhârî*, *Mesâbîh*, *Meşârik*, *Şifâ-yı Kâdî İyaz*. Şerh ettiği eserler: *Hadis-i erbain*, *Tehzîb'in* "Fenn-i Kelâmı" ve *Akâid-i Adudiyye*.

34 Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'ü'l-fudalâ II-III*, 680.

35 Huriye Martı, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye -Muhteva Analizi-Kaynakları ve Kaynaklık Değeri-* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 154-55.

36 Mehmet Gel, "XVIII. Yüzyıl Osmanlı'sında Tasavvufî Bilgiyi Tartışmak: Saçaklızâde İle Alemî Arasındaki Ledünnî İlim ve İlham Tartışmasına Dair Bir İnceleme," *Nazariyat* 4/3 (2018): 136,138.

37 Raşid Efendi *Târih*'inde bu hususta özetle, Süleyman Efendi insanlar arasında tavır ve görüş olarak "tedeyyün ü teşerru' ve tezehhüd ü teverru' üzere" tanındığından, "ba'z-ı erbâb-ı ifrât, küberâ-yı tarikat ve 'ulemâ-i hakikat" hakkında söylemeye cesaret ettikleri sözleri ve inkar ettikleri şeyleri teyit için "Şeyh Süleyman Efendi şöyle dedi, böyle dedi" diye ondan bazı sözler naklederek kendi iddialarını doğru veya yanlış anlatırlardı demektedir. Ona göre sözgelimi, sıradan insanların inançlarını (akaid) korumak amacıyla "tâife-i süfiyenin zevâhir-i kelimât-ı hâliyelerine" dair kendisinden bazı görüşler sadır olduğu kabul edilmekle birlikte, bunlar nedeniyle onu kınamak doğru değildir; zira Süleyman Efendi'nin o sözlerini, "gayretinin şeriat kurallarını korumak" olduğu şeklinde güzele yormak daha makuldür. Bkz. Râşid Efendi, *Târih-i Râşid*, 2:1279-80.

Bu bilgilere göre Süleyman Efendi’nin kimliği ile ilgili olarak üç hususu vurgulayabiliriz: Öncelikle, yukarıda birkaç defa ifade edildiği üzere, Süleyman Efendi henüz gençliğinden itibaren Köprülülerle yakın bir ilişki içinde olmuş ve onlardan himaye görmüştür. Bu ilişki ve himayenin, Süleyman Efendi’nin ilmî formasyonunun şekillenmesinde ve vaizlik kariyeri çerçevesinde Osmanlı toplumunun dinî hayatı üzerinde etkili olmasında destekleyici ve ön açıcı bir rol oynadığı açıktır. İkincisi, İbn Teymiyye ve Birgivi’nin fikirlerinden yararlanan, sufiler hakkında eleştirel fikirlere sahip olan ve Kadızadeler hareketinin üçüncü aşamasının önderi Vanî Mehmed Efendi ile oğlu üzerinden veya muhtemelen doğrudan teması olan bir vaiz olması itibarıyla Süleyman Efendi, Osmanlı toplumunun dinî hayatında egemen olan bazı unsurlara muhalefet edebilecek fikrî potansiyele sahip biri gibi görünmektedir. Üçüncüsü, Süleyman Efendi Arap coğrafyasında bulunduğu esnada özellikle Acemî/Ucemî (ö. 1702), Mağribî (ö. 1682-83), Kürdî (ö. 1690) ve Basrî (ö. 1722) gibi, John Voll’un deyişiyile XVII. ve XVIII. yüzyıllar “Haremeyn merkezli ulema ağı”nın³⁸ önemli mensuplarından icazet almıştır ki, bu durum, onun Haremeyn hadis ulemasından etkilendiğini ve bu etkiyi İstanbul’a taşıdığını düşündürmektedir. Öyle ki, harf-i dâd tartışması da bu etkiyle bağlantılı olarak ortaya çıkmış olabilir.

Köprülüzade Mustafa Paşa’nın himaye ettiği ve harf-i dâd tartışmasında önemli rol oynayan isimlerden ikincisi, Şeyh Ali b. Süleyman Mansûrî’dir (ö. 1721). Şeyhî Mehmed Efendi’nin verdiği bilgilere göre Mansûrî, Kahire’nin Mansûre kazasında doğmuş ve ilim tahsilini Kahire’de hadis, kıraat ve tecvid ilimleri sahasında Ezher Camii ulemasından ikmal ederek 1677-78 tarihinde İstanbul’a gelmiştir. Burada bir müddet Rüstem Paşa Camii etrafında bir evde yaşadktan sonra, şöhreti duyularak Köprülüzade Mustafa Bey’in meclisine ulaşma imkanı bulmuştur. Bu sayede, önce 1679-80 tarihinde Belgrad’da Köprülüzade Ahmed Paşa Medresesi’ne şeyhü’l-kurrâ olarak atanmış, 1686-87’de bu görevi tamamlayarak İstanbul’a döndükten sonra 1689’da (Muharrem 1101)³⁹ Köprülüzade Mustafa Paşa’nın sadrazam olmasıyla birlikte ise, onun imamlığı görevine getirilmiştir. Aynı yılın

38Gel, “XVIII. Yüzyıl Osmanlı’sında Tasavvufî Bilgiyi Tartışmak,” 138.

39Şeyhî, bu tarihi Muharrem 1100 olarak verir, ama Mustafa Paşa’nın sadrazamlığa geliş tarihi 25 Ekim 1689 (11 Muharrem 1101) olduğundan, doğru tarih 1101 olmalıdır.

Cemaziyelahir ayında (1690) Köprülü Mehmed Paşa türbesine ders-i ‘âmm ve hâfız-ı kütüb ve muhaddis olarak tayin edilmiştir. Mansûrî, bu görevin ardından 1690’da (Muharrem 1102) Kanuni Sultan Süleyman türbesi kurra şeyhliğine, 1715-16’da da (Muharrem 1128) ölümüne kadar sürdürdüğü Sultan Ahmed Camii şeyhü’l-kurrâlığına atanmıştır.⁴⁰ Vakanüvis Raşid Efendi’nin söylediğine göre, bu görevin yanı sıra Mansûrî 1718 yılı itibarıyla Köprülü Darülhadis’inde muhaddislik görevini de yürütmekteydi.⁴¹ İstanbul’a gelişi ve buradan Belgrad’a gidiş tarihleri Köprülü Kütüphanesi’nin kuruluş ve vakfiyesinin düzenleniş tarihlerine denk geldiği belirtilen⁴² bu alim, Osmanlı ilim geleneğinde kıraat ilmi alanında okutulan kitaplar esasına göre “İstanbul (Teysir) ve Mısır (Şâtibiyye) tarîki” şeklinde belirlenen iki ana ekolden ikincisinin İstanbul’a getirilmesine ve burada kökleşmesine vesile olan öncü şahsiyet olarak bilinmektedir.⁴³

Bütün bu bilgilerden anlaşıldığı üzere Mansûrî, Köprülülerin himaye ettiği ve özellikle kıraat ilmi alanında Mısır ilim geleneğini temsil eden bir alimdir. Oysa aynı ailenin himayesindeki Süleyman Efendi ise, daha ziyade Haremeyn hadis ulemasının takipçisi gibi görünmektedir.⁴⁴ XVIII. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı ilim çevresindeki en geniş hadis rivayeti koleksiyonuna sahip olduğu söylenen Süleyman Efendi ile Mansûrî⁴⁵ arasındaki bu farklılık, harf-i dâd tartışmasının arkasındaki önemli bir faktör olarak be-
lirmektedir.

40 Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi’ü’l-fudalâ II-III*, 677-78.

41 Raşid Efendi, *Târîh-i Râşid*, 2: 1137-38.

42 Ayaz, “Köprülülerin Şam, Mısır ve Hicâz Ulemâsı,” 320.

43 Gökdemir, “Ali B. Süleyman el-Mansûrî,” 114, 140; Abdullah Akyüz, “Osmanlı Kıraat Âlimleri” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016), 7-13.

44 XVII ve XVIII. yüzyıllarda Haremeyn uleması ile Mısır ulemasının hadis ilmi çerçevesinde Osmanlı ilim geleneğine etkileri konusunda başka örnek ve bazı bilgiler için şu çalışmaya bakılabilir: Mustafa Celil Altuntaş, “Osmanlı Döneminde Hadis İlmî” (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018).

45 Ayaz, “Köprülülerin Şam, Mısır ve Hicâz Ulemâsı,” 321. Süleyman Efendi’nin Arap coğrafyasından gelen Aclûnî (ö. 1735) ve Menînî (ö. 1759) gibi bazı alimlere İstanbul’da hadis icazeti verdiği konusunda bkz. Mustafa Celil Altuntaş, “Üç Nesil Hadis İcâzeti Toplayan Bir Ulemâ Âilesi: Reisül-küttap Mustafa Efendi, Şeyhülislam Âşir Efendi, Kazasker Hafid Efendi,” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20 (2020): 345, 348.

SÜLEYMAN EFENDİ’NİN “DÂD’IN TASHİHİ” İDDİASI VE OSMANLI BAŞKENTİNDE HARF-İ DÂD TARTIŞMASI (1718)

Harf-i dâd tartışması, tarihsel bir hadise olarak en ayrıntılı biçimiyle zamanın vakanüvisi Raşid Mehmed Efendi’nin *Târîh-i Râşid*’inde, kısa bir şekliyle *Risâle fî beyâni dâdi’s-sahîha* başlıklı kuvvetle muhtemel çağdaş ve müellifi meçhul bir risalede, çok kısa bir değini olarak zamanın kadılarında Sadreddinzade’nin *Ceride*’sinde ve yine kısaca, tartışmadan 135 yıl sonra kaleme alınmaya başlanan Ahmed Cevdet Paşa’nın *Tarih-i Cevdet*’inde anlatılmaktadır. Tartışmanın ilmî-fikrî boyutu yani tartışılan konu hakkında ileri sürülen görüşler ve gerekçeleri ise, tartışmayla bağlantılı olarak yazılan dâd harfi konulu risalelerde bahis konusu edilmektedir. Burada tartışma, tarihsel ve ilmî-fikrî boyutlarıyla bu kaynaklara istinaden tasvir ve tahlil edilmeye çalışılacaktır.

Raşid Efendi’nin kaydettiğine göre harf-i dâd tartışması, 1718 yılında –muhtemelen Rebiülevvel ile Cemâziyelâhir ayları arasındaki bir zamanda⁴⁶–Ayasofya Camii vaizi “fâzıl” Süleyman Efendi’nin “tecvid ilmi risâlelerinden Ali Makdisi’nin risâlesinde yazdığı üzere Kur’an’daki dâd harfinin kıraatı için tecvid ulemasının üzerinde icmâ ettiği sıfatların hâlen kurra ve hâfızların ahz u edâ ettikleri dâd’da bulunmadığı ve harflerin mahreclerine hakkınca riâyet olunmadığı”⁴⁷ yahut diğer bir ifadeyle, “Kur’ân’daki dâd harfi hakkında kıraat kitaplarında yapılan tarife göre, hâlen kıraat ve tecvid ilmi alimlerinin hocalarının dilinden alarak tilavet ettikleri

46 Hangi koşullarda meydana geldiğini açıklamak bakımından tartışmanın tam zamanını tespit etmek önemlidir. Raşid Efendi tartışmanın zamanı konusunda sadece 1718 (1130) yılını vermekte, ay ve gün belirtmemektedir. (Bkz. Râşid Efendi, *Târîh-i Râşid*, 2: 1137-38). *Risâle fî beyâni dâdi’s-sahîha* yazarı da tartışmanın İstanbul’da 1718 (1130) yılı içerisinde vuku bulduğunu söylemekte, yine gün ve ay bilgisi vermemektedir (Bkz. *Risâle fî beyâni dâdi’s-sahîha*, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 32, 208b). Sadreddinzade ise tartışmaya dair verdiği bilgileri *Ceride*’sine 7 Mayıs 1718 (6 Cemâziyelâhir 1130) tarihiyle kaydetmiştir (Bkz. Erünsal, “Bir Osmanlı Kadısının Günlüğü,” 165). Fakat onun verdiği bilgilerin içeriğinden bu tarihin tartışmanın başlangıcına değil, sonlandırılması amacıyla Sultan III. Ahmed’e müracaat edildiği zamana işaret ettiği anlaşılmaktadır. Bu tespitten hareket edilirse, tartışmanın daha erken bir tarihte, belki 1718 yılının ilk aylarında, daha muhtemel olarak da Süleyman Efendi’nin saray hocalığıyla görevlendirildiği Rebiülevvel ayında başlamış olabileceği tahmin edilebilir.

47 Râşid Efendi, *Târîh-i Râşid*, 2: 1137-38.

dâd'ın sahih olmadığı, mahreclerinde hata bulunduğu ve selef hafızlarından Ali Makdisî'nin (risâlesinde) yazdığı şekilde okunması gerektiği"⁴⁸ şeklindeki iddiasını gündeme getirmesiyle başlamıştır. Bu iddiasında Süleyman Efendi'nin kıraat kitaplarında yapılan tarifi esas almasını ve kıraat ve tecvid ilmi meşayihinin üstatların lisanından alarak belirledikleri tilavet şeklini tenkit etmesini, temel bir yöntemsel farklılaşma olarak hemen vurgulamak isteriz.

Süleyman Efendi'nin söz konusu iddiasında⁴⁹ kastettiği husus, onun haklılığını göstermek üzere Müderriszade Ahmed tarafından yazılmış olan *Risâle fi keyfiyyeti edâ'i'd-dâdi'l-mu'ceme fi tilâveti'l-Kur'ân*⁵⁰ başlıklı risalede, "zamanımız kurrâsının genelinin dâd-ı mu'cemeyi taassubla tâ-i mühmele derecesine varacak kadar dâl-i mufahhama şeklinde telaffuz etmeleri..." ifadesiyle⁵¹ daha açık bir biçimde belirtilmektedir. Sadreddinzade de *Ceride*'sinde Süleyman Efendi'nin "bundan önce uydurup ortaya attığı velâ'd-dâllîn meselesi" diye bahsettiği bu iddiayı, "Süleyman Efendi'ye göre velâ'd-dâllîn'deki dâd harfi değil tı harfi imiş ve şimdiye kadar bu hususta gaflet edildiğinden belki kılınan namazların bile îadesi gerekirmiş. Allah hayırlar vere!" şeklinde, esaslı surette 7 Mayıs 1718 tarihli bir not olarak ifade etmektedir.⁵² Cevdet Paşa ise, iddiayı "bazı kürsî

48 Râşid Efendi, *Târîh-i Râşid*, 2: 1279-80.

49 Yaptığımız araştırmalarda Süleyman Efendi'nin tartışma yaratan söz konusu iddiasını ve bunun gerekçelerini yazdığı bir risale ile gündeme getirdiğine ya da onun bu konuda bir eserinin bulunduğu dair bir bilgiye ulaşamadık.

50 Bu risalenin Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi koleksiyonu 10/3 numaralı nüshasının sonunda Müderriszade ismiyle bilinen Ahmed tarafından yazıldığı belirtilmektedir. Oysa Manisa İl Halk Kütüphanesi'ndeki bir nüshasında olduğu üzere (Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu, 45 Ak Ze 683/2, 1b-4a), aynı risalenin bazı kütüphanelerdeki nüshaları *İrşâdü'l-ibâd ilâ tashîhi'd-dâd* adıyla Şeyh Süleyman Efendi adına kayıtlı bulunmaktadır. Bu kayıtlar doğru değildir. Risalenin mukaddimesinde Süleyman Efendi'ye yapılan atıf okunduğu zaman bu durum görülecektir. Ayrıca Mesut Köksoy'un dâd harfi konulu risalelerin yer aldığı mecmualarda Müderriszade'ye ait *Risâle fi keyfiyyeti edâ'i'd-dâdi'l-'acmeti* isimli bir risalenin bulunduğu bahsetmesi de, bizim tespitimizi teyit etmektedir. Bkz. Mesut Köksoy, "Mustafa el-Hüseyinî el-Ermenâkî ve Eserleri," *Ermenek Araştırmaları-II*, ed. H. Muşmal, Ü. Erol Yüksel, M.A. Kapan, Ü. Ömer Çeçen (Konya: Palet Yayınları, 2018), 187.

51 Müderriszade Ahmed, *Risâle fi keyfiyyeti edâ'i'd-dâdi'l-mu'ceme fi tilâveti'l-Kur'ân*, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 10/3, 19a.

52 Erünsal, "Bir Osmanlı Kadısının Günlüğü," 165.

şeyhleri(nin) dâd’ı zâ mahrecinden okumak lâzımdır deyu da’vâ” etmeleri şeklinde dile getirmektedir.⁵³

Tartışmanın menşei ve mahiyetine ilişkin bu bilgilere göre, Süleyman Efendi bu hareketiyle, öncelikle payitahtın bir numaralı vaizi sıfatıyla merkezinde her namazda okunan Fatiha suresindeki “velâ’d-dâllîn” ifadesinin bulunduğu bir dinî konuda, en azından İstanbul ölçeğinde yaygın olan bir Osmanlı Kur’an tilaveti pratiğini eleştirmiş ve böylelikle bu pratiği benimseyen kıraat ve tecvid ilmi meşayih, kurra, hafızlar, imamlar, hatipler, ulema ve bunların etkisindeki halk kesiminden oluşan geniş bir kitleyi rahatsız ederek karşısına almış olmaktadır. İkinci olarak o, eleştirdiği pratiğin niçin ve ne şekilde düzeltilmesi gerektiği konusunda ise, yukarıda kendisinden bahsedilen XVI. yüzyıl tecvid alimi İbn Gânim Makdisî’nin risalesindeki görüşleri salık vermiştir ki, bu, aşağıda açıklanacağı üzere, Osmanlı payitahtında başka bir kıraat geleneğinin bir pratiğini hakim kılma teşebbüsü demektir.

Kanuni devri kazaskerlerinden Ma’lul Emir Efendi’den Kahire’de bir müddet ders almış olması bakımından Osmanlı merkez uleması ile de irtibatlı olduğu anlaşılan Makdisî’nin,⁵⁴ “Kâhire’de dâd harfinin akla ve nakle aykırı bir şekilde telaffuzunu görünce yazdığını” söylediği söz konusu risalesine bakıldığında, Süleyman Efendi’nin Osmanlı başkentindeki dâd harfi telaffuzuna yönelik zikredilen eleştirisinin gerekçeleri, esas alınmasını istediği doğru telaffuz biçimi ve bu biçimin hangi geleneğe ait olduğu öğrenilebilmektedir. Bu risalede Makdisî özetle şunları söylemektedir: dâd harfi mahreci itibarıyla zâ ve dâd-i tâ’iyye (dal ile tâ harflerinin mezcedilmiş hali) olmak üzere iki şekilde telaffuz edilmektedir. Bunlardan sahih olanı, dâd harfinin zâ harfine benzer şekilde telaffuzudur. Çünkü dâd’ın *istitâle*⁵⁵ ve *nefh*⁵⁶ sıfatları ile *şeceriyyet*⁵⁷ özelliği dâd-ı tâiyye’de yoktur; ama nefh sıfatı ile şeceriyyet özelliği

53Ahmed Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet* (Dâru tıbbâ’ati’l-âmire, 1858), 1: 38.

54Bkz. Nev’îzâde Atâî, *Hadâ’iku’l-hakâ’ik fî tekmileti’ş-şekâ’ik*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 398.

55İstitâle, tecvid ıstılahında “dâd harfi okunduğunda dilin yan tarafının evvelinden sonuna kadar lâm’ın mahrecine varıncaya kadar sesin mahrecte uzatılması”nı ifade eder. Bkz. Küçük, “Kıraat İlminde Dâd (ح) Harfi,” 44.

56Nefh, tecvid ıstılahında “harf üzerinde vakıf yapılırken beraberinde üfürüğe benzer bir sesin çıkması”nı ifade eder. Bkz. Küçük, “Kıraat İlminde Dâd (ح) Harfi,” 127.

57Şeceriyyet, harfin “ağız boşluğundan/aralığından çıkması”nı ifade eder. Bkz. Küçük, “Kıraat İlminde Dâd (ح) Harfi,” 99, 209.

zâ'da mevcuttur. Dâd-ı tâiyye'nin telaffuzu dâd gibi zor değildir. Dolaşımdaki kitaplarda dâd'ın mahreci dâd-ı tâiyye'ye değil, zâ'ya benzeyen dâd şeklinde yazılmıştır. Hz. Peygamber'in menşei olan Mekke ehli ve buranın çevresindeki Hicaz beldelerinde yaşayan Araplar, zâ'ya benzeyen dâd ile konuşurlar, onlardan dâd-ı tâiyye işitilmemiştir. Bu deliller karşısında dâd-ı tâiyyenin râvî şeyhlerden kurra imamlara muttasıl bir isnadla Hz. Peygamber'e kadar ulaşacak şekilde *müşâfehet* yoluyla (sözlü olarak) öğrenildiği iddiası söz konusu edilirse, “*dirâyete* muhalefet eden *rivâyet* dikkate alınmaz; zira kıraatın kabul şartı Arapça'ya uygun olmasıdır. Biz söz konusu iddianın Arapça ve kıraat kitaplarında tevâtür olana muhâlif olduğunu beyan etmiştik” diye cevap verilir.⁵⁸

Makdisî'nin bu görüşlerinden anlaşılıyor ki, Süleyman Efendi mahreci itibarıyla dâd'ın zâ'ya benzer şekildeki telaffuzunun sahih olduğunu düşünüyor ve Osmanlı başkentinde bunun uygulanmasını istiyordu. Bu düşünce ve istek ise, onun Hicaz Kur'an kıraatı geleneğinden etkilenmiş olması ya da en azından dâd'ın telaffuzu konusunda o geleneğin pratiğini benimsemiş olmasıyla alakalı görünmektedir. Makdisî'nin söylediğine göre, Hicaz'daki Arapların dâd'ı zâ şeklinde telaffuz etmeleri ve Süleyman Efendi'nin Haremeyn hadis ulemasından tahsil görmüş olması, bu alakayı yeterince açıklamaktadır. Öte yandan bu görüşlerde dirayetini yani akli muhakeme yönteminin rivayet yöntemine önceleniyor olmasının, Makdisî'nin ilmî zihniyetini yansıtmaması bakımından önemli bir husus olduğunu da belirtmek gerekir.

Süleyman Efendi'nin söz konusu eleştirisi ve isteği, Müderriszade'nin risalesinde biraz daha somutlaştırılmaktadır. Bu risalede ifade edildiğine göre, dâd'ın tâ derecesine varacak düzeyde dal şeklinde telaffuz edilmesi yanlıştır. Çünkü bu şekildeki bir telaffuzda dâd'ın mahrecinin çıkması mümkün olmaz ve *rehâvet*⁵⁹ sıfatı şiddet sıfatına dönüşür. Tecvid ulemasının kitaplarında da dâd ve zâ'nın işitmede benzer oldukları, mahreclerinde farklılık olmasaydı ve dâd'da *istitâle* sıfatı bulunmasaydı bunların birleşecekleri söylenmektedir. Bu yanlışlık, dâd “ağzın/dilin bir kenarı azı dışlarına yaklaştırılarak çıkarılıp ona istitâle sıfatı verildiğinde, bu-

⁵⁸ Makdisî, *Buğyetü'l-murtâd li-tashîhi'd-dâd*, 1b-10a.

⁵⁹ Rihvet ile aynı anlamı ifade eden rehâvet, tecvid terimi olarak “harf sükûn ile okunduğunda mahrece zayıfça dayandığından ses ile birlikte nefesin akmasından dolayı harfin yumuşak bir hal alması”nı ifade eder. Bkz. Küçük, “Kıraat İlminde Dâd (د) Harfi,” 38.

nunla birlikte lafzı da zâ'nın lafzıyla karıştırıldığında tashih” edilmiş olur ki, Süleyman Efendi'nin iddia ettiği talep budur.⁶⁰ Yani Süleyman Efendi, dâd ile zâ'nın birçok bakımdan birbirine benzediği düşüncesiyle İstanbul'da cari olan dâd'ın telaffuzunun lafzen zâ'ya benzer şekilde tashih edilmesi gerektiğini iddia etmiştir.

Bu ifade edilenlere göre, Süleyman Efendi'nin böyle bir iddiayı gündeme getirmesinin sebebi temelde ilmî-fikrî gibi görünmektedir. Onun bu fikrini uygulanır kılmak için daha önce değil de, 1718 yılında teşebbüste bulunmasının sebebi ise, bu yılı amacını gerçekleştirmek üzere kendisini en güçlü gördüğü ve siyasi şartların en uygun olduğu bir zaman olarak düşünmesi olabilir. Zira o yıl, Süleyman Efendi Ayasofya Camii vaizliği görevine ek olarak saray hocalığı ile de görevlendirilmiştir. Sultan III. Ahmed, vüze- ra, şeyhülislam ve kazaskerler gibi üst düzey devlet erkânı Avusturya seferleri nedeniyle epey zamandır (1716'dan beri) Edirne'de bulunduğu için,⁶¹ İstanbul'un siyasi koşulları da –en azından rahat hareket etme imkanı anlamında– müsait olmalıdır. Ayrıca Süleyman Efendi'nin bu tür tepki çekebilecek ya da hoş gitmeyecek nitelikteki fikirlerini söyleme cesaretine sahip biri olarak görüldüğünü de dikkate almak gerekir.⁶² Bu konuya başka bir veriyi hesaba katmak üzere ileride tekrar dönülecektir.

Süleyman Efendi'nin cari pratiğe muhalif söz konusu iddiası, öyle anlaşılıyor ki öncelikle İstanbul'daki hafızlar ve kurra arasında, sonra da ulema ve halk çevrelerinde yankı bulmuş ve küçük bir desteğe mukabil çoğunluk tarafından tepki ile karşılanmıştır. Râşid Efendi bu hususa ilişkin olarak eserinin bir yerinde, Süleyman Efendi'nin iddiasının duyulması üzerine bunu bazılarının kabul ettiği, çoğu huffaz ve kurranın ise bu “telakki”den geri durdukları, böylece bu ikisi arasında büyük bir dedikodunun çıktığı ve neticede ulema arasında anlaşmazlık ve tartışmanın meydana geldiği bilgilerini vermektedir.⁶³ Başka bir yerde ise, bu iddia üzerine hafızlar arasında dedikodu; ulema ve halk arasında da büyük hadiseler meydana geldiğini, şehir hafızlarının genel olarak bu iddia

60 Müderriszade, *Risâle fî keyfiyyeti edâ'i'd-dâdi'l-mu'ceme fî tilâveti'l-Kur'ân*, 19a, 21ab.

61 Sultan III. Ahmed'in 1716 yılından 6 Ekim 1718 tarihine kadar Edirne'de bulunduğu hakkında bkz. Râşid Efendi, *Târih-i Râşid*, 2: 1087-88, 1144.

62 Râşid Efendi'nin naklettiği bir hadiseye (bkz. *Târih-i Râşid*, II, 991-993) dayalı bu gözlemin detayına ileride değinilecektir.

63 Râşid Efendi, *Târih-i Râşid*, 2: 1137-38.

için bir meclisten diğer meclise giderek mübahese ve mücadele ettiklerini ve buna harflerin mahreclerine riayet konusunda esas alınacak ilkenin lisandan alma (ahz bi'l-lisân) olduğu görüşü ile karşılık verdiklerini söylemektedir.⁶⁴ Müderriszade de bu hususta, tartışmanın “zamanın câhil kurraları ile zamanın allâmesi selâtîn şeyhlerinin şeyhi Süleyman Efendi” arasında cereyan ettiğini, Süleyman Efendi'nin “tahkik ve irfan” yolunu temsil ettiğini, karşısındaki fırkanın ise ilimdeki seviyesinin delilsiz taklitten ibaret olduğunu ve taassup yolunu temsil ettiğini yazmaktadır.⁶⁵

Buradan anlaşıldığı üzere, harf-i dâd tartışmasına hafız, kurra, vaiz ve ulema zümrelerinden birçok kişi katılmış, bilhassa hafızlar dâd'ın telaffuzunun lisandan alma yöntemiyle belirleneceği görüşü istikametinde karşı bir kamuoyu oluşturmak suretiyle Süleyman Efendi'nin amacına ulaşmasını engellemeye çalışmıştır. Süleyman Efendi yanlısı olması nedeniyle subjektif bir yaklaşıma sahip olduğu açık olan Müderriszade'nin bir tarafı tahkik ve irfan, diğer tarafı ise taassup ve taklit yolunun temsilcisi olarak göstermesi de, burada subjektif nitelikli olarak kullanılan irfan ve taassup kavramları göz ardı edilirse, tarafların ilmî zihniyet ve yöntemlerini belirlemek bakımından önem arz etmektedir.

Raşid Efendi yukarıda naklettiğimiz beyanlarında tartışmaya katılan zümreleri ve bazı faaliyetlerini belirtmekle birlikte, özellikle tartışmada rol alan söz konusu zümre mensuplarının kimler olduğuna, hangi tarafta yer aldıklarına, nasıl bir rol oynadıklarına, ayrıca “büyük hadiseler” diye nitelediği olayların neler olduğuna ve nasıl cereyan ettiğine dair detay vermemektedir. Başka bir deyişle, tartışmada öncü ve aktif rol alan kişiler ile tartışmanın toplumsal bir soruna dönüşmesi çerçevesinde yaşanan hadiseler hakkında Raşid Efendi'den yeterince bilgi edinilememektedir. Fakat onun tartışmanın bundan sonraki sürecine ilişkin verdiği bazı bilgilerde bu konular hakkında ipuçları yakalamak mümkündür. Mesela onun tartışmanın sona erdirilişi ile ilgili bir ifadesinden, Süleyman Efendi'nin iddiasına karşı çıkanların tartışma sürecinde Köprülü Darülhadi'si'nde muhaddis olan Şeyh Ali Mansûrî'ye meseleye ilişkin bir risale yazdırdıkları anlaşılmaktadır.⁶⁶ Mansûrî, *Reddül-ilhâd fi'n-nutki bi'd-dâd* başlıklı bu risalesinde kendisinden böyle

64 Râşid Efendi, *Târîh-i Râşid*, 2: 1279-80.

65 Müderriszade, *Risâle fi keyfiyeti edâ'i'd-dâdi'l-mu'ceme fi tilâveti'l-Kur'ân*, 18b-19a.

66 Râşid Efendi, *Târîh-i Râşid*, 2: 1137.

bir risale yazmasını isteyenleri, “bazı talebeler yahut talebelerden biri” olarak belirtmektedir ki,⁶⁷ bunlar herhalde kendi talebeleri olmalıdır. Mansûrî'ye risale yazdırma faaliyetini bu alimin mesele hakkında biri “sahih dâd'ı ispat,” diğeri “zayıf dâd'ı iptal” konulu iki risale yazdığını söyleyerek teyit eden *Risâle fî beyâni dâdi's-sahîha* yazarının bir ifadesinden de, bu süreçte kurradan bazılarının da risaleler yazdığı öğrenilmektedir.⁶⁸ Zira bu yazar, her bir kurranın “bidatçılara” yani Süleyman Efendi tarafına reddiye mahiyetinde risaleler yazdığını ifade etmektedir.⁶⁹ Özetle, tartışma sürecinde Süleyman Efendi'nin iddiasına karşı çıkan kişilerin –ki bazıları muhtemelen Mansûrî ile irtibatlı olmalıdır– faaliyetlerinden biri, kendi düşüncelerinin doğruluğunu ortaya koymak üzere Mansûrî ve kurradan bazılarına risaleler yazdırmaktır. Tartışma süreciyle ilgili bu türden diğeri ipucu bilgilere aşağıda yeri geldikçe işaret edilecektir.

Tartışmanın sonucu üzerinde müessir olduğu anlaşılan Mansûrî'nin ve bazı kurranın yazdığı risalelerde tartışılan mesele hakkında hangi görüşler ileri sürülmektedir? Bu soru, Mansûrî'nin tartışmanın karara bağlanma sürecinde referans gösterilmesi bakımından önemli olan iki risalesi esas alınarak kısaca cevaplanırsa; *Reddül-ilhâd fî'n-nutki bi'd-dâd* başlıklı ilk risalesine, “Bazı talebeler/talebelerden biri benden inatlarına uyup bütün beldelerdeki akıl sahiplerine muhalif olarak dâd'ı zâ ve dâd arasında telaffuz eden *bid'atçilere* red hakkında bir risâle yazmamı istedi” diye başlayan Mansûrî'ye göre, dâd ile zâ arasında birçok açıdan büyük farklar vardır. Bunlardan birincisi bu iki harfin mahreçlerinin farklı olması; ikincisi, dâd'ın kuvvetli, zâ'nın zayıf bir harf olması; üçüncüsü, istitâle sıfatının zâ'da bulunmaması; dördüncüsü, dâd harfinin cehr sıfatında zâ'dan daha kuvvetli olması; beşincisi, bu iki harfin, itbâk sıfatında müşterek olsalar da, ağızdan çıkış biçimleri itibarıyla farklı olması; altıncısı, itbâk sıfatında dâd'ın zâ'dan daha kuvvetli olması; yedincisi, itbâk sıfatı olmasaydı zâ “zal” olacak ve dâd “kelâm”dan çıkacak olması; sekizincisi, *tefeşşî*⁷⁰ sıfatının zâ'da değil, dâd'da bulunması; dokuzuncusu, kurradan bazılarının göre,

67 Ali Mansûrî, *Reddül-ilhâd fî'n-nutki bi'd-dâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, 626, 1b.

68 Bu risalelere makalenin son kısmında değinilecektir.

69 *Risâle fî beyâni dâdi's-sahîha*, 208b.

70 Tefeşşî, tecvid ıstılahında “harf telaffuz edildiği zaman dil ile üst damak arasından rüzgârla birlikte harfin sesinin dağılıp yayılarak çıkması”nı ifade eder. Bkz. Küçük, “Kiraat İlminde Dâd (ض) Harfi,” 44.

rehâvet sıfatının zâ'ya nisbetle dâd'da daha az olması; onuncusu, Mekki'nin ifadesinden anlaşıldığına göre *isti'lâ*⁷¹ sıfatı bakımından dâd'ın zâ'dan daha kuvvetli olmasıdır. Ayrıca *Neşri's-Sünnet* adlı eserde dâd'ı farklı ve güzel telaffuz etmeyenler sıralanırken, bu harfin dal olarak ve tâ ile mezcedilerek telaffuzundan bahsedilmemektedir. Bu çerçevede Mansûrî'ye göre, sahih dâd mütevâtir yani yalan üzerine birleşmesi imkansız olan bir topluluğun birbirinden naklettiği bir haberdir; “zayıf, nâdir dâd” yahut “bid'atçı dâd”ı ise batıldır.⁷²

Gökdemir'in tespitlerine göre Mansûrî, Süleyman Efendi'nin dâd'ın doğru telaffuz şekli için referans gösterdiği Makdisî'nin risalesine reddiye mahiyetinde yazdığı *Risâletü'r-reddiyye fî risâleti İbn Gânim* başlıklı ikinci risalesinde ise, öncelikle Mısırlıların dâd'ı dal ve tâ'ya benzer şekilde telaffuz ettiği iddiasının doğru olmadığını ve rivayete uymayan dirayete itibar edilmeyeceğini söyleyerek söz konusu risaledeki görüşlere eleştiriler yöneltmektedir. Sonra da, her hayrın selefte her şerrin seleften uzakta olanda olduğu, ilim olarak yalnızca içinde “kâle ve haddesenâ” lafızlarının bulunduğu sözleri yani *senedli* ifadeleri kabul ettiği, kıraat ilmi için ise sened ile beraber müşâfeheyi yani bizzat hocadan öğrenmeyi ilim olarak gördüğü şeklindeki temel düşüncelerini ifade edip, dâd harfinin telaffuz biçimine dair görüşünü *isnâd* esaslı olarak temellendirmeye çalışmaktadır.⁷³

Mansûrî'nin bu görüşleri, tartışmaya yön veren aktörlerin ilmî özellikleri bakımından önemli ipuçları ihtiva etmektedir. Şöyle ki, öncelikle bu görüşlerden Mansûrî'nin nakilci yahut rivayetçi bir ilmî zihniyete sahip olduğu net bir biçimde anlaşılmaktadır. Bu durum, tabiatıyla onun Süleyman Efendi'yi bidatçı olarak nitelendirmesini ve risalesinin başlığında “ilhâd” (doğru yoldan sapma/dinden çıkma) şeklinde ağır bir göndermede bulunmasını açıklamakta, bunların objektif bir değerlendirme olmadığını ifade etmektedir. Zira bilgi elde etmeyi rivayet ile sınırlandıran bir zihniyet, kendi geleneğinden farklı ve üstelik dirayet metoduna dayalı bir iddiayı elbette bu şekilde değerlendirecek ve kendi görüşünü de rivayete göre belirleyecektir. Söz konusu durum, aynı zamanda Süleyman Efendi'nin ilmî zihniyetinin Mansûrî'ninkinden fark-

71 İsti'lâ, tecvid istilahında “harfin tilaveti esnasında dilin kökü ile birlikte üst damağa yükselmesidir. Bkz. Küçük, “Kıraat İlminde Dâd (ض) Harfi,” 39.

72 Mansûrî, *Reddü'l-ilhâd fî'n-nutki bi'd-dâd*, 1b-10a.

73 Gökdemir, “Osmanlı'da Dâd Harfi Tartışmaları,” 251-52.

lı olduğuna da bir karine teşkil etmektedir. Zira Süleyman Efendi dâd harfinin telaffuz biçimiyle ilgili iddiasında Makdisî’nin risalesine atıf yapmaktadır. Makdisî ise, risalesinde dâd’ın doğru telaffuzu hakkındaki görüşünü dirayet metoduyla belirlemektedir. Dolayısıyla Süleyman Efendi de bu konuda kendi görüşünü oluştururken dirayet metoduna itibar etmiş olmaktadır. Nitekim Müderriszade’nin Süleyman Efendi’yi tahkik yolunun temsilcisi olarak göstermesi de buna işaret etmektedir.

Mansûrî’nin görüşlerinde bir husus daha göze çarpmaktadır: o, ikinci risalesinde Mısırlıların dâd’ı dal ve tâ’ya benzer şekilde telaffuz ettiği iddiasını yalanlamakta, ilk risalesinde ise bu şekildeki bir telaffuzun *Neşrî’s-sünnet* adlı eserde dâd’ın güzel olmayan telaffuzları arasında zikredilmediğini söylemektedir. Yani ikinci risalesinde tamamen yalanladığı bir hususu, ilk risalesinde bir bakıma zımni olarak kabul etmektedir.

Kaynaklardaki ifadelerden anlaşıldığına göre, harf-i dâd tartışması toplumsal bir sorun hâline geldikten sonra, nihai olarak merkezî iktidarın gündemine getirilmiştir. Sadreddinzade bu durumu, “[...] velâ’d-dâllîn meselesi uzayınca bu işe bir son verilmesi için ulema, meşâyih ve kurra, Padişah hazretlerine müracaatta bulundular” şeklinde ifade etmektedir.⁷⁴ Raşid Efendi de Sultan’a durumu ve ortaya çıkan “dedikodu”yu bildirmek üzere Sultan Ahmed Han Camii hatibi Hasan Efendi’nin gönderildiğini belirtmektedir.⁷⁵ *Risâle fi beyâni dâdi’s-sahîha* yazarının söylediğine göre, bu müracaattan sonra Sultan III. Ahmed, doğrunun ortaya çıkması için iki grubun münazara etmesini emretmiştir.⁷⁶ Raşid Efendi’nin “[...] deyü mâbeynde azîm ihtilâf hâdis [...] olmuş idi” ifadesinden anlaşılıyor ki, bu münazara büyük bir anlaşmazlık şeklinde Saray-ı

74 Erünsal, “Bir Osmanlı Kadısının Günlüğü,” 165.

75 Raşid Efendi, *Târîh-i Râşid*, 2: 1280. Raşid Efendi’nin bu ifadesi, harf-i dâd tartışmasının yeniden alevlenme ihtimali ile ilgili olarak Sultan Ahmed Han Camii hatibi Hüseyin Efendi’nin mahzarla Edirne’ye Sultan’ın yanına gittiği şeklindeki diğer ifadesiyle (Raşid Efendi, *Târîh-i Râşid*, 2: 1137-38) –hatip ismi farkı ve mekan ismi dışında– birbirine çok benziyor. Bu benzerlik, onun yanlışlıkla sonraki hadiseyi önceki için de ifade etmiş olabileceği şüphesini uyandırıyor. Bununla birlikte III. Ahmed ve üst düzey devlet erkanı 1716 yılından beri Edirne’de bulunduğu için, farklı zamanlarda meydana gelen hadiseleri arz etmek üzere sultanın yanına iki defa gidilmiş olmalıdır.

76 *Risâle fi beyâni dâdi’s-sahîha*, 208b.

Hümayun'da gerçekleşmiştir.⁷⁷ O vakitler Sultan III. Ahmed ve üst düzey devlet erkânı Edirne'de bulunduğu göre, münazara İstanbul kaymakamı vezir Benli Mustafa Paşa'nın kontrolünde gerçekleşmiş olmalıdır.⁷⁸

Râşid Efendi bu münazaraya tarafları temsilen ve başkaca kimlerin katıldığını belirtmemekle birlikte, orada ilmî kazanımlarında tecvid ilminin üstünlüğüne atıfla Şeyh Ali Mansûrî'nin konuya ilişkin telif ettiği risaledeki tarifinin dile getirildiğini belirtir: "Harflerin edâsının alınmasında sadece kıraat kitaplarında beyan olunan mahrec sıfatları yeterli olmayıp, tecvid ilmi meşâyihinin lisanından edâ keyfiyetini almak da ilmin en ehemmiyetli şart ve âdâbındandır. Risâletin başından beri lisândan lisâna alınıp edâ olunarak bu zamana kadar üzerinde ittifakla ilmin nazar-ı dikkate aldığı (dâd) harfin(in) mahrec sıfatları sadece şöyle iktizâ eder." Buna istinadense ilmin alimlerinin dilinden nakil yoluyla alınan harfin tecvid şeklini tahrif etmek nasıl caiz olur? dendiğini söylemektedir.⁷⁹ Öyle anlaşıyor ki Mansûrî'nin düşüncelerine dayalı bu görüş ve sözler baskın çıkmış ve münazara, Süleyman Efendi'nin iddiasının aleyhine sonuçlanmıştı. Nitekim *Risâle fi beyâni dâdi's-sahiha* yazarı, münazaranın haklıların batılcılara galip gelmesiyle sonuçlandığını, Sultan'ın da "zayıf dâd"ın okunmasını yasaklayıp insanlara "sahih dâd"ı okumayı emrettiğini ve "dalalettekilerin reisi"ni çoğu destekçisiyle birlikte sürgüne gönderdiğini ifade etmektedir.⁸⁰ Râşid Efendi de mabeyndeki büyük ihtilafın neticesinde muhalefet ve kargaşayı dindirmek için⁸¹ Süleyman Efendi'nin Sarıyer'de ikamete memur edildiğini söylemektedir.⁸² Cevdet Paşa ise bu kararı, Süleyman Efendi'nin iddiasının sıradan insanlar ve cahil hafızlar arasında çekişme ve kavgaya neden olmasına ve herkesin gözünün kavgadan korkmasına bağlamaktadır.⁸³

77 Râşid Efendi, *Târîh-i Râşid*, 2: 1137.

78 Sultan III. Ahmed'in Edirne'de bulunduğu sırada İstanbul'da kaymakam olarak vezir Benli Mustafa Paşa'nın kaldığı hakkında bkz. Râşid Efendi, *Târîh-i Râşid*, 2: 1081, 1144.

79 Râşid Efendi, *Târîh-i Râşid*, 2: 1137.

80 *Risâle fi beyâni dâdi's-sahiha*, 208b-209a.

81 Râşid Mehmet Efendi'nin bu ifadesinin orijinali şunlardır: "teskîn-i âşûb-ı mu'ârazât," "teskîn-i dağdağa-i ihtilâl ve def'-i gâile-i nizâ' vü cidâl için."

82 Râşid Efendi, *Târîh-i Râşid*, 2: 1137,1280.

83 Ahmed Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 2: 38.

Bu bilgilerden anlaşılmalıdır ki, harf-i dâd tartışması esnasında Süleyman Efendi’ye karşı, ancak onun bir süre merkezden uzaklaştırılması yahut ortalıkta görünmemesiyle kontrol altına alınabilecek düzeyde ciddi bir toplumsal muhalefet oluşmuştur. Böyle bir muhalefet karşısında Sultan III. Ahmed de, deyim yerindeyse tipik bir Osmanlı merkezî iktidarı refleksi göstererek cari geleneği ve ağırlıklı toplumsal yönelişi temsil eden söz konusu muhalefet hareketinin isteği doğrultusunda bir tavır almıştır. Bununla birlikte, ilginçtir ki, onca muhalefete rağmen Süleyman Efendi de gözden çıkarılmamıştır. Zira Raşid Efendi’nin söylediğine göre, bir iki ay kadar geçip muhalefet bertaraf olduktan sonra Süleyman Efendi’nin gönlünün hoş edilmesi ve evine geri döndürülmesi kararı verilmiştir.⁸⁴ Bu karar ve Ayasofya Camii vaizliği görevini yapmaya devam etmesi, Süleyman Efendi’nin Osmanlı merkezî iktidarı nezdinde önemli bir değer ve itibara sahip olduğunu düşündürmektedir. Nitekim 1716 yılında III. Ahmed’in huzurunda Avusturya seferi konusunda yapılan meşveret meclisinde, bu sefere muhalefet eden eski Anadolu kazaskeri Mirzazade’yi destekleyen tek kişi olmasına ve bu muhalefeti sebebiyle Mirzazade arpalığına sürülmesine rağmen Süleyman Efendi’nin cezalandırılmamış olması da⁸⁵ bu durumu teyit etmektedir.

Münazaradan çıkan sonuç ve bu çerçevede Osmanlı merkezî iktidarının Süleyman Efendi ile ilgili aldığı tedbir, öyle anlaşılıyor ki, birkaç ay zarfında harf-i dâd tartışmasının yarattığı toplumsal muhalefeti yatıştırmış; fakat en azından ilmî-fikrî boyutu itibarıyla tartışmanın kendisini tamamen ortadan kaldıramamıştır. Zira Raşid Efendi’nin 1718 yılı vukuatı arasında “Vürûd-ı Tenbîhnâme-i Hazret-i Sadr-ı Âlî be-Vâiz İspirîzâde Efendi” başlığı altında verdiği bilgilere göre, zamanın Sultan Ahmed Camii vaizi olan İspirîzade’nin dilinden de dâd harfi bahsine ilişkin “ortalığı karıştıracak çeşitli görüşler” nakledilmiş ve İstanbul’un tüm imam ve hafızları tarafından imzalanan arzuhal ile Edirne’ye Sultan III. Ahmed’in huzuruna gelen Sultan Ahmed Câmii hatîbi Hüseyin Efendi’nin sunduğu rapordan önceki çekişmenin “şiddetleneceği” işitilince, bu hususta konuşmaktan vazgeçmesi için vaiz İspirîzade’ye sadrazam ve şeyhülislam tarafından mektuplar ya-

84 Raşid Efendi, *Târih-i Râşid*, 2: 1280.

85 Raşid Efendi, *Târih-i Râşid*, 2: 991-93; krş. Karahasanoğlu, *Kadı ve Günlüğü*, 94.

zılmış ve İspirîzade bundan sonra bu hususa dair tek kelime ağza almaktan sakındırılmıştır.⁸⁶

Osmanlı merkezî iktidarının mabeyndeki münazara ile son verdiğini düşündüğü harf-i dâd tartışmasının bazı mahfillerde içten içe devam etmiş olduğunu gösteren bu bilgilerde, tartışmanın bazı boyutlarıyla ilgili önemli detaylar göze çarpmaktadır. Bu detaylardan en başta geleni, “ortalığı karıştıracak çeşitli sözler” sarfettiğine göre, tartışmada Süleyman Efendi tarafında yer alanlardan birinin Osmanlı *va'z u tezkîr* tariki yani vaizlik mesleği hiyerarşisinin mertebeye iki numaralı ismi olan, zamanın Sultan Ahmed Câmîi vaizi İspirîzade Efendi olduğudur.⁸⁷ İkinci detay, bu iki vaizin iddiasına karşı çıkan tarafta ise, kurra ve huffazın yanı sıra İstanbul imamlarının ve muhtemelen hatiplerinin –“cümlesi” olmasa bile– çoğunluğunun yer aldığıdır. Üçüncü detay, zamanın sadrazamı Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın tartışmanın yeniden alevlenmesini önlemek için vaiz İspirîzade'ye mektupla müdahale etmiş olmasıdır. Bu detay, Osmanlı merkezî iktidarının kamu düzenini gözetmek üzere tartışmaya nasıl müdahil olduğunu bir kez daha göstermektedir. Nihayet son detay, sadrazamın bu çabasına zamanın şeyhülislamı Yenişehirli Abdullah Efendi'nin (ö. 1743) de aynı yöntemle destek olmasıdır. Yenişehirli'nin bu desteği, bir yönüyle Osmanlı ilmiye tarihinin başı olarak parçası olduğu Osmanlı yönetiminin hassasiyetlerini gözettiğini ifade ederken, diğer ve asıl yönüyle ise bir alim olarak onun tartışma hakkındaki düşüncesini, yani Süleyman Efendi'nin iddiasına itibar etmediğini göstermektedir. Nitekim o, bu konu kendi önüne bir fetva meselesi olarak getirildiği zaman da benzer yönde bir fetva vermiştir.⁸⁸

86 Râşid Efendi, *Târîh-i Râşid*, 2: 1137-38.

87 Cevdet Paşa'nın “[...] bu da'vâda olan şeyh efendilerin kimisi nefy ve kimisi tekdîr olunarak dâd gavgası dahi basıldı” şeklindeki ifadesi de bu tespiti teyit eder. Zira onun nefy olunmakla kastettiği kişi Süleyman Efendi olduğuna göre, tekdîr olunmakla kastettiği kişi de kendisine tenbihname gönderilen İspirîzade olmaktadır. Bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 1: 38.

88 Yenişehirli'nin bu fetvası şöyledir: “Mes'ele: Kur'ân-ı 'azîmü's-şânın vücûh-ı krâ'atinde ve hurûflarının mehâric ve sıfâtlarını edâda i'tibâr neyedir? el-Cevâb: Fenn-i krâ'ata 'âlim ve 'adl ve zâbit olan meşâyihin emsâllerinden ahz ve sened-i sahîh ile Resûl-i ekrem ve nebîyy-i muhterem sallâ'l-lâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem hazretlerine müntehî olan rivâyet-i meşhûrelerinedür. Bu sûretde hurûf-ı Kur'âniyyeden dâd harfini hâlâ mevcûd olan meşâyih-i fenn-i krâ'atin 'âlim ve 'adl ve zâbitleri emsâllerinden kütüb-i krâ'atde mestûre olan dirâyeye muvâfik beynlerinde ♦

Gerek “mesele” gerekse “cevâb” kısmı itibarıyla harf-i dâd tartışması açısından önemli ve dikkat çekici usurlar içeren ve bir-biri üzerine bina edilmiş üç soru ve cevap/fetvadan müteşekkil Yenişehirli'nin dipnotta belirtilen fetva metnindeki Kur'an kıraatının ve harflerin mahrec ve sıfatlarının edasının belirlenmesinde esas olan ilkenin, “kıraat alimi meşâyihden alma” ve “sahih sened ile Hz. Peygamber'e ulaşan rivâyet” olduğu şeklindeki ilk fetvadan anlaşılıyor ki o, dâd harfi meselesinde Mansûrî ile aynı görüş ve yaklaşıma sahiptir. Nitekim metindeki ikinci fetva, Yenişehirli'nin Mansûrî'nin konuya ilişkin görüşlerini teyit ettiği anlamına gelmektedir. Dâd harfini zâ okuyarak kılınan namazların bozulacağı ve bu şekildeki edaya itimadın caiz olmadığı şeklindeki üçüncü fetva ise, Sadreddinzade'nin Süleyman Efendi'ye “velâ'd-dâllîn'deki dâd'ın tı okunarak kılınan namazların iadesinin bile gerektiği” iddiasını nisbet etmesi hatırlandığında, Yenişehirli'nin Süleyman Efendi'nin iddiasına bütün boyutlarıyla karşılık verdiğini ifade etmektedir. Şeyhülislamlık görevine getirilişi harf-i dâd tartışması sürecine denk gelen Yenişehirli'nin⁸⁹ bu fetvaları, eğer münazara öncesinde verilmişse o süreç de dahil olmak üzere, Süleyman Efendi'nin iddiasına karşı yürütülen mücadelede önemli ve etkili bir dayanak olarak kullanılmış olmalıdır.

müştehire sâhib-i şerî'at sallâ'l-lâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem hazretlerine sened-i sahîh ile müntehî olan rivâyetleri üzre sâ'ir nâsa tâ'lîm itdükleri edâyı kabûl ve ol vech üzre 'âmme-i mükellefîne edâ itmek lâzım mıdur? el-Cevâb: Lâzımdur. Bu sûretde fenn-i kırâ'atde mahâret iddi'asında olub meşâyih-i fennin 'udûlünden 'ahz ve rivâyeti ma'lûm olmayan ba'z kimesneler ehl-i fenne muhâlefet kasdıyla harf-i dâdı zâ'dan temyîz itmeyüb salât ve hâric-i salâtta Kur'ân-ı mübînde olan dâd harflerini zâ okuyub hak budur deyu işâ'a eyleseler mezbûrların salâtlarının hükm-i şer'îsi nedür ve bu vech üzre edâlarına i'tibâr olunur mu? el-Cevâb: Mezbûrların vech-i muharrer üzre Kur'ân-ı Kerîmde olan dâd harfini zâ okuyub kıldıkları namaz fâsîd olur ve bu vech üzre olan edâlarına i'timâd ve ittibâ' câ'iz degildir...” Bkz. Yenişehirli Abdullah Efendi, *Ma'rûzât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 2054, 20b. Selim Karahasanoğlu vaktiyle bu fetvayı tespit etmiş ve makalesinde kullanmıştır. Bkz. Karahasanoğlu, “Osmanlı İmparatorluğu'nda 1730 İsyanına Dair Yeni Bulgular,” 105-107.

89 Mehmet İpşirli, Yenişehirli'nin şeyhülislamlık görevine 7 Mayıs 1718'de getirildiğini belirtmektedir: Mehmet İpşirli, “Abdullah Efendi, Yenişehirli,” *DİA*, 1: 100-101. Fakat Raşid Efendi'nin söylediğine göre, Yenişehirli şeyhülislamlık görevine atanınca 5 Mayıs 1718'de (4 Cemâziyelâhir 1130) Edirne'ye Sultan'ın yanına varmıştır. Bu hususta bkz. Raşid Efendi, *Târîh-i Râşid*, 2: 1087-88.

Yenişehirli'ye bu fetvaları verdiren fetva taliplerinin sorularına yahut fetva metninin mesele kısmının mahiyetine gelince, burada öncelikle fetva talep edenlerin meseleyi ulaşılmak istenen amaca uygun olarak çok iyi kurguladığı dikkati çekmektedir. Zira bu kısım, adeta Süleyman Efendi'nin iddiasına karşı çıkanların en kuvvetli dayanakları olan Mansûrî'nin görüşlerine dayalı olarak oluşturulmuş gibidir. Bu durum ise, şeyhülislamdan fetva talep edenler ile Mansûrî'den tartışma konusu hakkında risale yazmasını isteyenlerin aynı kişiler, hatta Mansûrî'ye yakın birileri olabileceğini düşündürmektedir.

“Mes'ele”de yer alan “kıraat ilminde maharet iddiasında olup bu ilmi ilmin adil şeyhlerinden aldığı ve rivayeti belli olmayan bazı kişilerin ilim ehline muhalefet kastıyla” mealindeki dikkat çekici ifadeler gösteriyor ki, fetva talep edenler Süleyman Efendi'yi kıraat ilminde mahir olduğunu iddia eden, fakat böyle bir iddia için gerekli “meşayihin emsallerinden alma ve sahih senedli rivayet” kriterlerini taşımayan, “dâd'ın tashihi” iddiasını da kıraat ilmi ehline muhalefet kastıyla gündeme getiren biri olarak görmektedir. Bu görüş tabiatıyla subjektif bir nitelik arz edebilir, fakat içerdiği “kıraat ilminde mahâret iddiası” ve “ilim ehline muhâlefet kasdı” ifadeleri itibarıyla oldukça önemlidir. Zira aslında bu ifadelerden ilkinde Süleyman Efendi'ye, ikincisinde ise Mansûrî'ye göndermede bulunulmakta ve dolayısıyla Süleyman Efendi'nin “dâdın tashihi” iddiasını Mansûrî'ye –kıraat ilmindeki usulü, rolü ve yeri bakımından– muhalefet için gündeme getirdiği iddia edilmektedir. Bu iddia, bu hâliyle ya da “muhalefet” kavramını dışarıda bırakmak suretiyle biraz nesnelleştirilerek değerlendirildiğinde, harf-i dâd tartışmasının sebebini söz konusu iki alimin kişisel ilişkisi, mesleki yahut ilmî rekabeti gibi faktörlerde aramak daha mı isabetli olur?

Süleyman Efendi ile Mansûrî'nin kişisel ilişkisi hakkında görebildiğimiz kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmadığından, tartışmanın sebebi ile bu faktörün ilintisi konusunda şu veya bu şekilde bir değerlendirme yapmak zordur. Mesleki rekabet faktörü de, Süleyman Efendi'nin vaizlik, Mansûrî'nin ise şeyhül-kurralık, muhaddislik ve ders-i âmlık şeklinde farklı meslek yollarında bulunmaları nedeniyle, aralarında mesleki yahut makamsal bir rekabet söz konusu olamayacağı için tartışmanın sebebi olmamalıdır. İlmî rekabet faktörüne gelince, kişisel ilmî rekabet ve takipçisi olunan ilim gelenekleri bağlamındaki bir rekabet şeklinde olmak üzere bu faktörle iki anlamda ilişki kurmak mümkündür. Birinci anlamıyla bu faktör, Yenişehirli'nin fetva metninde geçen “fenn-i kırâ'atde

mahâret iddiası” ve “ehl-i fenne muhâlefet kasdı” şeklindeki ifadeler ile Süleyman Efendi’nin Makdisî’nin risalesine atfı yapmış olmasına istinaden tartışmanın sebebiyle ilintilendirilebilir. Zira bu üç husus, Süleyman Efendi’nin, iddiasını farklı bir gayeyle konuya ilişkin özel bir araştırma yaparak gündeme getirmiş olabileceği şeklinde bir yoruma kapı aralar. Fakat böyle bir yorumun isabeti kuşkuludur. Çünkü fetva metninin –niteliği gereği– taraflardan birinin subjektif görüşünü yansıtmaya ihtimalinin yüksekliğinden dolayı, söz konusu ifadelere ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Süleyman Efendi de Makdisî’nin risalesine muhalefet kastıyla değil, kendi görüşünü desteklediği için, tamamen ilmî-fikrî bir gayeyle yönelmiş olabilir. Ayrıca Süleyman Efendi’nin iddiasını –geleneksel ve yaygın bir pratiği hedef alması bakımından– ciddi bir tepki çekeceğini az çok tahmin ederek gündeme getirdiği düşünüldüğünde, tartışmanın sebebinin salt kişisel ilmi rekabet faktörüne bağlamak deyim yerindeyse onun tamamen hissî bir motivasyon ile hareket ettiğini varsaymak anlamına gelir ki, bu varsayım meseleyi basite indirgemek olur.

Oysa tartışma ve aktörleri ile ilgili yukarıda bahsedilen bütün bilgiler dikkate alındığında, Süleyman Efendi’nin söz konusu iddiasını fikrî bir motivasyon ile, yani takipçisi olunan ilim gelenekleri bağlamındaki bir rekabet faktörü çerçevesinde gündeme getirdiğini düşünmek daha açıklayıcıdır. Bu düşünce esas alınır, tartışmanın sebebi şöyle izah edilebilir: Haremeyn hadis ulemasının takipçisi olan Süleyman Efendi ile kıraat ilminde Mısır tarikinin temsilcisi olan Mansûrî arasında hadis ve kıraat ilmi alanlarında bir rekabet söz konusuydu. 1718 yılına doğru Mansûrî özellikle kıraat ilmi alanında İstanbul’da etkisini artırarak bu rekabette öne çıkmaya başladı. Süleyman Efendi de ilmî formasyonunu edindiği coğrafyanın bir Kur’an kıraatı pratiği olan dâd harfi iddiasını gündeme getirerek bu duruma bir reaksiyon göstermiş oldu.

Bu izah, isabeti ve ikna ediciliği açısından elbette tartışmaya açıktır. Fakat isabetli olsun ya da olmasın, veya dâd harfi iddiası ilmî rekabetle bağlantılı olsun ya da olmasın, bu iddianın temel sebebinin her halükarda Süleyman Efendi’nin Haremeyn’de edindiği ilmî formasyon ile irtibatlı olarak düşünmek yanlış olmayacaktır. Başka bir ifadeyle, daha önce açıkladığımız üzere, Süleyman Efendi iddiasını temelde ilmî-fikrî bir gayeyle gündeme getirmiş görünmektedir. Nitekim onun iddiası, bundan her hangi bir pratik çıkarı olmayan Saçaklızade gibi başka alimler tarafından da ilmî olarak desteklenmiştir. Bununla birlikte ilmî rekabet faktörü de, söz ko-

nusu temel sebebi harekete geçirici bir unsur olarak belirli bir rol oynamış görünüyor.

Yukarıda İspirizade'ye gelen tenbihname tahlil edilirken Raşid Efendi'nin söylediklerinden İspirizade'nin Süleyman Efendi safında, çoğu İstanbul imamı ve muhtemelen hatibinin ise karşı safta yer alarak tartışmaya dahil olduğu çıkarımı yapılmıştı. Bu tespit tartışmaya katılanlara dair daha önce bahsedilen diğer bilgilerle birlikte düşünüldüğünde, harf-i dâd tartışmasının bir tarafında vaizlerin, diğer tarafında ise kurra, hafız, imam ve hatiplerin yer aldığı, dolayısıyla mesleki sürtüşmeye yahut belki bir tür sınıfsal mücadeleye dayandığı intibama yol açabilir. Böyle bir intiba, mevcut bilgilerimize göre vaizler tarafında sadece iki vaizin bulunması ve konunun mahiyeti gereği bütün dinî meslek ve zümrelerden kişilerin her iki safta da bulunmuş olmasının daha tabii ve muhtemel olması nedeniyle doğru olmaz.

Öyle anlaşılıyor ki harf-i dâd tartışması, İspirizade'ye gönderilen söz konusu tenbihnameden sonra 1718 yılı İstanbul'unun dinî-sosyal bir problemi olmaktan çıkmıştır. Fakat dâd harfi konulu risale yazımının sürmesine bakılırsa, dâd harfi meselesi merkez ve taşradaki bazı Osmanlı ilim çevrelerinde ilmî-fikrî bir problem olarak bir müddet daha tartışma konusu olmaya devam etmiştir.

HARF-İ DÂD TARTIŞMASININ OSMANLI İLİM ÇEVRELERİNDEKİ YANSIMALARI

Harf-i dâd tartışması gerek meydana geldiği süreçte, gerekse daha sonraki zamanlarda ilmiye mensubu yüksek ulema çevrelerinde olmasa bile, bu kategori dışında kalan ve daha ziyade kuraat ilmiyle iştiğal eden bazı merkez ve taşra Osmanlı ilim çevrelerinde kayda değer bir yankı yaratmıştır. Zira söz konusu çevrelere mensup birçok ilim erbabı, harf-i dâd tartışmasının doğrudan veya dolaylı bir sonucu olarak dâd harfi meselesine ilişkin risaleler yazmıştır. Bazılarına yukarıda atıf yaptığımız bu risaleler, ihtiva ettikleri temel görüşler itibarıyla iki gruba ayrılmaktadır. Bu gruplardan ilkinin, Süleyman Efendi'nin iddiasını destekleyen, yani dâd'ın mahreci itibarıyla zâ harfine benzer şekilde telaffuz edilmesi gerektiğinin iddia edildiği risaleler, ikincisini ise bu iddianın reddedildiği risaleler oluşturmaktadır.

İlk gruptaki risaleler Müderriszade Ahmed, Saçaklızade Muhammed Maraşî ve Mustafa Ermenakî tarafından yazılmıştır. Bu risalelerden öncelikle söz edilmesi gerekeni, harf-i dâd tartışması sürerken yazılmış olma ihtimalinin yüksek olması dolayısıyla Müderriszade’nin *Risâle fî keyfiyyeti edâ’i’-d-dâdi’l-mu’ceme fî tilâveti’l-Kur’ân* başlıklı risalesidir. Biyografisine kaynaklarda rastlamadığımız ve mukaddimede Süleyman Efendi’ye övgüyle atıf yapan bu isim, öyle anlaşılıyor ki Süleyman Efendi’ye yakın biridir ve bu risalesini onun iddiasını savunmak üzere yazmıştır. Daha önce belirttiğimiz üzere, Müderriszade bu risalesinde Süleyman Efendi gibi dâd’ın lafzen dâl ve tâ’ya değil, zâ’ya benzer şekilde telaffuz edilmesi gerektiğini öne sürmektedir.⁹⁰

Harf-i dâd tartışmalarına *Keyfiyyetü edâ’id-dâd* başlıklı bir risale yazarak Maraş’tan katılan XVIII. yüzyılın meşhur Osmanlı taşra alimi Saçaklızade, 1718 tarihli bir nüshasının mevcut olmasına bakılırsa, bu risalesini İstanbul’da harf-i dâd tartışması sürerken ya da tartışmayı takiben yazmış olmalıdır. Süleyman Efendi’ye destek niteliği taşıyan bu risalesinde Saçaklızade özetle şunları söylemektedir: O dönemde dâd harfini tâ harfi gibi okumak yaygınlaşmıştır. Kıraatta mahir olduğunu iddia eden bazılarının da, “velâ’d-dâllîn” lafzındaki dâd harfini “es-sırât” lafzındaki tâ harfinden daha kalın ve daha kuvvetli okuduğu görülmektedir. Bu okuyuş biçimi, kıraatta *taklîd* esasına dayanmaktan kaynaklanır. Oysa kıraat, *asıl* esasına dayandırılmadığında *tahrîf* meydana gelir. Dâd harfini doğru okuyuş biçimi, onun mahrecini zâ harfi gibi kılmak, yani dilin kenarını azı dişlerine yaklaştırıp ona zâ harfinin sıfatlarını vermek şeklindedir. Bu şekilde okuyuş, kıraat imamlarının kitaplarındaki sözleriyle teyit edilen doğru okuyuş biçimidir.⁹¹

Kendisi belirtmemiş ya da göndermede bulunmamış olsa da bu görüşlerindeki birçok unsurdan anlaşılıyor ki Saçaklızade, risalesini İstanbul’daki harf-i dâd tartışmasından hareketle yazmıştır ve Süleyman Efendi’nin iddiasını doğru bulmaktadır. Dahası, “Bir mukri’nin hocasını taklitle yetinmesinin doğru olmadığı, harflerin sıfatları hakkında kitaplardan bilgi talep edilmemesi halinde harflerin tahrîfiyle sonuçlanan hatalar yapılabileceği” ifadesiyle,⁹² bir anlamda Süleyman Efendi’ye karşı çıkanların vurguladığı müşâfehe

90Müderriszade, *Risâle fî keyfiyyeti edâ’i’-d-dâdi’l-mu’ceme fî tilâveti’l-Kur’ân*, 18b-21b.

91Ateşyürek, “Dâd Harfinin Okunuş Özelliği,” 247-50.

92Ateşyürek, “Dâd Harfinin Okunuş Özelliği,” 251-52.

argümanını da eleştirmektedir. Onun bu eleştirisini taklîd kavramı üzerinden yapması ve meselenin taklîd değil, asıl esası/yöntemi ile çözümlenmesi gerektiğini söylemesi, ilmî zihniyeti bakımından önemlidir. Öte yandan Saçaklızade'nin bu risalesinde Süleyman Efendi'nin iddiası için referans gösterdiği Makdisî'nin risalesine atıf yapmamış olması da dikkat çekicidir. Bu durum, muhtemelen Saçaklızade'nin söz konusu risaleyi görme şansının olmayışıyla alakalı olsa gerektir. Saçaklızade bu risalesindeki görüşleriyle, daha sonraki süreçte dâd harfinin mahrec itibarıyla zâ harfi gibi telaffuz edilmesi gerektiği iddiası için Makdisî'den sonraki ikinci önemli referans isim haline gelmiş görünmektedir.⁹³ Keza bu görüşleri, aşağıda belirteceğimiz üzere, onu söz konusu iddiaya karşı çıkanların eleştirisi oklarının da adeta baş hedefi haline getirmiştir.

Mustafa Ermenakî dâd harfi meselesine ilişkin iki risale yazmıştır. *Risâle fî mehârici'l-hurûf ve sıfâtihâ* başlıklı ilk risalenin Gazi Hüsrev Begova Kütüphanesi'ndeki bir nüshasının 1721-22 yıllarında istinsah edilmiş olma ihtimaline nazaran,⁹⁴ harf-i dâd tartışması esnasında ya da tartışmadan kısa bir süre sonra yazılmış olduğu söylenebilir. Mesut Köksoy'un tespitlerine göre Ermenakî, vezir Ali Paşa ve Sultan III. Ahmed'i övgüyle andığı, Ali Paşa'ya sunacağını söylediği ve Makdisî'nin risalesinden de yararlandığı bu risalesinde,⁹⁵ dâd harfinin zâ harfine benzer şekilde telaffuzunun namazı bozmayacağını açıklamaktadır.⁹⁶ Ermenakî, özellikle dâd harfinin tâ harfine benzer şekilde telaffuzunun düzeltilmesi ve diğer telaffuz yanlışları hakkında yazdığı *Mufâdu'l-feyyâd bi'r-riyâdât li-istirfâd fudâleti'd-dâdâti't-tâ'iyât* isimli ikinci risalesinde de, yine dâd harfinin zâ harfine benzer şekilde telaffuzunun namazı bozmayacağını söylemekte⁹⁷ ve Makdisî'nin risalesinden nakiller yaparak dâd'ın zâ'ya benzediğini ispat etmeye çalışmaktadır.⁹⁸ Öte yandan Ermenakî'nin *Risâle fî mehârici'l-hurûf ve sıfâtihâ* adlı risalesine karşı *Risâle fî'd-dâd alâ reddi's-Şeyh Mustafa el-Ermenakî* isimli bir reddiye yazan Muhammed b. Selim b. Velî Hasan da, bir

93 1864 yılında Ezher'e misafir olarak gelen Süleyman Efendi Bursevî'nin, Muhammed Mekki Nasr'ın (ö. 1895) ve Ali Ahmed Sabra Ğuryanî Şâfiî'nin (ö. 1918) Makdisî ve Saçaklızade'nin dâd harfi ile ilgili görüşlerinden etkilendiklerine dair tespit için bkz. Küçük, "Kıraat İlminde Dâd (ح) Harfi," 67.

94 Köksoy, "Mustafa el-Hüseynî el-Ermenâkî," 183.

95 Köksoy, "Mustafa el-Hüseynî el-Ermenâkî," 179-80.

96 Köksoy, "Mustafa el-Hüseynî el-Ermenâkî," 184.

97 Köksoy, "Mustafa el-Hüseynî el-Ermenâkî," 189-93.

98 Gökdemir, "Osmanlı'da Dâd Harfi Tartışmaları," 249.

defa bizzat münazara yaptığını söylediği Ermenakî'nin tecvid ilminde yetkinleştiğini iddia ettiğini, dâd harfini zâ harfi ile karıştırarak telaffuz ettiğini, kıraat alimlerinin geneline hata nispet edip onlarla üstünlük yarışına girdiğini, onların dâd harfini mahrec yerine sifata göre tâ harfinin lafzıyla telaffuz etmeleri nedeniyle dâd harfinin rehâvet ve istitâle sıfatlarını değiştirdiklerini söylediğini ve dâd harfini zâ ile karıştırarak telaffuz etme şeklindeki kendi kıraatını Şeyh Hasan Karamanî'den, Karamanî'nin de adını bilmediği Mekke'li bir alimden öğrendiğini söylediğini belirtmektedir.⁹⁹

Bu bilgilerden anlaşıldığı üzere, dâd harfi meselesinde Ermenakî de Süleyman Efendi ile aynı görüşü savunmaktadır. Üstelik onun bu görüşü Mekkeli bir alime dayanmaktadır. Süleyman Efendi'nin de Haremeyn ulemasından tahsil gördüğü ve dâd'ın doğru telaffuzuna ilişkin iddiasının bir Hicaz geleneği pratiği olduğu düşünüldüğünde, harf-i dâd tartışmasının menşesinde Haremeyn ulemasının etkisini düşünmemek kabil değildir.

Süleyman Efendi'nin iddiasına ve bu iddiayı destekleyenlere red mahiyetinde birçok risale yazılmıştır. Bu risalelerden birkaç tanesi doğrudan Süleyman Efendi'nin iddiasına, çoğu da bu iddiayı destekleyen bir risale yazan Saçaklızade'nin görüşlerine yönelik reddiyelerdir. Saçaklızade'ye yönelik bazı reddiyelerde Makdisî'nin görüşleri de tenkit edilmektedir. İddiayı gündeme getiren kişi olduğu halde Süleyman Efendi'nin doğrudan kendisini hedef alan reddiyelerin daha az olması, daha ziyade bu konuda müstakil bir risale yazmamış olması nedeniyle olsa gerektir. Görebildiğimiz kadarıyla doğrudan onun iddiasına yönelik reddiyeler, Ali Mansûrî'nin yazdığı –birinde Makdisî'nin referanslığını sorguladığı– iki risaledir. Mansûrî'nin Süleyman Efendi'nin iddiasını zayıf/bidatçı dâd'ı diyerek reddettiği, isnad ve müşâfehe esasına dayalı olarak sahih/mütevatir dâd görüşünü savunduğu bu iki risalenin muhtevasına daha önce değindiğimiz için burada tekrar değinmeye gerek yoktur. Saçaklızade'nin görüşlerine yönelik başlıca reddiyeler ise, halihazırdaki tespitlere göre *Risâle fî beyâni dâdi's-sahiha* başlıklı müellifi meçhul bir risale, Hafız Mahmud Efendi'nin (ö. 1753) *Hidâyetü't-tullâb*'ı, Mansûrî'nin talebesi Yusuf Efendizade'nin (ö.

99Köksoy, “Mustafa el-Hüseynî el-Ermenakî,” 181, 188. Köksoy'un belirttiğine göre Muhammed b. Selim bu reddiyesinde Ermenakî ile aralarında birer defa gerçekleşen münazara ve münâfereden (atışma) söz etmekte ve bunların Ermenakî'nin “doğruyu görmeye kapalı olması nedeniyle sonlandığını, tek kaynak olması ve senet konusunda kesinti olması nedeniyle” ona itibar edilemeyeceğini söylemektedir.

1754) *Risâle fî harfî dâdi's-sahîha'sı*, Dâvud Karsî'nin (ö. 1756) *er-Risâletü'l-fethiyye fî beyâni dâdi'l-kat'iyye'si* ve İsmail Konevî'nin (ö. 1781) *ed-Dâd ve Ahkâmuhâ'sıdır*. Bunların dışında tabii ki başka reddiyeler de mevcut olabilir.¹⁰⁰

Bu risalelerden *Risâle fî beyâni dâdi's-sahîha'* da tartışılan mesele, “saf, Kur’ani Arap dâd’ının Kur’an’ın indirildiği dilde bulunmayan, Kur’an kıraatında ve şiir okumada kullanılmayan kötü, zayıf dâd olarak tahrif edilmesi” şeklinde değerlendirilmektedir. Bu risalenin yazarına göre, bu tahrifi gerçekleştiren “bidatçılar” iddialarını sahih ya da zayıf bir senede dayandırmamışlar, sadece kendi “çürük fikirleri” üzerine bina etmişlerdir. Oysa bu konuda itimat edilecek şey, “rivayet silsileleri Cebrail vasıtasıyla Allah’a kadar ulaşan mâhîr alimlerin ağzından alma,” diğer bir deyişle ehl-i edâdan alma ve müşâfehettir. Bu yola gitmeyip kendi zayıf görüşünü izleyenler, kitabı tahrif etmektedirler. Bu davanın İslam’ın ilk asrında ve içinde yaşanan asırda (XVIII. yüzyıl) sabit olmaması nedeniyle batıl olduğu karinesini geçersiz kılmak için Saçaklızade’nin görüşleri öne sürülürse, böyle bir konuda ona itibar edilmez. “Çünkü onun bu ilimde mahâreti, hatta dinde doğru şahitliği (adalet) yoktur. O, yalancıların yalancısıdır. Din uleması, tenzih meselesi gibi kendisinden sâdır olan bazı (yalanla) süslemeleri konusunda onu tekfir etmiştir. Özetle, Maraşî bu işte kendisine uyulmaya ve sözü alınmaya uygun biri değildir.” Bu gibi konularda itibar, Allah’ın kelâmını “tashih için ve bozulma ve değiştirmeden korumak için her asırda seçtiği ulemâya”dır.¹⁰¹

Görüldüğü üzere bu yazar, benimsediği metod ve karşı tarafta yönelik kavramsal tanımlamaları itibarıyla meseleye Mansûrî gibi yaklaşmakta, farklı bir şey söylememektedir. Fakat onun Saçaklızade’nin tenzih meselesi gibi bazı konularda ulema tarafından tekfir edildiğine dair iddiası oldukça dikkat çekicidir. Bu iddia

100 Mesela Mustafa b. İsmail İzmirî’nin de Saçaklızade’ye bir reddiye yazdığı söylenmektedir. Bu hususta bkz. Tayyar Altıkulaç, “Mustafa, İzmirî,” *DİA*, 23: 530. Kendisini 37. Alay Müftüsü Mehmed Rıza olarak tanıtan bir zat da, dâd harfî konulu bir risalenin sonundaki notunda İzmirî’ye nisbet edilen bir reddiyyeye atıf yapmakta ve XIX. yüzyıl kıraat alimi Molla Mehmed Emin Efendi’nin *Zehrü'l-erib fî izâhi'l-cem ve't-takrîb* adlı eserinde Saçaklızade’yi sadece ayıplama ve kınama ile kalmayıp Allah’ın kitabının tarafını tutarak ve delillerinin batıl, dayanaklarının işlevsiz olduğu, Kur’an ilimlerini ilmüne güvenilir birinden almadığı iddiasıyla ona sapıklık nisbet eden sözler sarf ettiğini belirtmektedir. Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Hüdai Efendi, 56, 39.

101 *Risâle fî beyâni dâdi's-sahîha*, 205b-208a.

eğer doğruysa, Saçaklızade'nin *Risâletü't-tenzîhât* adlı eserindeki hangi görüşleri nedeniyle ve kimler tarafından böylesi ağır bir ithamla suçlandığı, söz konusu görüşlerin bu suçlamaya yol açacak ne gibi bir hususiyet taşıdığı gibi meseleler bir araştırma konusu olarak gündeme gelmektedir.

Bu yazarın dâd harfi meselesine ve Saçaklızade'ye yönelik görüşlerinin bir benzerini *er-Risâletü'l-fethiyye fî beyâni dâdi'l-kat'îyye*'sinde Dâvud Karsî de (ö. 1756) ileri sürmektedir. Karsî, risalesini yazma sebebi bâbında öncelikle “inatçı küçük bir topluluğun arkasından gittiği haddini bilmez bir grubun mütevatir sahih dâdı değiştirme konusunda yoldan saptığı ve zamanın bilgi düzeyi zayıf insanlarından çoğunu saptırdığı”nı söyledikten sonra, “bid'atçı, sapan, saptıran ve itikada muhalif” diye itham ettiği Saçaklızade'nin ve takipçilerinin “bidatçı dâd”ını “zanna dayalı tevatür derecesine ulaşmayan haberler ” ile sabit gördüğünü, oysa bunun batıl olduğunu, çünkü kesin burhan bir yana zannî delil bile olmaksızın ehlisünnet cemaatine muhalif olduğunu söylemektedir.¹⁰²

Mansûrî'de olduğu gibi Karsî'nin de görüşlerinde dikkat çekici olan husus, Saçaklızade'nin dâd harfinin telaffuzu konusunda kayda değer bir etkiye ve belli bir takipçiye sahip olduğunu iddia etmesidir. Benzer bir iddianın matbu bir kitap içinde başlığı ve müellifi yazmayan, dâd harfi ile ilgili bir risalenin mukaddimesinde de dile getirilmiş olmasına bakılırsa,¹⁰³ Saçaklızade'den etkilenerek dâd harfini lafzen zâ şeklinde telaffuz eden belli bir takipçi kitlesinin oluştuğu anlaşılıyor.

Saçaklızade'ye reddiye yazarlar arasında gösterilen İsmail Konevî de (ö. 1781) *ed-Dâd ve Ahkâmuhâ* isimli risalesinde Karsî ile aynı ana fikri savunmaktadır. Ona göre, kendisi gibi “tevatür ehli” olanlar bilinen “mütevatir dâd”ı benimsemektedir. Buna muhalif olanlar ise, tevatür ehlinin Kur'an ve Arapça harflerinden olmadı-

102 Davud b. Muhammed Karsî, *er-Risâletü'l-fethiyye fî beyâni dâdi'l-kat'îyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 32, 210b-213b.

103 Bu risalenin yazarı memuriyet gereği Maraş beldelerinde bulunduğu sırada buradaki hâfızların Saçaklızade'ye tâbi olarak dâd'ı zâ, ta'yı dâd olarak değiştirdiklerini, “sırât” lafzını “sırâz” ve “el-mağdûb” lafzını da “el-mağzûb” şeklinde okuduklarını gördüğünü ifade etmektedir. Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Hüdai Efendi, 56, 31. Bu risalenin sonundaki notunda 37. Alay Müftüsü Mehmed Rıza da, “dâdın zâ lafzıyla telaffuzu” şeklindeki kıraatı Saçaklızade'nin diğer Anadolu beldelerinde ihdas ettiğini söylemektedir. Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Hüdai Efendi, 56, 39.

ğını düşündükleri “dâdın zâ şeklindeki telaffuzunu tercih etmekte ve mütevâtir dâd ile okuyanların ardında namaz dahi kılmamakta, kıldıklarında da namazlarını îade ettiklerini söylemektedirler.¹⁰⁴

Konevî'nin bahsettiği bu son husus, harf-i dâd tartışmasının ve sonraki süreçte dâd harfi meselesinin dinî ve sosyal açıdan sorun oluşturan boyutunu yansıtmaları bakımından önemlidir. Başka bir ifadeyle, harf-i dâd tartışması XVIII. yüzyılda Osmanlı toplumunda özellikle namaz ibadetinin doğru yapılıp yapılmadığı kuşkusu bakımından dinî-psikolojik; cami cemaatinin ya da ibadet ehlinin kıraat tercihi konusunda ayrışma yaşaması bakımından da sosyal bir probleme yol açmıştır.

Saçaklızade'ye reddiye yazan diğer isimler olan Yusuf Efendizade ve Hafız Mahmud Efendi'nin meseleye bakışları da yine Mansûrî'nin ortaya koyduğu çerçeveye paraleldir. Küçük'ün tespitine göre, Yusuf Efendizade risalesinde dâd'ın zâ'ya benzemediğini ve Saçaklızade'nin bu yöndeki iddialarının batıl olduğunu ifade etmekte,¹⁰⁵ Hafız Mahmud Efendi ise isnad ve müşâfeheyi vurgulamakta ve Makdisî ile Saçaklızade'yi isnad hususunu görmezden gelip aklı çok fazla öne çıkarmakla eleştirmektedir.¹⁰⁶

SONUÇ

Harf-i dâd tartışması, dâd harfinin doğru telaffuz şeklinin tespiti sorunu açısından ilmî-fikrî, İstanbul'daki yaygın telaffuz şeklinin sahil olmadığı, bu şekildeki telaffuzla kılınan namazların caiz olmayacağı iddiası açısından dinî, bu iddianın doğrudan muhatabı olan dinî meslek ve zümre mensuplarında ve namaz ibadetini yerine getiren halkta neden olduğu tepkiler açısından psiko-sosyal ve sorunu çözmek için merkezî iktidarın müdahale etmesi açısından siyasi bir mesele olmuştur. Bu tartışmayı doğuran teşebbüs olarak Süleyman Efendi'nin İstanbul'daki cari dâd harfi kıraatının tashih edilmesi gerektiği iddiasını gündeme getirmesinin sebebi, temel-

104 Küçük, “Kıraat İlminde Dâd (ح) Harfi,” 66.

105 Küçük, “Kıraat İlminde Dâd (ح) Harfi,” 65-66.

106 Gökdemir, “Osmanlı'da Dâd Harfi Tartışmaları,” 254. Gökdemir'in söylediğine göre, Hâfız Mahmud Efendi'nin talebesi Veliyyüddin b. Ali de *Risâle fi dâdi's-sahiha* başlıklı risalesinde isnad ve müşâfehenin önemi üzerinde durmaktadır.

de onun bilhassa Haremeyn'deki tahsil sürecinde dâd harfinin Hicaz bölgesinde olduğu gibi zâ harfi mahrecinden telaffuz edilmesi gerektiğini düşünmesidir denebilir. Onun bu teşebbüsünde, kıraat ilminde Mısır geleneğinin temsilcisi olan Ali Mansûrî'nin İstanbul'da kıraat ve hadis ilmi alanlarında etkin olmasının yaratmış olduğu ilmî rekabet hissi en azından harekete geçirici bir faktör olarak rol oynamışa benzemektedir.

Bu tartışmada Süleyman Efendi tarafı genel bir tanımlamayla “tahkik,” karşı taraf ise “taklîd” denilebilecek iki farklı yöntemle meseleyi ele almaktadır. Bu yöntem farklılığı, aynı zamanda Süleyman Efendi tarafının daha ziyade akılcı, karşı tarafta yer alanların ise rivayetçi/nakilci bir ilmî zihniyetle hareket ettiğini göstermektedir. Bununla birlikte, tartışmanın esas itibarıyla Hicaz kıraat geleneği ile Mısır kıraat geleneği arasındaki farklılığa dayandığını gözden kaçırmamak gerekir.

Bu zihniyet ve yöntem farklılığının bir tezahürü olarak Süleyman Efendi'nin iddiasına karşı çıkanlar, onu ve iddiasını benimseyenleri bidatçı, kendilerini ise tevâtür ehli olarak nitelendirmektedir. Bu nitelendirmede ilginç olan taraf, bidat kavramının –XVI ve XVII. yüzyıllarda Birgivi, Ahmed Rumî Akhisârî ve Kadızadeli vaizlerinden farklı olarak– bu defa Osmanlı toplumunun bir dinî geleneği ya da pratiği hakkında değil, bilakis bu geleneği/pratiği değiştirmek isteyenlerin iddiaları hakkında kullanılmasıdır. Bunun tarihsel ve fikrî açıdan ne ifade ettiği ayrı bir tartışma konusudur.

Tartışma, esas olarak her ikisi de Arap coğrafyasında tahsil görmüş olan Süleyman Efendi ile Ali Mansûrî'nin iddia ve fikirleri üzerinden vaiz, kurra, huffaz, hatip ve imamlar gibi dinî meslek/zümre mensuplarının ve halktan bazı kişilerin katılımıyla dinî bağlamda ve daha ziyade sözlü olarak cereyan etmiştir. Bazı kurra ve kıraat alimleri de risale yazarak tartışmaya katılmıştır. Görebildiğimiz kadarıyla ilmiye tariki mensubu Osmanlı merkez uleması ise, Şeyhülislam Yenişehirli'nin fetvası haricinde, tartışmaya dair kalem oynatma yoluna gitmemiştir. Bu dikkat çekici durumun bir sebebi, tartışmanın diğer dinî zümreler arasında ve kıraat ilmi alanında yaşanması, yani merkez ulemasının konunun birincil muhatabı olmayışı olabilir.

Osmanlı merkezî iktidarı tartışmayı sosyal bir sorun hâline geldikten sonra, tarafların meseleyi ilmî açıdan belirli bir zeminde tartışmasını sağlamak ve bunun sonucunda ilgili dinî zümre mensuplarının çoğunluğunun arzusu istikametinde, toplumca da be-

nimsenmiş olan cari pratikten yana tavır almak suretiyle ortadan kaldırmıştır. Bu tutum, gerek yöntem gerekse tercih edilen görüş ve alınan kararlar itibariyle, toplumsal nabzı dikkate alarak kamu düzenini sağlayan tipik bir Osmanlı merkezî iktidarı tavrı olarak nitelenebilir.

Bu sonuç, girişte atıfta bulunulan tartışmalarla birlikte değerlendirildiğinde, Osmanlı düzeninde hakim dinî anlayışın/düşüncenin ürünü olan ya da gelenekselleşmiş pratikleri ortadan kaldırmanın yahut değiştirip yerine –teorik olarak daha doğru bile olsa– farklı bir pratiği ikame etmenin oldukça zor bir iş olduğunu da göstermektedir. Zira böyle bir teşebbüse öncelikle mevcut dinî aktörler ve halk karşı çıkmakta, sonrasında da bu karşı çıkışın etkisi ve yönetsel kaygılar gibi sebeplerle merkezî iktidar teşebbüsün hayata geçmesine izin vermemektedir.

Süleyman Efendi bu tartışma sürecinde aslında bir Hicaz geleneği pratiğini Osmanlı Kur'an kıraatı geleneğine dahil etme teşebbüsü anlamına gelen söz konusu iddia ve görüşünü kabul ettirip, dâd'ın zâ mahrecinden telaffuz edilmesini İstanbul'da resmî olarak uygulatmaya muvaffak olamamıştır. Fakat onun bu görüşü, aynı görüşteki Saçaklızade'nin etkisiyle o dönemde ve sonrasında Maraş ve beldelerinde ciddi bir kitle tarafından benimsenmiş ve uygulanmış görünmektedir.

Son olarak şunu da belirtmek gerekir ki, bu tartışma XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Haremeyn ve Kahire gibi Arap coğrafyasındaki çeşitli ilim çevrelerinin Osmanlı ilim ve düşünce geleneği ve dinî hayatındaki yeri ve etkisi konusunda farklı boyutları ele alan kapsamlı araştırmalara ihtiyaç olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Ahmed Cevdet Paşa. *Târîh-i Cevdet*. Dâru tıbbâ’ati’l-âmire, 1858.
- Aktepe, M. Münir. “Amcazâde Hüseyin Paşa.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 3: 8-9.
- Akyüz, Abdullah. “Osmanlı Kırâat Âlimleri.” Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016.
- Ali b. Gânim Makdisî. *Bugyetü’l-murtâd li-tashîhi’d-dâd*. Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 6420.
- Ali Mansûrî. *Reddül-ilhâd fi’n-nutki bi’d-dâd*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, 626.
- Altukulaç, Tayyar. “Mustafa, İzmîrî.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23: 530.
- Altuntaş, Mustafa Celil. “Üç Nesil Hadis İcâzeti Toplayan Bir Ulemâ Âilesi: Reisülküttap Mustafa Efendi, Şeyhülislam Âşir Efendi, Kazasker Hafîd Efendi.” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20 (2020): 329-57.
- Arslan, A. Turan. “Dad.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 8: 396-97.
- Ateşyürek, Remzi. “Dâd Harfinin Okunuş Özelliği: Muhammed Mer’âşî (Saçaklızâde)’nin Hayatı ve Eserleri.” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20-21 (2005): 237-52.
- Ayaz, Kadir. “Köprülülerin Şam, Mısır ve Hicâz Ulemâsı İle Münâsebetlerinin Osmanlı Hadis Çalışmalarına Yansıması (İcâzet ve Kütüphane).” *Sahn-ı Semân’dan Dârülfünûn’a: Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVII. Yüzyıl*, ed. Hidayet Aydar, Ali Fikri Yavuz, 307-40. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Davud b. Muhammed Karsî. *Er-Risâletü’l-fethiyye fî beyâni dâdi’l-kat’iyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 32.
- Erünsal, İsmail E. “Bir Osmanlı Kadısının Günlüğü: Sadreddin-zâde Telhisî Mustafa Efendi ve Ceridesi.” *Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmeyenleri: Şahıslardan Eserlere, Kurumlardan Kimliklere*, 157-68. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Gel, Mehmet. “XVIII. Yüzyıl Osmanlı’sında Tasavvufî Bilgiyi Tartışmak: Saçaklızâde İle Alemî Arasındaki Ledünnî İlim ve İlham Tartışmasına Dair Bir İnceleme.” *Nazarîyat* 4/3 (2018): 115-47.
- Gökdemir, Ahmet. “Osmanlı’da Dâd Harfi Tartışmaları Bağlamında Ali b. Süleyman el-Mansûrî’nin Yeri.” *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2017): 245-57.
- . “Ali B. Süleyman el-Mansûrî ve Osmanlı İlim Dünyasına Katkıları.” *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2017): 113-48.

- İpşirli, Mehmet. "Abdullah Efendi, Yenişehirli." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1: 100-101.
- Karahasanoğlu, Selim. "Osmanlı İmparatorluğu'nda 1730 İsyanına Dair Yeni Bulgular: İsyanın Organizatörlerinden Ayasofya Vaizi İspirizâde Ahmed Efendi ve Terekesi." *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)* 24 (2008): 97-128.
- . *Kadı ve Günlüğü: Sadreddinzâde Telhisi Mustafa Efendi Günlüğü (1711-1735) Üstüne Bir İnceleme*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Köksoy, Mesut. "Mustafa el-Hüseynî el-Ermenâkî ve Eserleri." *ErmeneK Araştırmaları-II*, ed. H. Muşmal, Ü. Erol Yüksel, M.A. Kapar, Ü. Ömer Çeçen, 177-99. Konya: Palet Yayınları, 2018.
- Küçük, Cemil. "Kıraat Ilminde Dâd (د) Harfi." Doktora Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2015.
- Martı, Huriye. *Et-Tarîkatü'l-Muhammediyye - Muhteva Analizi-Kaynakları ve Kaynaklık Değeri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Müderrişzade Ahmed. *Risâle fî keyfiyyeti edâ'i'd-dâdi'l-mu'ceme fî tilâveti'l-Kur'ân*. Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 10/3.
- Nev'izâde Atâî. *Hadâ'iku'l-hakâ'ik fî tekmileti's-şekâ'ik*. Haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Özcan, Abdülkadir. "Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 26: 263-65.
- . "Köprülüzâde Nûman Paşa." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 26: 265-67.
- Öztürk, Hayrettin. "Kur'ân-ı Kerîm Kıraatında Dâd Harfi: Mahreci ve Sıfatları." *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2018): 41-67.
- Râşid Mehmed Efendi. *Târîh-i Râşid*, 3 cilt. Haz. A. Özcan, Y. Uğur, B. Çakır, A.Z. İzgöer. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Şeyh Süleyman. *İrşâdü'l-ibâd ilâ tashîhi'd-dâd*. Manisa İl Halk Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu, 45 Ak Ze 683/2.¹⁰⁷
- Şeyhî Mehmed Efendi. *Vekâyi'ü'l-fudalâ II-III*. Haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Yenişehirli Abdullah Efendi. *Ma'rûzât*. Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 2054.

107 Bu risale ilgili kütüphane katalogunda Şeyh Süleyman adına kayıtlı olmakla birlikte, doğru kayıt Müderrişzade Ahmed adına olmalıdır.

**AN ATTEMPT TO INTEGRATE A HEJAZ PRACTICE INTO THE
OTTOMAN QUR’ANIC RECITATION TRADITION DURING THE
REIGN OF AHMED III: THE CONTROVERSY OVER THE SOUND OF
THE LETTER “DAD” OR “VALĀ AL-DĀLLĪN”**

ABSTRACT

This article examines the controversy over the correct pronunciation of the letter *dād*. It started in 1718 when Süleyman Efendi (d.1722), the preacher of the Grand Hagia Sophia Mosque, claimed that the sound *dād* was pronounced wrong in Istanbul and thus needed to be corrected. Having multiple aspects such as scientific, intellectual, religious, and social, this controversy led to a serious social chaos in Istanbul and ended only with the intervention of the Ottoman central government. This controversy is especially important as it sheds light on the influence of the communities of scholars in Haremeyn and Cairo over the Ottoman scientific tradition and religious life. Therefore, this article primarily focuses on the factors that caused controversy and the networks of relationship of the leading actors of the controversy. Secondly, the controversy is depicted and analyzed based on primary historical and biographical sources such as the *Târîh-i Râşid*, *Vekayii’l-fudalâ* and Sadraddinzade’s *Ceride* as well as many *risâle* (treatises) on the sound of *dād*. Since the controversy is approached as a topic of social history, the aspect concerning the discipline of recitation (*qira’ât*) is not included in these descriptions and analyses. This article presents several findings, explanations and comments regarding reasons, actors as well as the scientific, intellectual, religious, social and political dynamics of the controversy, and its reflections on the Ottoman scholarly circles.

Keywords: Süleyman Efendi, the controversy of correct pronunciation of the letter *dād*, Ottoman history religious sciences, Ali Mansûrî, Ahmed III.