

ramlarını öğrenmekte, ikinci ve üçüncü sınıflarda ise askerî ve sivil iki şubeye ayrılıp bu şubelerde tarih, coğrafya, Fransızca, edebiyat, fizik, kimya, matematik ve resim dersleri okumaktaydı. Dâhilî ve hâricî olmak üzere iki kısma ayrılan öğrencilerden dâhilî olanlar okulda yatılı öğrenim gören öğrencilerdi. Yatılı olup başka bir Fransız okuluna gidenler, dışarıda kalıp yine başka bir okulda öğrenim görenler ve diğer bir okulda yatılı olarak okuyan Osmanlı öğrencileri hâricî öğrenci statüsündeydi. Ders öğretmenleriyle komisyon üyeleri, her yılın sonunda öğrencilerin dersleriyle alakalı raporlar hazırlamaktaydı. Bu raporların sonucunda bazı öğrenciler geri gönderildiği gibi çoğu öğrencinin Fransızca'yı öğrenmede güçlük çektiği ve okulda genel bir başarısızlığın söz konusu olduğu ortaya çıktı. Buna rağmen mektepte öğrenim gören birçok öğrencinin aldığı eğitimin ardından Fransız okullarına kabul edildiği görülmektedir.

Okul müdürü Ahmed Esad Bey'in 14 Mayıs 1864 tarihinde hazırladığı, okulun durumu ve öğrenci sayısının artmasıyla baş gösteren sorunların açıklandığı lâyiha Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî'de ele alındı. Burada İstanbul'daki eğitim kurumlarında da aynı kalitede öğrenci yetiştirildiğine, dolayısıyla bu okula gerek kalmadığına dair bir kanaat oluştu. Ayrıca askerî okullarla Tıp ve Mülkiye mekteplerinden mezun olanların bilgi ve görgülerini arttırmaları için bir süreliğine Avrupa'ya gönderilmelerinin daha yararlı olacağı sonucuna varıldı. Bu görüşlerin padişah tarafından onaylanmasının ardından okulun kapatılması üzerine mevcut öğrenciler Paris'teki liselere dağıtıldı. Bu arada Fransa ve Belçika'da eğitim gören öğrencilerin sorunları ve denetimleriyle ilgilenmek üzere Talebe-i Osmâniyye Müdürlüğü kuruldu. Mekteb-i Osmânî'de yetmiş müslüman, dokuz Ermeni, on biri Rum, dördü Bulgar olmak üzere toplam doksan dört öğrenci eğitim gördü. Paris'te ilk Türkçe coğrafya atlasını bastıran Hâfız Ali Şeref ve Türk resminin önemli simalarından Şeker Ahmed Paşa bu mektepte okudu. Bazı öğrenciler disiplinsizlikleri yüzünden okuldan uzaklaştırılıp geri gönderildi. Devlete pahalıya mal olan Mekteb-i Osmânî beklenen sonucu vermediyse de Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi'nin kurulmasına zemin hazırladı.

BİBLİYOGRAFYA :

Mehmed Esad, *Mir'at-ı Mekteb-i Harbiyye*, İstanbul 1310, s. 65-72; R. L. Chambers, "Notes on the Mekteb-i Osmânî in Paris, 1857-1874", *Beginnings of Modernization in the Middle East* (ed. W. R. Polk – R. L. Chambers), Chicago

Mekteb-i Osmânî öğretmen öğrencilerinden bir grup



1968, s. 313-329; Osman [Nuri] Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, İstanbul 1977, II, 454; Bayram Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, İstanbul 1980, s. 8-28; Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1993'e)*, İstanbul 2001, s. 133-134; Selçuk Akşin Somel, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire: 1839-1908*, Leiden 2001, s. 52-53; Vahdetin Engin, *1868'den 1923'e Mekteb-i Sultani*, İstanbul 2003, s. 21-24; Adnan Şişman, *Tanzimat Döneminde Fransa'ya Gönderilen Osmanlı Öğrencileri: 1839-1876*, Ankara 2004; a.mlf., "Egyptian and Armanian Schools Where the Ottoman Students Studied in Paris", *Frontiers of Ottoman Studies* (ed. C. Imber – K. Kiyotaki), London 2005, II, 157-163; a.mlf., "Mekteb-i Osmânî (1857-1864)", *Osm.Ar.*, sy. 5 (1986), s. 83-160; a.mlf., "Tanzimat Döneminde Fransa'ya Gönderilen Gayr-i Müslim Osmanlı Öğrencileri", *TTK Bildiriler*, X (1994), V, 2515-2533; a.mlf., "XIX. Yüzyılda Avrupa'ya Gönderilen Osmanlı Öğrencileri", a.e., XII (1999), III, 963-971; Mehtap Ay, *Paris Mekteb-i Osmânî'sinin Kuruluş, Amaç ve İşlevi* (yüksek lisans tezi, 2007), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 1-106; İbrahim Hakkı Akyol, "Son Yarım Asırda Türkiye'de Coğrafya", *Türk Coğrafya Dergisi*, sy. 2, Ankara 1943, s. 121-136; Ömer Faruk Akün, "Hoca Tahsin", *DİA*, XVIII, 199; Cemil Öztürk, "Selim Sâbit Efendi", a.e., XXXVI, 429-430; Muhtittin Serin, "Şeker Ahmed Paşa", a.e., XXXVIII, 487-488.



METİN ZİYA KÖSE

MELE-i A'LÂ

(الملا الأعلى)

Genellikle seçkin meleklerin oluşturduğu yüce topluluk anlamı verilen bir Kur'an tabiri.

Mele-i a'lâ (el-meleü'l-a'lâ) terkindeki **mele'** kelimesi sözlükte "bir görüş ve düşünce etrafında birleşen topluluk" anlamına gelir. Bazı tefsir kaynaklarında kelimenin hem mutlak olarak "cemaat" hem de "şeref ve itibar sahibi topluluk" mânasında kullanıldığı belirtilir (Mâtürîdî, XII, 125). **A'lâ** ise "çok yüce, çok şerefli" demektir. Mele-i a'lâ tamlaması Kur'an'da iki yerde geçer (es-Sâfât 37/8; Sâd 38/69), ayrıca

bu tamlamaya hadislerde de rastlanır (*Müsned*, I, 368; IV, 66; V, 243, 378; Tirmizî, "Tefsîr", 38; Dârimî, "Rü'yâ", 12) ve "melekler" yahut "mukarreb melekler" şeklinde açıklanır (İbn Receb, s. 24). Mele-i a'lânın kimlere delâlet ettiği hususunda sahâbe ve tâbiîn müfessirlerinden farklı görüşler nakledilmiştir. İbn Abbas terkibi "yazıcı melekler" veya "meleklerin eşrafı" diye tefsir ederken Süddî genel olarak meleklerle işaret ettiğini belirtmiştir. Katâde b. Diâme'nin mele-i a'lâyı "dünya seması" şeklinde açıkladığı nakledilmektedir (Mâverdü, V, 38-39). Başta Mukâtil b. Süleyman ve Taberî olmak üzere müfessirlerin büyük çoğunluğu Süddî'den gelen açıklama doğrultusunda bu terkinin melekleri yahut melekler âlemini ifade ettiği görüşünde birleşmiştir. Tefsir kaynakları dışında mele-i a'lâ için yapılan daha soyut tanımlara ve bu topluluğun melekler dışında başka mensuplarının da bulunduğu yolunda görüşlere de rastlanır. Tehânevî mele-i a'lâyı "mücerret akıllar ve küllî nefisler" şeklinde tanımlar (*Keşşâf*, II, 1638). Ebü'l-Bekâ ise bu terkinin "en yüksek mertebede olan melekler ve resullerin ruhları" diye açıklamış, ayrıca şeriat ehli nezdinde mele-i a'lânın duyuların dışında kalan cevherlere karşılık geldiği; bunların göklerle ilgili olan, göklerde bulunan ve çeşitli şekillere bürünebilen cisimler olduğu yolunda da bir görüş nakletmiştir (*el-Külliyât*, s. 874; ayrıca bk. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, I, 59-61). Bu görüş, şeriat ehline izâfe edilmiş olmakla birlikte felsefî terminolojiyi ve filozofların telakkisini yansıtır niteliktedir. Bununla birlikte mele-i a'lânın meleklerle beraber yüce ruhlardan ve peygamber ruhlarından oluştuğu görüşü Kur'an'la ilgili modern bazı çalışmalarda da dile getirilir (Ateş, XIII, 152) ve bazı müfessirlere nisbet edilir (Topaloğlu – Çelebi, s. 210). Mele-i a'lânın mahiyeti hususunda başka görüşler de vardır. Meselâ mele-i a'lâdan

saf, üstün nefislere ilimlerin nurlarını aktaran bir kaynak (Gazzâlî, s. 65, 85), ayrıca Allah ile kulları arasında sefirlik görevi yapan faziletli meleklerle ve mukarrebûn meleklerine ait olan, içinde kazâ ve şeriatların kararlaştırıldığı meclis şeklinde de söz edilmiştir (Şah Velîyullah ed-Dihlevî, I, 59-61).

A'lâ kelimesi hissi ve mânevî olmak üzere iki şekilde izah edilmiştir. İlkine göre melekler topluluğu semavî âlemde bulunduğundan mele-i a'lâ diye nitelendirilmiştir, bu mânada ulvîlik "yeryüzü"ne karşılık gelen süffîliğin karşıtıdır. Dolayısıyla melekler ulvî âlemin, cinler ve insanlar süffî âlemin mensuplarıdır (Zemahşerî, III, 336; Fahreddin er-Râzî, XXVI, 108). İbn Atıyye el-Endelüsî de mele-i a'lâyî dünya semasının ve daha yukarıdaki semaların sakinleri diye yorumlamıştır. Buna göre semaların sakinleri yeryüzünün sakinleri olan "mele-i esfel"e nisbetle mele-i a'lâ şeklinde nitelendirilmiştir (*el-Muḥarrerü'l-vecîz*, IV, 466). İkinci izaha göre mele-i a'lânın ulvîliği mânevî olarak "yücelik, şerefîlilik" anlamı taşır. Taberî de bu açıklama doğrultusunda a'lâ kelimesini, melekler topluluğunun sıfatı olarak kendilerinden daha aşağı mertebede bulunanlara nisbetle "yüksek mertebeli melekler" diye açıklamıştır.

Sâffât sûresinde 8. âyetin öncesi ve sonrası dikkate alındığında mele-i a'lânın melekler topluluğuna işaret ettiği yönündeki genel kanaatin isabetli olduğunu söylemek gerekir. Zira sûrenin 6 ve 7. âyetlerinde göklerin azgın ve âsi şeytanlara karşı korunduğundan söz edilmiş, 8. âyette ise bu şeytanların mele-i a'lâyî dinleyerek bilgi elde edemeyecekleri belirtilmiştir. Bu husus Hicr sûresinin 18, Suarâ sûresinin 210-212 ve Cin sûresinin 8-9. âyetlerinde geçen, şeytanların ve cinlerin göklerden haber çaldıkları iddiasıyla ilgilidir (bk. İSTİRÂK-ı SEM). Kur'an'ın nâzil olduğu dönemde Araplar arasındaki inanışa göre "karîn, hâtif, reiy, tâbî" gibi sıfatlarla anılan cinlerin yanında şeytanlar da göklere yükselir ve melekler topluluğunun konuşmalarını dinleyip buradan edindikleri bazı gaybî bilgileri irtibat halinde oldukları kâhinler ve şairlere iletirdi (Cevâd Ali, VI, 734-739). Câhiliye toplumundaki bu inanışın etkisiyle Kureyşli müşrikler, Hz. Peygamber'in de cinlerle irtibat kurduğu ve Kur'an'ı onların ilhamıyla meydana getirdiği iddiasında buldukları için âyetlerde Hz. Peygamber'e yöneltilen mecnun ve şair gibi yakıştırmalar kesin bir dille reddedilmiş (el-Kalem 68/2-6; et-Tekvîr 81/22; el-Yâsîn 36/69),

Kur'an'ın şeytan, kâhin veya şair sözü olmayıp Allah katından indirilen çok değerli ve şerefli bir kelâm olduğu bildirilmiştir (el-Hâkka 69/40-43; et-Tekvîr 81/19-25). Ayrıca Tekvîr sûresinin 19-21. âyetlerinde Cebrâil'e atıf yapılarak onun Allah katında çok itibarlı ve önemli bir konuma sahip olmasının yanında "emin" sıfatını taşıdığı, Hâkka sûresinin 40. âyetinde de Kur'an'ın şerefli bir elçi sıfatıyla Hz. Peygamber'in dilinden sâdir olduğu vurgulanmaktadır. Bunların yanı sıra Hicr sûresinin 9. âyetinde Kur'an'ın Allah tarafından indirildiği, onun cinlerin ve şeytanların müdahalelerine karşı mutlak surette korunacağı vurgulu bir şekilde belirtilmiştir. Dolayısıyla Sâffât sûresinin 8. âyetinin bağlamı çerçevesinde mele-i a'lânın özeldi vahiy meleklerine karşılık geldiği söylenebilir. Vahiy meleklerinin a'lâ diye nitelendirilmesi ise mânevî açıdan "teşrif" içindir (M. Tâhir İbn Âşûr, XXIII, 92). Bu teşrif saygınlık, yücelik ve şerden arınmışlık gibi hususlarla ilgilidir.

Sâd sûresinin 69. âyetinde geçen mele-i a'lâ terkibi de tefsir kaynaklarında "melekler" diye açıklanmış, fakat bu âyette Hz. Peygamber'in dilinden aktarılan, "Ben mele-i a'lâ hakkında, onlar konuşup tartışırken neler olup bittiği hususunda hiçbir bilgiye sahip değilim" anlamındaki ifadenin yorumu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Sûrenin 71-85. âyetlerinde Âdem-İblîs kıssasına yer verilmesinden dolayı müfessirlerin büyük çoğunluğu, meleklerin söz konusu tartışmasını Bakara sûresinin 30. âyetine atıfla Allah ile melekler arasındaki diyaloga konu olan, Âdem'in yeryüzünde halife kılınması meselesiyle irtibatlandırmıştır. Bunu en güzel görüş olarak değerlendiren Fahreddin er-Râzî, tenzihi bir yaklaşımla meleklerin Allah ile tartışmasını söz konusu olamayacağını, çünkü Allah ile tartışmanın küfür sayıldığını, dolayısıyla Allah ile melekler arasındaki diyalogun tartışma değil soru-cevap şeklinde cereyan ettiğini, bunun da mecazen "muḥâsane" ve "münâzara" olarak adlandırılabileceğini söylemiş (*Mefâtiḥu'l-ğayb*, XXVI, 197), Mâtürîdî de sözü edilen tartışmanın insanlar arasındaki tartışma anlamında olmayıp bir konuya dair konuşmayı ifade ettiğini belirtmiştir (*Te'vilâtü'l-Ḳur'ân*, XII, 277). Diğer taraftan Zemahşerî bu tartışmanın melekler, Âdem ve İblîs arasında geçtiğini, çünkü tartışma sırasında hepsinin semada bulunduğunu, dolayısıyla mele-i a'lânın sadece meleklerle değil meleklerle birlikte Âdem ve İblîs'e de işaret ettiğini ifade etmiştir (*el-Keşşâf*, III,

381-382). Mâtürîdî ise Sâd sûresinin 69. âyetindeki mele-i a'lâyî "en büyük cem", kıyamet günündeki cem" mânasına hamletmenin de câiz olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü kıyamet günü bütün insanlar bir araya gelecek ve Zümer sûresinin 31. âyetinde ifade edildiği gibi o gün müminlerle kâfirler arasında gerçek anlamda bir tartışma ve çekişme vuku bulacaktır (*Te'vilâtü'l-Ḳur'ân*, XII, 278).

Öte yandan muhaddislerin naklettiği rivayetlere göre Hz. Peygamber mele-i a'lânın kefâretler ve dereceler hakkında tartıştığını söylemiştir. Kefâretlerden maksat namazlardan sonra mescidde kalmak, cemaatle namaz için yaya olarak mescide gitmek, zor şartlarda tam mânasıyla abdest almak gibi ameller, derecelerden maksat ise selâmı yaymak, fakirleri doyurmak ve geceleyin insanlar uykuda iken kalkıp namaz kılmaktır (*Müsned*, I, 368; IV, 66; V, 243, 378; Tirmizî, "Tefsîr", 38). Bu noktada, Sâd sûresindeki ilgili âyet ve bu rivayetler ile mele-i a'lâyâ nisbet edilen tartışma arasında bir irtibat olup olmadığı sorusu gündeme gelmektedir. Elmalı, Sâd sûresinde sözü edilen mele-i a'lâdaki tartışmanın Bakara sûresinin 30. âyetinde geçen diyaloga ilgili olduğu görüşünü kabul etmiş ve hadiste zikredilen kefâretlerle dereceler hakkındaki tartışmanın âyetteki mânayla ilgili bir ayrıntıdan ibaret bulunduğunu, en yüksek tartışmanın Allah katında mağfîret ve derecelere mazhariyet olduğunu, meleklerin halifeliğe rağbet etmelerinin de aynı sebebe dayandığını belirtmiştir (*Hak Dini*, VI, 4109).

Sâd sûresinin 69. âyetindeki mele-i a'lâ terkinin, "Melekler Allah'ın kızlarıdır" veya, "Onlar kendilerine tapınılan ilâhlar" iddiasında bulunan iki grup müşrikle ilgili olduğu da ileri sürülmüştür. Buna göre söz konusu tartışma "saçma sapan konuşmak" (tekavvül) anlamındadır (Ebû Hayyân el-Endelüsî, VII, 409). Bunun yanında mele-i a'lâ ile Kureyşliler'in kastedildiği, kendi aralarında tartıştıkları ve, "Ne var ki bana vahyediliyor" meâlindeki âyetle (Sâd 38/70) Hz. Peygamber'in bu tartışmaya muttali kılındığı yönünde bir ihtimal de nakledilmiş (Mâtürîdî, XII, 278), fakat İbn Atıyye (IV, 514) bu görüşü zayıf olarak nitelendirmiştir. Mele-i a'lânın konuşma ve tartışmasıyla ilgili bu yoldaki görüşlerin ve yorumların pek çoğu zanna ve tahmine dayanmaktadır. Bu konuşma ve tartışmayı Bakara sûresinin 30. âyetiyle yahut Âdem-İblîs kıssasıyla ilişkilendirmek de zorunlu değildir. Zira Sâd sûresinin 71-85. âyetlerinde anlatılan Âdem-İblîs kıssasının

mele-i a'lânın konuşmasından bağımsız olarak da ele alınması mümkündür. Nitekim M. Tâhir İbn Âşûr, bu kıssanın başındaki ilk âyetin yeni bir konuya başlangıç (isti'nâf) olmasının ve yine âyetin başındaki "iz kâle" lafzının mahzuf bir "üzkür" (zikret, anlat) fiiline ait bulunmasının mümkün olduğuna dikkat çekmiştir (*et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXIII, 300).

Aslında bu sûredeki Âdem-İblis kıssası Taberî'nin de belirttiği gibi kibirli, küstah ve isyankâr tutumlarıyla müşrikleri, Allah'ın Âdem'e secde etme emrine karşı gelen İblis'e benzetmeye yönelik bir mesaj içermektedir (*Câmi'u'l-beyân*, X, 606). Mele-i a'lânın tartışması hakkında bilgi sahibi olmama ifadesinin Hz. Peygamber'in dilinden aktarıldığı dikkate alındığında bu ifadenin geçtiği âyetin nübüvvet ve risâletin ispatıyla ilgili olduğu anlaşılır. Buna göre söz konusu âyet, Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği Kur'an'daki bilgilerin, cinlere ve şeytanlara izâfe edilen gökten haber çalma veya melekler arasındaki konuşmaları dinleme gibi yollarla elde edilmediğine, Sâd sûresinin 70. âyetinde de belirtildiği gibi Allah tarafından indirilen vahye dayandığına işaret etmekte, bunun yanında çok önemli bir tebliğ diye nitelendirilen (Sâd 38/67) Kur'an'dan yüz çevrilmesine yönelik bir kınama anlamı içermektedir (M. Tâhir İbn Âşûr, XXIII, 297). Bu sebeple yine Hz. Peygamber'in dilinden aktarılan, "Ben mele-i a'lâ hakkında onlar konuşup tartışırken neler olup bittiği hususunda hiçbir bilgiye sahip değilim" ifadesinin, "Ben gaybı bildiğimi söyleyiyorum, size 'Ben bir meleğim' de demiyorum" meâlindeki âyetlerle (el-En'âm 6/50; Hûd 11/31) benzer bir muhteva içerdiği de söylenebilir (Cemâleddin el-Kâsımî, VIII, 159). Sonuç olarak mele-i a'lâ terkinin genel anlam ve kullanımını Sâffât sûresinin 8. âyetinde müşriklerin, cinlerin ve şeytanların gökten haber çalma iddiasıyla ilgili olarak vahyin korunmuşluğu, Sâd sûresinin 69. âyetinde ise Hz. Peygamber'in gaybı bilmediği, kendisinin Allah tarafından gönderilen ve vahiy alan bir nebî / resul olduğu hususuyla ilgilidir. İbn Receb hadislerde geçen mele-i a'lâ rivayetleri hakkında bir eser kaleme almış (bk. bibl.), Muhammed Hayri Şahin de bu tabirin Kur'an'daki kullanımına dair yüksek lisans tezi hazırlamıştır (2005, *Kur'an'da Mele-i A'lâ İfadesi*, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf* (Dahrûc), II, 1638; *Müsned*, I, 368; IV, 66; V, 243, 378; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (nşr. Abdullâh Mahmûd eş-Şehhâte), Kahire 1984, III, 602, 653;

Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, Beyrut 1420/1999, X, 470-472, 604-606; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (nşr. Mustafa Yavuz), İstanbul 2008, XII, 125, 277-278; Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (nşr. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm), Beyrut 2007, V, 38-39, 109; Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuuds fi medârici ma'rîfeti'n-nefs*, Beyrut 1975, s. 65, 85; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut 1977, III, 336, 381-382; İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz* (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed), Beyrut 2001, IV, 466, 513-514; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, Beyrut 2004, XXVI, 105-108, 196-197; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhtil*, [baskı yeri yok] 1403/1983 (Dârü'l-fikr), VII, 409; İbn Receb, *İhtiyârü'l-evlâ fi şerhi hadîsi ihtisâmî'l-mele'i'l-a'lâ* (nşr. Hüseyin el-Cemel), Beyrut 1407/1987, s. 24; Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 874; Şah Veliyullah ed-Dihlevî, *Hüccetüllâhi'l-bâlîğa* (nşr. M. Şerîf Sükker), Beyrut 1410/1990, I, 56-61; Cemâleddin el-Kâsımî, *Meğâsinü't-te'vîl* (nşr. Ahmed b. Ali – Hamdî Subh), Kahire 2003, VIII, 83, 159; Elmallı, *Hak Dini*, VI, 4109; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, VI, 734-739; M. Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus 1997, XXIII, 92, 296-300; Süleyman Ateş, *Kur'an Ansiklopedisi*, İstanbul, ts., XIII, 152; Bekir Topaloğlu – İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2015, s. 210.



MUSTAFA ÖZTÜRK

MELEK MEHMED PAŞA

(1718-1802)

Osmanlı sadrazamı.

Kaptanıderyâ Bosnalı (Fındıklılı) Hoca Süleyman Paşa'nın oğludur. 1736'da başlayan Rus harbi esnasında babasının Tama'n'da bulunan Osmanlı donanmasına kumanda ettiği dönemde "derya beyi" unvanıyla göreve başladı. 1152'de (1739) savaşın sona ermesiyle birlikte İstanbul'a döndü ve Tersane kethüdâlığına getirildi. Tersane'deki çalışmaları I. Mahmud tarafından beğenilince genç yaşta olmasına rağmen "derece-i sâmiye-i mîr-i mîrânî" ile 1166 Muharreminde (Kasım 1752) kapdan-ı deryâ olarak tayin edildi. Bunun hemen ardından çıktığı Akdeniz seferinde başarı kazanması sebebiyle 23 Cemâziyelâhir 1166'da (27 Nisan 1753) kendisine bir tuğ ihvan edilip vezir rütbesine terfi ettirildi. 1168 Şâbanında (Mayıs 1755) ikinci defa Akdeniz seferine çıktığıysa da I. Mahmud'un ölümü üzerine Hekimoğlu Ali Paşa'nın sadârete üçüncü defa tayiniyle gözden düştü ve azledilerek İstanköy'de ikamete mecbur edildi. 1756'da Köse Mustafa Paşa'nın yeniden sadrazamlığa getirilmesiyle vezirlik rütbesi iade edildi ve Selânik valiliğine gönderildi. III. Mustafa'nın tahta çıkmasının ardından nişancı olarak saraya davet edildi. III. Ahmed'in kızı ve padişahın kız kardeşi Zeynep Sultan ile evlendi. Bu evlilik kariyeri açısından bir dönüm noktası teşkil etti. Yanya sancağı

mutasarrıfı olarak Kubbealtı vezirleri arasına katıldı.

Haziran 1764'te Vidin ve 1765'te Belgrad muhafızlığına getirilen Mehmed Paşa, aynı yıl hanımıyla birlikte ikamet etmek üzere İstanbul'a davet edilerek kendisine Anadolu beylerbeyliği verildi. Bu görev ve tayininden hemen sonra Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın sadârete getirildiği sırada bir ay kadar sadâret kaymakamlığı görevinde bulundu. Ancak Muhsinzâde onu Aydın vilâyetini verip uzaklaştırdı. 1179 Şevval ayında (Mart 1766) Rumeli beylerbeyliğine tayin edildi. 1767'de ilk kaptanıderyâlığına olduğu gibi sadâret mührünün Köse Mustafa Paşa'ya tevcihiyle ikinci defa Osmanlı donanmasının başına getirildi. 1180 Zilhiccesinde (Mayıs 1767) korsan faaliyetlerini önlemek üzere Akdeniz'e açıldı. 1 Ramazan 1182'de (9 Ocak 1769) başşehre dönüşünün ardından bir defa daha nişancılığa getirildi. Fakat bu görevde uzun süre kalamadı. Osmanlı-Rus harbinin başlamasından kısa bir süre sonra Mora ve Aydın muhassıllıklarına ilâveten bu defa yaklaşık altı yıl sürdürüleceği rikâb-ı hümâyun kaymakamlığına ikinci defa tayin edildi. Nişancılık tecrübesine rağmen uzun müddet taşrada görev yapmasından dolayı başlangıçta Bâbü'lî'nin yazışma prosedürüne hâkim olamadığı için, III. Selim devrinin üst düzey yöneticilerinin yetişmesinde önemli rol oynayan Râif İsmâil (Paşa) ve Yenişehirli Osman (Paşa) efendiler ona yardımcı oldu. III. Mustafa'nın Ocak 1774'teki ölümüne kadar sadâret kaymakamlığı görevini sürdürdü. I. Abdülhamid'in tahta çıkışının ardından görevinden azledildi. O sırada sadârette bulunan Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın girişimiyle azlını takiben iki ay içerisinde üçüncü defa kapdan-ı deryâ olarak tayin edildi. 1774'te savaşın bitmesiyle birlikte zarar gören Hotin tahkimatlarının tamiri bahanesiyle bölgenin valiliğine gönderildi.

Mehmed Paşa'nın Hotin'e tayin edilmesinin asıl sebebi, ağır şartlar içeren Küçük Kaynarca Antlaşması'nın imzalanmasından sonra yeni bir diplomatik krizle karşılaşmak istemeyen Bâbü'lî'nin Rusya'ya gönderilecek elçinin mübadelesi için tecrübeli bir devlet adamına ihtiyaç duymasıydı. Oğlu ile birlikte başarılı bir şekilde gerçekleştirdiği mübadele merasiminden sonra görevinden alınan Mehmed Paşa 1180 Rebülevvelinde (Ağustos 1776) Belgrad muhafızlığına getirildi. 1193 Recebinde ise (Temmuz 1779) Mora muhassıllığına tayin edilmekle beraber söz konusu eyaletin, siyasî rakibi Cezayirli Gazi Hasan Paşa'ya