

## Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine Akâid-Kelâm Literatürü: Kişiler, Eserler ve Gelenekler Üzerinden Bir Hâsıla\*

Osman DEMİR\*\*

### Giriş

Osmanlı çalışmalarına olan ilgi, Türkiye'nin kendi tarihî ve kültürel sorunlarıyla yüzleşmesinin bir hâsılası olarak geçen yüzyılın sonlarından itibaren giderek artan bir ivme kazanmıştır. Bu canlanma etkisini İslâmî ilimler alanında da göstermiş, bu dönem salt tarihî ve siyasî boyutuyla değil dinî ve felsefî açıdan da çalışılmaya başlanmıştır. Yakın zamana kadar kelâm tarihinde Gazzâlî (ö. 505/1111) sonrasında birkaç asrı bulan uzunca dönem, cem ve tahkik, şerh ve hâşîye ve yeni ilm-i kelâm dönemleri diye isimlenir ve sadece belirli/bilinen müelliflere atıfla hızlıca geçilirdi. Oysaki İslâm düşünce mirasının güçlü bir taşıyıcısı ve temsilcisi olan Osmanlı, tevarüs ettiği felsefî-bilimsel imkânları neredeyse son asra kadar sürdürmeyi başardı. Ancak XIX. ve XX. yüzyılda bilimsel ve siyasî yönden etkili biçimde kendini gösteren dış baskılar ve bununla ilintili oluşan yeni tarih ve medeniyet perspektifi, kimlik ve aidiyet krizleri ve redd-i mirasçı tavır, Batı merkezli felsefî anlayışın yerleşmesi, siyasî ve toplumsal çalkantılar, değişim olgusunun doğru okunamaması, yanlış tedavi uygulamaları vb. sebepler, sahip olunan müktesebâtın modern cumhuriyete sahih biçimde aktarılmasını engelledi ve elbette dinî ilimler de bundan nasibini aldı.<sup>1</sup>

\* Yazıyı okuyup görüşlerini paylaşan değerli dostlarım Ulvi Murat Kılavuz'a ve M. Fatih Soysal'a ve editoryal süreçte yazılarından istifade ettiğim *TALİD*'in "Osmanlı'da ve Cumhuriyet Türkiye'sinde Kelâm ve Mezhepler Tarihi" sayılarına katkı veren tüm müelliflere teşekkür ederim. Ayrıca 2014-2015 yıllarında "Osmanlı Klasik Dönemi Türk Düşüncesi" adıyla gerçekleştirdiği "Medeniyet Okumalar"ından ve bu yöndeki çalışmalarından çokça faydalandığım saygıdeğer İhsan Fazlıoğlu hocama da müteşekkirim.

\*\* Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Polatlı İlahiyat Fakültesi.

Osmanlı kavramı daha çok siyasî bir birim olarak Anadolu merkezli olmak üzere Osmanlı hanedanının idaresi altındaki coğrafyada ortaya çıkan siyasî birliği ve burada görülen tüm diller ve dinlerdeki düşünceleri ifade etse de aslında kültürel ve bilimsel olarak Osmanlı'nın sınırlarının olduğu iddia edilemez. Osmanlı büyük oranda müşterek sorunlara ve çözümlere sahip olan İran-Anadolu-Balkanlar-Türkistan hatta bir yönüyle Avrupa kültür havzasının bir parçası olarak görülmelidir. Nitekim o dönemde belli siyasî sınırları olan bir ülkede yazılan eserler, şerhler ve hâşiyeler yoluyla farklı mıntukalarla iletişime geçerek buralardaki fikrî gelişimi etkileyebilmiştir.<sup>2</sup> Mesela Bursalı Kadızâde (ö. 840/1440'tan sonra) Uluğ Bey'in (ö. 853/1449) hocasıyken onun talebeleri olan Ali Kuşçu (ö. 879/1474) ve Fethullah Şirvânî (ö. 891/1486) Osmanlı ülkesinde ilmî faaliyet göstermiştir. Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350), Molla Fenârî (ö. 834/1431), Hasan Çelebi (ö. 891/1486) gibi âlimlerin eserleri İran-Safevî medreselerinde tedris edilmiş, Devvânî'nin (ö. 908/1502) fikirleri talebeleri sayesinde Anadolu'yu etkilemiştir. Osmanlı'nın İslâm medeniyetine eklenmesi ve zamanla bu düşüncenin lokomotifi hâline gelmesi sadece İstanbul ve Anadolu merkezli bilimsel etkinlikleri değil topyekûn İslâm coğrafyasında üretilen faaliyetleri de tetiklemiştir. Osmanlı denildiğinde daha çok coğrafi ve politik sınırlara işaretle başkent ve civarı (Anadolu) kastedilse de bu devleti etki alanı sahip olduğu maddî sınırları oldukça aşan bir anlam değer birliği olarak görmek gerekecektir.<sup>3</sup>

İslâm düşünce tarihinin önemli bir bölümü olan Osmanlı düşüncesi ve kelâmı, öncesinde bu minvalde üretilen bilimsel faaliyetlerin bir hâsılası ve yeni bir terkiple devamı olarak görülmelidir. Düşüncenin sürekliliği ve değişimi dikkate alındığında bu hâsılanın eklendiği geleneği ve öncesindeki yaklaşık altı asrı bulan ilmî ve fikrî birikimi dikkate almadan Osmanlı'yı okumak ve anlamak doğru olmayacaktır. Bu döneme kadar İslâm düşüncesinde ve hâsâten

1 1869 yılında kurulan Dâru'l-Fünûn İlâhiyat Fakültesinde İlm-i Hikmet ve Kelâm adında bir ders ihdas edildi. Burada ders veren ve müfredatı oluşturan İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946), Mehmed Şerefeddin (1880-1947), Babanzâde (1872-1934), Abdüllatif Harpûti (1842-1916) ve Şemseddin Günaltay (1883-1961) gibi yazarlar, çalışmalarında Osmanlı dönemi kelâmını ihmal edip daha çok ilk döneme yoğunlaşmayı tercih ettiler. Nitekim İzmirli, müteahhirün kelâmı gibi Yunan felsefesiyle karışmamış ve dolayısıyla tabiat konularını kelâma dâhil etmemiş, ihtiyaca göre Batı felsefesine yer veren bir yöntemi benimseyeceğini belirtmiştir. Bkz. İzmirli, *Muhassalu'l-Kelâm ve'l-Hikme*, Dâru'l-Hilafeti'l-Aliyye: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1336, s. 11-13.

2 Bu dönemde Mısır, Şiraz, Semerkand ve Endülüs gibi merkezlerle Anadolu arasında ciddi bir etkileşim vardır. *Şakâik* bağlamında Anadolu ve civarı arasındaki bilimsel hareketliliği inceleyen bir çalışma için bkz. Ertuğrul Ökten, "Scholars and Mobility: A Preliminary Assessment from the Perspective of *al-Shaqāyiq al-Nu'māniyya*", *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, sy. 41 (2013), ss. 55-70.

3 Osmanlı düşünce hayatı ve felsefesine dair giriş mahiyetinde tasviri bir malumat için bkz. Süleyman Hayri Bolay, "Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe" *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, VIII, 13-59.

kelâmda önemli klasikler kaleme alınmış, büyük isimler yetişmiş, mesâil önemli ölçüde tebellür etmiş, yeni problem alanları ve çözümler vaz edilmiş, özellikle de kelâm, felsefi meydan okumalarla güçlenerek memzûc adı verilen bir dönem yaşamıştır. Osmanlı, İslâm düşüncesinin geçmiş sorunlarını bütünüyle tevârüs eden ve bunları yeni ve meta-sentezlerle aşarak evrensel plana taşımaya gayret gösteren bir süreçtir. Dolayısıyla Osmanlı merkezli yürütülen bir kelâmî faaliyetten ve bunun mümeyyiz vasıflarından bahsetmek öncelikle tarihî arka planı ciddiyetle ele almakla ancak başarılabilir. Kelâm tarihinin Osmanlı'ya karşılık gelen döneminin kendine has renginin keşfi, hâlihazırda sınırları, etki alanı ve içeriği tam olarak bilinemeyen ve muhtevası terkiibini oluşturan kavramları haylice aşan “Osmanlı kelâmî” ifadesinin mefhumuna bizleri götürcektir.

### I. Osmanlı Öncesi Birikim: Tevârüs ve Temsil

A. İlk dönemde kendi bünyesinde beliren bid'atçı fikirler yanında fethedilen topraklarda karşılaşılan yeni dinî-felsefi ideolojilere karşı bir tür reddiye hareketi olarak beliren ilm-i kelâm, III/IX. asırdan itibaren ekolleşmeye ve bu doğrultuda ilk klasiklerini oluşturmaya başladı. İtikadî konuları savunmayı ve ispatlamayı hedefleyen bu disiplin, belli bir konuyu savunma refleksiyle ele alan risalelerden zamanla daha müttekâmil eserlere doğru evrildi. İlk dönemde siyasî problemlerin de etkisiyle iç bünyede kader ve ircâ meselesine yönelen metinler yanında diğer dinlere karşı akideyi savunmaya odaklanan reddiyeler de kaleme alındı.<sup>4</sup> Bu dönem risaleleri, itikadî meseleler yanında, tevhid, nübüvvet ve ahiret başta olmak üzere, tekfir ve büyük günah meselesi, insan özgürlüğü ve fiillerin yaratılması (kader) ile ilk ihtilafların tarihî ve sosyolojik zeminiyle ilgili olarak sahâbe ve tarih anlayışı gibi pek çok hususu barındıran ayrıca dönemin sosyo-kültürel tartışmalarını ihtiva eden eserlerdir. Bu doğrultuda meselâ erken döneme dair elimizde bulunan önemli eserlerden Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) akaid risaleleri, bid'at ehline karşı sıfatları, kaderi ve şefaati ispat etmiş, Kur'ân'ın mahlûk olmadığını ve insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmışlığını savunmuş, mürtekb-i kebîrenin mümin olduğuna hükmederek âhiretteki durumunu ilâhî iradeye havale etmiş, böylece Ehl-i sünnet akidesinin önemli meselelerine ışık tutmuştur. Bu dönemde kelâmı doğuran ve risale formatında belli konuya hasredilen eserlerin çoğu günümüze ulaşmasa da bunların muhtevası sonraki teliflerin içeriğini belirlemiş ve burada kendini görünür kılmıştır. Kelâmın mesâilini tespit eden kurucu müellifler, böylece akılcı bir teolojinin imkânlarını ortaya koydular ve zamanla benimsedikleri bu yönteme biraz da konu başlıklarından hareketle kelâm adımı verdiler. Erken dönemde akide tüm müelliflerin savunduğu ortak bir alana işaret ettiğinden bu dönem eserleri

4 Risale tarzında kaleme alınan erken dönemin önemli metinleri arasında; Hasan-ı Basrî'nin *Risâle fi'l-kader*'i, Muhammed b. el-Hanefiyye ve Ömer b. Abdilaziz'in *Risâle fi'r-Redd ale'l-Kaderiyye* adlı risaleleri ile Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye'nin *Kitâbü'l-ircâ*'ı yanında çeşitli ircâ kasideleri ve ayrıca Salim b. Zekvân'ın *es-Sire* adlı eseri sayılabilir.

sonraları farklı disiplinlerin kurucusu olarak görülen müellifleri de bir araya getiriyordu. Nitekim daha çok fakih ve muhaddis kimliğiyle tanınan Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) *Kitâbü'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, Dârimî (ö. 255/869) *er-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, Buhârî (ö. 256/870) ise *Halku ef'âli'l-ibâd* adlı eserlerinde muhafazakâr akideyi savunma gayreti içinde oldular. Buhârî'nin *Sahih*'inde ve ale'l-ebvâb tedvin edilen diğer hadis mecmualarında iman ve tevhid bâbları, Kaderiyye, Cehmiyye ve Mürcie gibi fırkalara reddiye olarak da kaleme alınmıştır. Bu bağlamda Ebû Bekr b. Ebû Şeybe (ö. 235/849) Ahmed b. Hanbel ve Derâverdi'nin (ö. 243/857) *Kitâbü'l-îmân*'larını da belirtmek gerekir. Hatta Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) tefsiri üzerinden bile ilk dönemin itikadî tartışmaları hakkında fikir edinmek mümkündür.

Kelâmın ilk iki asrına dair eserlerin çoğu günümüze ulaşmadığından bunların içeriklerine dair malumatı sonraki eserlerden yola çıkarak tespit etmekteyiz. Sadece isimlerden hareketle bile bu dönemde kelâmın salt itikadî konular dışında insan ve tabiata dair çeşitli meseleleri ileride küllî bir disipline evrilme potansiyeli taşıyacak biçimde içerdiği çıkarımı yapılabilir. İlimlerin sistematizmesini henüz tam oluşturmadığı, mütekellim, muhaddis, sûfî, fakih ve müfessir gibi meslekî unvanların ayrıışmadığı bir dönemde, bu risaleler sonraki itikadî oluşuma da yön verdiler. Özellikle fırak yazarları erken dönemde üretilen bu birikimi çeşitli isimler altında tasnife tâbi tuttular. İlk sorunlar itikadî alanda yoğunlaştığından, ilk eserler de bu alana hasredildi. Bu dönemde yazılan ve dili Arapça olan eserler, polemik edebiyatının güçlü örnekleri olarak da gösterilebilir.

IX. yüzyılda gerçekleşen tercüme faaliyetleri ve çeşitli fetihlerle genişleyen İslâm ülkesinin değişik kültürlerle karşılaşması, itikadî esasların akıl ile teyidini ve istidlali gerekli kıldı. Böylece ilk iki asrın tartışma ortamı giderek ekolleşmeye bağlı görüş farklılıklarını oluşturdu ve kelâm kendi iç sistematizmesini meydana getirerek daha gelişmiş metinler üretmeye başladı. İslâm coğrafyasının hızla gelişmesi ve gayr-i Arap unsurların da katılımıyla birlikte iç yapıda müşterek bir itikadî zemin oluşturma çabaları tartışma kültürünü ve fikrî zenginliği arttırdı. Bu dönemde adına kelâm denilen faaliyeti daha çok Mu'tezile sistematik hâle getirdi; Sünnîlik ise bid'atçı olarak nitelediği bu mezhebin sorunsallaştırdığı meselelere cevap verirken aynı zamanda kendini tesis etme fırsatı da buldu. Bu süreç içinde Ehl-i sünnet, Mu'tezile'nin başını çektiği rasyonel teoloji faaliyetini yerel imkânları, tarihî, siyasî ve sosyolojik realiteyi ve akıl-vahiy dengesini dikkate alarak mutedil hâle getirdi. Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) *el-İbâne* ve *el-Lüma'* adlı eserleri incelendiğinde Mu'tezile ve Şîa başta olmak üzere ehl-i bid'ate yönelik cevapları ihtiva ettiği görülür. Bu doğrultuda Mu'tezile'ye cevaben tadil-tecvir, ru'yetullah, zât-sıfat ilişkisi, kader ve insan fiillerinin yaratılması gibi başlıklar incelenirken imamet ile Şîi düşünce, tekfir meselesi ile de büyük ölçüde Hâricî anlayış muhatap alındı ve bir yandan da itikadî iç barış sağlanmaya çalışıldı. Böylece ulûhiyet, nübüvvet

ve ahiret (*usûl-i selâse*) sacayağı üzerine oturan temel tartışma alanları belirlendi ve sonraki dönemde meseleler incelidikçe bu başlıkların her biri müstakil eserleri ve literatürleri oluşturdu. Sorunların akâid çerçevesinden kelâma evrildiği bu süreçte naklî yöntem tam olarak terkedilmedi. Nitekim Mâtürîdî (ö. 333/944) *Kitâbü't-tevhîd*'in girişinde bilgi bahsini ve ardından ulûhiyet konularını kelâmî bir yöntemle detaylıca incelese de nübüvvet ve ahiret (sem'iyât-meâd) konularına fazla girmedi. Eş'arîlik İmam Eş'arî'den sonra Bâkılânî (ö. 403/1013), İbn Fûrek (ö. 406/1015), Ebû İshak el-İsferâînî (ö. 418/1027), Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) ve Cüveynî (ö. 478/1085) gibi güçlü müellifler ile klasik şemayı oluştururken, Mu'tezile özellikle Basralı müelliflerin etkisinde bir gelişim gösterdi. Her iki ekol mütekaddimîn dönem itibarıyla kuşatıcı metinlerine ulaşmayı XI. yüzyılda başardılar. Kâdî Abdülcebâr'ın (ö. 415/1025) *el-Muğnî* başta olmak üzere beş ilkeyi izah eden mütekâmil eserleri, tüm Mu'tezile tarihinin en muhtevalı metinleri sayılabilir. Bu dönemden itibaren çeşitli dinî, siyasî ve kültürel sebeplerle Harizm bölgesine çekilen Mu'tezile, uzun yıllar Osmanlı'yı besleyen ekollere ilham kaynağı olmayı sürdürdü. Bu dönemin Eş'arîlik açısından en etkili ismi, bu akımın geçmiş mirasını muhtevalı eserlerinde, bilgi, tabiat ve tanrı anlayışları bakımından eleştirerek tekmil ve takviye eden Cüveynî'dir.

İlk dönemde, kelâm düşüncesine katkısı bakımından Endülüslü havzasına da yer vermek gerekir. Özellikle İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) eserlerinde merkezî Sünnî coğrafya ile Batı Emevîleri arasında kültürel ilişkilerin kurulduğu görülür. Mısır bölgesinde ise etkisi Osmanlı'ya kadar hissedilen Tahâvî (ö. 321/933) gibi âlimler ortaya çıktı. Mâverünnehir mıntıkasında bulunan Türk müellifler ise İslâm dünyasının Selçuklu ve Osmanlı himayesine girmesinden önce de akâid ve kelâm literatürüne katkıda bulundular. Şüphesiz bu geleneğin başında İmâm Mâtürîdî gelse de Fergana vadisi pek çok kelâmcı yetiştiren münbit bir coğrafyadır. Hanefiliğin bölgeye taşınıp yerleşmesini sağlayan başta İmam-ı Azam'ın talebeleri olmak üzere pek çok şahsiyet bu yörede yaşamıştır. Öyle görülüyor ki bu mirasın Semerkand'ın merkezinde yer aldığı coğrafyada yerleşmesi kolay olmamış dâhilî ve haricî çeşitli meydan okumalara maruz kalmıştır. Bu velûd bölgede Mâtürîdî'nin eserleri dışında en başta talebesi Rüstüfağnî (ö. 345/956) olmak üzere Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî (ö. 522/1128), Saffâr el-Buhârî (ö. 534/1139), Alâeddin el-Üsmendî (ö. 552/1157), Hüsameddin es-Sığnâkî (ö. 714/1314) ile Semerkandî ve Nesefî nisbesi taşıyan pek çok kelâmcı eserler verdi. Semerkand bölgesi Osmanlı döneminde de kelâm alanında yapılan bilimsel üretime kaynaklık etmeyi sürdürdü. Bu katkı, bu mıntıkada yazılan Arapça ve Farsça eserlerin özellikle Fatih dönemiyle birlikte payitahta taşınması ile daha da güçlendi.

**B.** Osmanlı kelâmı, kelâm tarihinde mütekaddimîn olarak isimlendirilen dönemin bir devamı mâhiyetindedir. Gazzâlî'nin felsefe incelemeleri sayesinde kelâmın zamanla küllî bir boyuta evrilmesi bu disiplinin hem içerik hem de yöntem olarak gelişmesini sağladı. Hüccetü'l-İslâm'ın felsefeye meşrûiyet kazandırması, mantığı dinî ilimlerin öncülü hâline getirmesi ve felsefî kesinlik (burhân) teorisine yönelik eleştirileri ile başlayan süreçte kelâm, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233), Nasîruddin et-Tûsî (ö. 672/1274), Necmeddin el-Kazvînî (ö. 675/1277), Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283), Kâdî el-Beyzâvî (ö. 685/1286), Şemseddin es-Semerkindî (ö. 701/1301) Adududdin el-Îcî (ö. 756/1355), Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1365), Sa'düddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413) gibi âlimlerin de etkisiyle dil ve muhteva olarak gelişti. Başta ontoloji olmak üzere felsefenin tüm konularını parçası hâline getirecek biçimde ihata eden kelâm, mesâilini ve buna bağlı olan kâdir-i muhtâr tanrı, atomcu metafizik, yoktan yaratma, âdete dayalı vesilecilik gibi asıllarını ise korudu. İlk dönemde uluhiyet ve isbât-ı vâcib merkezli bir faaliyet gösteren kelâmın yöntemi Râzîci okulun da etkisiyle ontolojik ve kozmolojik delillerle takviye edilirken, mütekellim bir hakikat araştırmacısına kelâm da bir bilim ve felsefe diline dönüştü. Kelâm, Meşşâî düşüncenin metafizik imalarını temizlerken teknik ve teorik anlamda neredeyse tüm içeriğinden faydalandı. Öyleki İslâm düşünce geleneğinde Râzî'den sonra yazılan eserler salt kelâm tarihi ya da felsefe ve mantık bakımından değil doğa bilimlerinin bir parçası olarak da rahatlıkla okunabilir. Bu doğrultuda ilk dönemde olmadığı kadar felsefe, mantık, fizik, astronomi, optik, teorik coğrafya vs. bahisler artmış, varlık ve bilgi meseleleri merkezinde felsefî mübahaseler çoğalmıştır. Bu açıdan bakıldığında bu döneme ait metinler sadece usûl-i selâseyi ihtiva eden eserler değil bilim ve felsefe mirasını da taşıyan güçlü teliflerdir. Bu sebeple Osmanlı'da fizik, optik, astronomi ve matematik çalışmaları kelâm kitaplarının ilgili bölümlerinden hareketle de yürütülebilir. Bu eserlerde mümkinât ya da cevher-araz bahisleri teorik fiziğe dair tüm tartışmaları içeren bir muhtevaya sahiptir.<sup>5</sup> Osmanlı düşüncesinin bilimsel içeriğini takdir ve takip etmeyi güçleştiren bu durum aynı zamanda küllî bir bakışı ve pek çok disiplinde yetkin olmayı da gerekli kılmaktadır.<sup>6</sup>

5 Salt metafizik bir konu olsa da rü'yetullah bahsi optik ilmine dair pek çok konuyu ihtiva etmektedir. *Mevâkıfve Makâsıd* gibi yüksek metinlerin rü'yetullah bahislerinde özellikle şüphelerin itirazlarını cevaplayan üçüncü kısımda optik bilgilere yer verildiği görülür. Osmanlı'da rü'yetullaha dair müstakil risaleler de yazıldı. Bkz. Hatibzâde, *Risâle fi Kelâmillâhi Teâlâ ve rü'yetihî*, Süleymaniye, Ayasofya, 2276. Bu ilgi ve sistematik son döneme kadar devam etti. Bkz. Sırrı Paşa Girîdî, *Rüyetullaha Dair Risaledir*, Rusçuk: Tuna Vilayet Matbaası, 1293.

6 İsfahânî bu dönemde ontolojiyi merkeze alan eserlerin muhtevasını şöyle tanımlar: "Kelâm ilmi, meâd, cennet, cehennem, sırat, mizan, sevap ve ceza gibi konuların araştıran bir ilim olunca, bu konular nübüvvet ve imamete, bu, yaratıcının ispatına ve sıfatlarına, bu, cevher ve arazlardan oluşan ➤

Fahreddin er-Râzî ile kıvama ulaşan bu fikrî ve yapısal dönüşüm, klasik soruları ve sorunları muhafaza eder biçimde Selçuklu'ya oradan da Osmanlı'ya intikal etti. Bu dönemde Anadolu'da rağbet gören kelâmî anlayış daha çok Râzî ekolüne aittir. Tahkîk devrinde Osmanlı'da şerh ve hâşiye edebiyatına konu olan ikinci klasikler de telif edildi. Râzî ekolünün XIII. yüzyıldaki temsilcisi Sirâceddin Urmevî'nin *Metâliu'l-envâr* ve *Letâifü'l-hikme* ile aynı devirde yaşayan başka bir filozof ve mantıkçı olan Esîrüddîn el-Ebherî'nin (ö. 663/1265[?]) felsefe ve metafiziğe dair *Hidâyetü'l-hikme* ve *Keşfü'l-hakâik* adlı eserleri sonraki dönemlere taşındı. Osmanlı devraldığı bu küllî kelâm projesinin kendi ikliminde yetişmesini ve gelişmesini sağladı. Bu dönemde kelâm ve felsefeyi eşit oranda birleştiren bir mezcden ziyade tüm nazarî geleneklerin katkısıyla oluşan üst bir terkipten bahsetmek gerekir. Tahkîkin sonucu olan mezc, gele-neği aşma çabası olduğu kadar meseleleri evrensel plana taşıma gayreti olarak da görülebilir. Bu dönem müellifleri ilkece mezhebî aidiyetlerini muhazafa etseler de alt mevzularda farklı görüşleri telif etmeyi ya da muhalif tutumları kendi sistemlerine entegre etmeyi başardılar. Dolayısıyla mezcin tek tip bir faaliyet olmadığı, kültürel entegrasyon, telif ve telifik şeklinde uygulanan farklı tarzları olduğu söylenebilir.<sup>7</sup> Râzî ekolünün tasavvufa yakınlığı ise Osmanlı'da vahdet-i vücudçu damarın gelişmesine imkân verdi; öyle ki bu dönem eserleri kelâmın yanında tasavvufun tarihî gelişimini izlemek ve problemlerine vâkıf olmak için de okunabilir. Bu hâsıla en iyi biçimde Osmanlı eğitim sisteminin iki kurucu ismi olan Dâvûd-i Kayserî ile sonraları onun yerine geçen Molla Fenârî'de gözlemlenebilir. İznik'te kurulan (1331) medresenin baş müderrisi olan Dâvûd-i Kayserî'nin şahsında, kelâmî renkli ancak irfanî ağırlıklı bir yapı tercih edildi. Dâvûd-i Kayserî nazarî disiplinleri kendinde birleştiren ve Selçuklu ile Beylikler döneminde üretilen kelâmî faaliyeti miras edinen güçlü bir kişidir. O bir yandan Niksar'da ders aldığı İbn Sertâk kanalıyla Merâğa riyâziyyât ve astronomi okuluna, diğer yandan Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335) yoluyla da Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) ve dolayısıyla da İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ekolüne bağlıdır.<sup>8</sup> Bu tercih Osmanlı kelâm geleneğinin oluşumunda ve yazılan telifler üzerinde de etkili oldu. Meselâ Kayserî'nin kelâm sıfatını incelediği

hâdis varlığa ve tüm bunlar da mebâdiyi beyan etmeyi kapsayan umûr-i âmmeye dayanır." Bkz. Şemseddin İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdü'l-akâid*, thk. Halid Hammâd Advânî, Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 1433/2012, c. 1, s. 169-170.

7 Sözelimi Tûsî ve İsfahânî temel konularda Şii ve Sünnî pozisyonu korurken rü'yetullah meselesinde Sünnî ve itizâlî görüşleri telif edip rüyetin cismânî değil kesin bilgiye ulaşma (keşf) şeklinde olabileceğini kaydettiler. Bkz. *a.g.e.*, c. 2, s. 952-959. Ulema kâdir-i mutlak-mûcib bizzâtı tanı ile atomcu-heyûlâci görüşleri tartışırken de esas kabullerini sürdürdü ancak ara çözümleri de gündeme getirdi.

8 İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Davud el-Kayserî", *Uluslararası Davud el-Kayserî Sempozyumu*, Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1998, s. 30-31, 36.

risalenin ilk maksadı beş kısma ayrılır. İlk bölümde varlık ve tenezzülâtı, ikincisinde varlık mertebelerini, üçüncü bölümde ezeli makul manaların mevcut küllî mertebelerde (*avâlim*) ortaya çıkmasını, dördüncü fasılda Allah'ın ezeli ve ebedde konuşan olduğunu incelerken beşinci faslı kelâmın tanımına ve çeşitlerine ayırır. Bu tertip ile esasında kelâmî bir meseleyi izah eden müellif, felsefî, tasavvufî hatta işrâkî terimlerden de istifade eder.<sup>9</sup> Kayserî zaman kavramını incelediği risalesinde de bu mevzuda Antik dönemden başlayarak ona kadar ulaşan görüşleri gözden geçirmiş ve zamanın “varlığın bekâsının miktarı” olduğu şeklinde farklı ve orijinal bir görüş teklif etmiştir.<sup>10</sup> Fenârî ise *Misbâhü'l-üns*'te bir taraftan cisimlerin cevher-i ferd ya da heyûlâ-sûretten oluşmasını mümkün görürken diğer yandan âlemin bekasını teceddüd-i misl fikriyle izah etmiş ayrıca kümûn-zuhûr fikrini haklı bulmuş, haşrin mahsus cisimler ile makul ruhların neşeti şeklinde hem cismanî hem de ruhanî olabileceğini düşünmüştür. O, cennet ve cehennemin yaratılmışlığında İbnü'l-Arabî'den hareketle iki zıt görüşe; cennet ve cehennemin asılları itibariyle yaratılmış, ayrıntıları itibariyle yaratılmamış olduğuna da imkân vermiştir.<sup>11</sup> İlk dönemde birbirine zıt ekoller tarafından temsil edilen bu teorilerin Fenârî'de aynı anda savunulabilmesi, doktriner düşünceden yöntem merkezli perspektif modeline geçildiğini de imlemektedir. Tahkik dönemi âlimleri sayesinde ilk metinlerini oluşturan bu modelde, ele alınan konulara göre değişen kelâmî, felsefî, irfanî hatta işrâkî itibarlardan ya da bu eğilimleri belli nisbetlerde mezceden yeni terkiplerden söz edilebilir. Fenârî'nin kurucu pozisyonu düşünüldüğünde bu formasyon sonraki dönemin rengi hakkında bilgi vermesi bakımından da dikkat çekicidir. Osmanlı âlim tipine model oluşturan Molla Fenârî aynı zamanda pek çok âlimi yetiştiren bir zincirin de başında yer alır.<sup>12</sup>

İslâm nazarî gelenekleri çeşitli kollar üzerinden tüm hâsılatı önemli bileşenlerinden biri kelâm olan Osmanlı düşüncesine de aktardı. Çeşitli ulema zincirleri üzerinden taşınan bu birikim, felsefî, kelâmî, irfanî, işrâkî hatta

9 Burada akl-ı evvel, nefis-i nâtika, âlem-i misal, mücerred hakikatler vb. felsefî kavramlar yanında nur isminin haricî varlığın hakikati olduğuna yer veren işrâkî temayüller de vardır. Bkz. Dâvûd-i Kayserî, *Keşfü'l-hicâb an kelâmi Rabbi'l-Erbâb*, (thk. Mehmed Bayraktar), Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1997, s. 89-104. Risaleye dair bir inceleme için bkz. Şiko Yamîna, “İlmü'l-Kelâm inde Müfekkiri'l-Osmânî Dâvud el-Kayserî: Müşkiletü Kelâmillâh”, *Osmanlı'da İlm-i Kelâm, Alimler, Eserler, Meseleler*, Osman Demir vdgr. (eds.), İstanbul: ISAR Yayınları, 2016, s. 429-468.

10 Bkz. Dâvûd-i Kayserî, *Nihâyetü'l-beyân fî dirâyeti'z-zamân*, (thk. Mehmed Bayraktar), Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1997, s. 163-177.

11 Bkz. Orhan Ş. Koloğlu, “Osmanlı Kelâm Geleneği Çerçevesinde Molla Fenârî”, *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu*, 4-6 Aralık 2009 Bursa –Bildiriler–, s. 387-389.

12 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984, s. 76.



hendes<sup>13</sup> çizgilerin kesişmesini sağladı. Böylece Osmanlı düşüncesi kelâmdan fıkha, tasavvuftan felsefeye İbn Sînâ (ö. 428/1037) sonrası İslâm düşüncesinin sergilediği ana eğilimlerin kavşak noktası hâline geldi. Tahkîk yöntemi altında felsefî meseleleri cüzü hâline getirmeye çalışan kelâm, bu dönemin önemli isimleri ve eserleri üzerinden Osmanlı'ya taşındı ve bu coğrafyadaki dinî ve kültürel zeminle kaynaşarak yeni terkipler oluşturdu. İslâm medeniyetinin tabii bir devamı olan Osmanlı önceki tüm akımları cemederken aralarındaki yeni etkileşimlere ve sentezlere de imkân tanıdı.<sup>14</sup>

## II. Osmanlı Kelâmı Telif Tarzları: Şerh ve Hâşiye Literatürü

A. Bu dönemi ve eserlerini kavramak için öncelikle metinlerin telif tarzlarına temas etmek gerekir. Osmanlı döneminde belli bir konuya hasredilen akâid ve kelâm eserleri dışında önceki dönemde kaleme alınan kaynakları anlamaya yönelik ve salt lafzî izahtan çok muhtevayı yenileyen, derinleştiren ya da özetleyen; şerh, hâşiye, zeyl, ta'lik, nazm, telhis, tefsir, muhtasar ve tercüme türünde çalışmalar da yapılmıştır.

Bu dönemin en önemli yazım tarzı olan şerh, bir eserin daha geniş biçimde açıklanması amacıyla yazılmış kitapları ifade eden bir telif türüdür. Şerhler bir ilim dalında otorite olan muhtasar metinler üzerine, bunlardaki kapalılığı gidermek, eksikleri tamamlamak ve hatalara işaret etmek için yazılan eserlerdir. Şerh yazımındaki amaç her zaman bir metni açıklamak, yeni teoriler geliştirmek ya da belli bir mezhebî görüşü muhkem kılmak da olmayabilir. Şârih sultanın gözüne girmek, yeni imkânlar edinmek, meslektaşlarından ya da seleflerinden zeki olduğunu ispatlayarak prestij kazanmak, adını büyük bir yazarın isminin yanına ekleyip kalıcı olmak için de şerh yazabilir. Eserin şekil ve muhtevası üzerinde etkili olan bu sâiklere eserlerin girişinde yer verilir ya da tarihsel bağlamı dikkate alan bir okumayla bunlar tespit edilebilir. Bir yazım tekniği olarak şerh sadece İslâmî ilimler alanına ait olmadığı gibi düşünce tarihinin Osmanlı dönemine has bir olgu da değildir.<sup>15</sup>

13 Ali Kuşçu ve öğrencileri Osmanlı ilim zihniyetine Merağa ve Semerkand birikimini aktararak, riyazî hikmeti mevcut kelâmî ve irfanî çizgiye kattılar. Mirim Çelebî ve Takiyyüddin Râsîd ile devam eden bu sürecin, kelâmî ve meşşâî doğa felsefelerini bir kenara bırakarak Pitagorasçı adedî teolojiye ve kozmolojiye yönelik Müneccimbaşı Ahmet Dede (ö. 1113/1702) ile sona erdiği bildirilir. Bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlılar: G) İlim ve Kültür. 1. Düşünce Hayatı ve Bilim", *DİA*, İstanbul 2007, c. 33, s. 548-556.

14 Meselâ XVIII. yüzyılın ismi İsmail el-Gelenbevi'ye (ö. 1205/1791) göre âlemin kadimini ya da hudûsunu iddia etmek dışında orta bir yol daha vardır ki o da âlemin nevinin kadim, fertlerinden her bir şahsın ise hâdis olmasıdır. İsmail b. Mustafa Gelenbevi, *Risâle teteallak bi kademi'l-âlem ve hudûsihi*, Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 03847-007.

15 Bkz. Sadık Yazar, "Anadolu Sahası Klasik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği", Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011, s. 19-40.

Şerhler metin yazarını, şârihi ve okuru ayrı ayrı güçlendiren metinler olarak da görülebilir. Şerh, yazarın yıllar önce kaleme aldığı ve artık tam anlaşılabilen metnini sürgünden kurtararak hak ettiği gücü ona geri verir. Şârihin hafızalardan silinip gidecek olan ismini toplumun önemli gördüğü alanlarda öne çıkmış parlak simalardan birinin yanına ekler. Malzemeleri okurun kullanımına sunar ve böylece onun sadece şerh edilen metni değil, öteki metinleri ve meseleleri de şârihin ondan inanmasını istediği şekillerde anlamasına yardımcı olur. Böylece okurun yeteneğini, tatminini ve erişmek istediği kültüre karşı beslediği aidiyet duygusunu da artırır. Son olarak da şerh; yazarı, şârihi ve okuru bir araya getiren kurumları da güçlendirir. Çünkü şerh sayesinde bu kurumlar işler gözüktür ve bundan ötürü doğal bir görünüm kazanır.<sup>16</sup>

Şârihler çoğu zaman kendilerini metinle sınırlandırmayıp ilmî yönden kaynak metni geliştiren çalışmalara da imza attıklarından şerh türü bir eser üzerine başka şerhler de kaleme alınabilmiştir. Bu sebeple mevcut bilgi formlarını izah etmekten daha fazlasını yapan şerh, şârihin ve şerh edilen metnin özgünlüğünü ve derinliğini gösterdiği gibi yeni bilgi üretmeye imkân veren tartışma ortamları da sunar. Şerhlere dair yapılan açıklama, eleştiri ve ilâve tarzı notlardan oluşan eserler hâşiyeleri; metni daha iyi anlamak için sayfa kenarlarına kaydedilen derkenarlar ya da müellifin bazı görüşlerini notlar hâlinde toplayan eserler ise ta'likâtları oluşturur. Metnin tümünü açıklayan şerh, bazı bölüm ya da kelimeler üzerine yapılan yorumdan oluşan hâşiyeden ayrılır.<sup>17</sup>

Eserleri Osmanlı'da pek çok şerhe konu olan aynı zamanda meşhur şerhleri ve hâşiyeleri olan tahkik döneminin güçlü ismi Teftâzânî, *Şerhü'l-Akâid*'in girişinde bu eseri mücmel konuları tafsil etmek, anlaşılması güç yerleri açıklamak, kapalı ve dürülü kısımları ortaya sererek ve gizli yönlerini izah ederek şerh etmeye gayret ettiğini belirtir. Bununla beraber özetleme ve düzenleme işini yaparken sözleri asıl maksadına yönelttiğini, açıklamalarda ana gayeye işaret ettiğini, meseleleri zihinlere yerleştirdikten sonra araştırdığını, delilleri bütün açıklığı ile ortaya koyduktan sonra incelediğini, maksatları sergiledikten sonra izah ettiğini, özetleme ve kısaltma işiyle birlikte faydaları çoğalttığını, uzatma ve usandırmadan imtina ederek sözü kısa kestğini, çok kısa ve müphem, çok uzun ve anlaşılmaz şekilde yazı yazmaktan uzak kaldığını da ilave eder.<sup>18</sup> Teftâzânî başka bir yerde şerh yazımının; özet olarak

16 Bkz. Glenn Most, "Şerhlere Kuramsal Bir Bakış", çev. Murat Umut İnan, *Metnin Hâlleri: Osmanlı'da Telif, Tercüme ve Şerh*, İstanbul: Klasik, 2014, s. 460.

17 Bkz. Sedat Şensoy, "Şerh", *DİA*, İstanbul 2010, c. 38, s. 555-556; a.mlf., "Ta'likat", *DİA*, c. 40, s. 508; Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Hâşiyeye", *DİA*, İstanbul 1997, c. 16, s. 420.

18 Teftâzânî, *Kelâm İlmî ve İslâm Akâidi: Şerhü'l-Akâid*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991, s. 91-92.

belirtilen ifadelerin genişletilmesi (bastü'l-mûcez), kapalı lafızların çözülmesi (hallü'l-mülğaz), genel ifadelerin ayrıntılandırılması (tafsilü'l-mücmel) ve zor meselelerin açıklanması (tebynü'l-mu'dal) şeklinde dört hususu içerdiğini belirtir. Şerhin gayesini ise ulaşılmak istenen hedeflere uygun olarak amaçların tahkiki (tahkîkûn li'l-makâsîd), alışılanın ötesinde düğüm olan problemlerin tedkiki (tedkîkûn li'l-meâkîd), uzatmadan meselelerin ortaya konması (tahrîrûn li'l-mesâil) ve uygun lafızlarla delillerin belirlenmesi (takrîrûn li'd-delâil) diye sıralar.<sup>19</sup>

Görüldüğü üzere şerh ve hâşiyeler yerine ve amaca göre, bast, hall, tahkîk, tedkîk, tenkîh, tevcîh, tebyîn, takrîr, tafsil, tefsîr ve teksîr vb. pek çok bilimsel işlemin titizce uygulandığı ve bu yönüyle muhtevayı etraflıca gözden geçirip geliştiren bir yöntemdir. Bu incelemeler sayesinde tevârüs edilen bir bilgi günün imkânları ve anlama biçimleriyle karşılaşır, hatta bunlara meydan okur, bu bağlamda neredeyse yeniden üretilir ve böylece bilginin sürekliliği ve canlılığı da sağlanır. Osmanlı'da ana hatları ve yönelimleri itibarıyla Râzîci çizgiyi takip eden şerh ve hâşiyeler geleneği aslında onunla başlayan ve ilk örneklerini veren tahkîk sürecinin klasik kavramlar ve önermeler üzerinden evrildiği son sınırları da bize verir. Bu yapı içinde bir düşüncenin sıhhati delilleriyle birlikte ortaya konmakta ve böylece bir hakikat araştırmasına dönüşen süreç yöntemin denetlendiği ve bilgilerin ileri düzeyde tartışıldığı bir boyuta varmaktadır.

Osmanlı düşüncesinin omurgasını oluşturan şerh-hâşiyeler literatürünün bahsi geçen okuma teknikleri sebebiyle oldukça eleştirel bir metin okuma yöntemi olduğu görülür. Nitekim *Nesefî Akâidi* üzerine Teftâzânî bir şerh yazmış, onun üzerine Hayâlî (ö. 875/1470 [?]) hâşiyeler, onun üzerine de Siyâlkûfî (ö. 1067/1657) bir ta'likat yazmıştır. Nasîrüddîn et-Tûsî'nin *Tecrid*'inin Ali Kuşçu şerhinin "ilâhiyyât" bölümüne Şemseddin el-Hudârî (ö. 928/1521) bir hâşiyeler yazmış, Abdürrezzâk b. Ali el-Lâhîcî (ö. 1072/1661) bu hâşiyeler üzerine ta'likat kaleme almıştır. Bu metinler birlikte incelendiğinde muhtasar bir metin üzerine yazılan şerh, hâşiyeler ve ta'likatların düşünceyi derinleştirip ileri bir boyuta taşıdıkları görülür. Bu sebeple Osmanlı döneminde bir düşüncenin izini sürmek her türlü güçlüğüne rağmen bu literatürü takip edebilmekle mümkündür. Şerh ve etrafında üretilen türevlerine konu olan böylesine çok katmanlı bir metinde cümlelerin sahibini ve bağlamını tespit etmek ise yer yer metinlerin üretildiği maddî kültürü, âlimler ve metinler arası ilişkileri izlemeyi zorunlu kılan ciddi bir çabayı gerektirir. Mesela Sırrı Girîdî'nin (ö. 1303/1895) *Şerhü'l-Akâ'id* tercümesi, bir metin etrafında sürdürülen anlama faaliyetinin bilimsel evrimini göstermesi bakımından faydalıdır. Kendi yorumu dışında

19 Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1419/1998, c. 1, s. 155.

Hayâlî, Ramazan Efendi (ö. 1025/1616) İsâmüddin el-İsferâînî (ö. 945/1538), Siyâlkûtî ve Vidin Müftüsü gibi müelliflerin hâşiyeleri ile çeşitli dönemlerde metne yaptıkları katkılara yer veren Girîdî düşüncenin taşındığı noktayı da gözler önüne sermektedir.<sup>20</sup>

Osmanlı'da bir metnin izinde geliştirilen şerh ve hâşiyeler geleneği ve buna bağlı literatür tespit edilmeden bu dönem hakkında bir şey söylemek oldukça güçtür. Bu eserler içinde *Tehâfüt* ile Tahâvî'nin ve Ebû Hanîfe'nin risaleleri üzerinden Osmanlı öncesi tartışmaları sürdürenler olduğu gibi *Şerhü'l-Mevâkıf* ve *Akâid-i Adudiyye* hâşiyeleri gibi sonraki dönemde üretilen metinler de vardır. Düşüncenin gelişimi ve kristalize olmasına bağlı olarak bu süreçte isbât-ı vâcib literatürü gibi yeni gelenekler de ortaya çıkmıştır. İslâm telif geleneğinde şerh, şârihin başka bir eseri açıklaması olarak görünse de, Teftâzânî'nin *Şerhü'l-Makâsıd*, Senûsî'nin *Ümmü'l-berâhîn* ve İbnü'l-Hümâm'ın *Tavdîhu'l-Müsâmere* adlı eserleri gibi ta'lim ve tadrîs kolaylığı sağlaması nedeniyle bir müellifin kendi metni üzerine yazdığı şerhler de mevcuttur.

Şerh ve hâşiyeler hususunda oryantalistler tarafından dile getirilen ve uzun süre belli ölçülerde kabul gören, bu tarzın mâhiyetini takdir etmekten uzak ve hakikate uygun düşmeyen bazı mülâhazalar da olmuştur. Mesela Gardet ve Anawati'ye göre Selçuklu-Osmanlı asırlarını kapsayan şerh-hâşiyeler dönemi Eş'arîci bir kılıç altında katılmış hatta ilk ateşli günlerinin tazeliğini kaybederek bıkmış usanmadan yeniden ve yeniden şerh edilecek el kitaplarının klişe çerçeveleri içinde kötürümleşmiştir. Bu döneme hâkim olan skolastik hava zihinleri uyuşturmuş ve kelâmcıların kişisel bir düşünceye sahip olmalarını, eleştirel akıllarını

20 Maksadımızı anlatması bakımından mezkûr eserin hemen girişinden bir bölümü alıntılanmak faydalı olacaktır:

Metin: Ehl-i hak diyor ki hakâik-i eşya sâbit ve o hakâik ilmi mutehakkıktır.

Şerh: Hak vâkıa yani nefsü'l-emre mutâbık olana denir.

Ramazan Efendi: İşte şu kayıt iş'âr eder ki burada hak kelimesi sıfat-ı müşebbehedir. Bazı kere de hak manâ-yı masdariyyeye gelir ki bu da hükümün vâkıa mutâbakatı demektir. Lakin bu makamda enseb olan evvelki manâdır.

Şerh: Vâkıa mutâbık olan hükme istimalleri itibariyle akvâl, ef'âl, akâid, edyân ve mezâhibe hak itlak olunur, mukâbili bâtıldır.

Ramazan Efendi: Bâtil dahi bu şeylerde istimal olunarak mesela kavî-i bâtil, itikad-ı bâtil denir.

Şerh: Amma sıdkın istimali hâssa-i akvâlde şayi' olup mukabili kizbdır.

İsâm: Demek ister ki hakkın dairesi evsa'dır; sıdkın ihata etmediği şeyleri de ihata eder. Bu sebepten nâşîdir ki Ehl-i hakkı vasıfta nefsi sami her bir mezheb-i mümkinde zahib olabilmek için hak-sıdk üzerine ihtiyar olundu.

Hayâlî: Şârih(-i) Allame sıdkın bazen akvâlin gayrısına da itlak olunduğuna işaret eder.

Siyâlkûtî: İşaret-Şârih-i nihrîrin kelimesindeki şüyû ve husûs lafızlarından müstefaddır.

Vidin Müftüsü Hamdî Efendi hazretleri buyururlar ki burada tasavvurdan murad tamamı zâtîyyatıyla tasavvur ve künhüyle tarif demektir ki insanı hayvanı nâtıksız bu vechile tasavvur mümkün olamaz.

Sırrı Paşa el-Girîdî, *Akaid Şerhi Tercümesi*, Süleymaniye Ktp. Celal Ökten, nr. 181-001, s. 11-13.

kullanmalarını ve modern problemlere sempati duymalarını engellemiştir. Kelâm tarihinin en uzun dönemi olan bu tutuculuk dönemi Osmanlılar'ın silah gücünün baskısı altında tüm İslâm dünyasının kendi içine kapandığı uzun uyuşukluk yüzyıllarıdır. Kültürel bakımdan geri kalan İslâm düşüncesinde tüm İslâmî bilimler gibi kelâm da katı Eş'arîliğin egemenliği altında geçmişiyile yaşayacaktır.<sup>21</sup> Şerh ve hâşiye dönemine yönelik benzeri eleştiriler Osmanlı'nın son döneminde de dile getirilmiştir. İzmirli, Yunan felsefesini İslâm âleminde yayarak İslâm düşüncesini Yunan felsefesine yaklaştırmak isteyen bir tür İslâm felsefesi olarak nitelediği müteahhirîn ilm-i kelâmının İslâm âleminde felsefeyi durdurduğunu belirtmektedir.<sup>22</sup> Yakın dönemde kelâm eserlerinde cem ve tahkik dönemine denk gelen asırlar İslâm düşüncesinin “kayıp halkası”, kelâmın ise “duraklama ve gerileme dönemi” olarak da gösterilmiştir.<sup>23</sup> Batı merkezli bir zihniyete işaret eden ve yakın döneme kadar etkili olan bu görüşler İslâm düşüncesinin zirve yaptığı XII. yüzyıldan sonra bilimsel seviyenin düşmek yerine Selçuklu ve Osmanlı üzerinden güçlenerek devam ettiğini ispat eden pek çok çalışma ile iptal edildiğinden<sup>24</sup> üzerinde fazla durmaya gerek yoktur.

**B.** Osmanlı'da eserleri şerhe konu olan kişileri ve bu eserlerin yaygınlık ve etki değerini ortaya koymak aynı zamanda bu düşünceye rengini veren temel metinleri tespit etmek bakımından da önemlidir. Şerh ve hâşiye konu olan gerek medresede gerekse başka çevrelerde istifade edilen metinlerin dökümü bizi tahmini de olsa bir neticeye götürecektir. Bu doğrultuda eserleri yoğun

21 Louis Gardet-Georges Anawati, *İslâm Teolojisine Giriş, Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*, trc. Ahmet Arslan, İstanbul: İdea-Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 117-118. Watt da şerh ve hâşiye yazıcılığı sebebiyle kelâmî düşüncenin, hacminin, niteliğinin ve orijinalitesinin azaldığını söyler. Bkz. M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh: University Press, 1985, s. 134-135.

22 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul: Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1339/1341, c. 1, s. 89.

23 Bkz. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi-Giriş*, İstanbul: Damla Yayınevi, 1996, s. 34, 35; Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979, s. 196-198. Said Yazıcıoğlu'na göre kültürel kalkınma için büyük bir engel olan dil sorunu, âlimlerin katı geleneğe tavrı ve medreselerin durumu gibi sebeplerden dolayı şerhçilik uzun yıllar hatta Yeni İlm-i Kelâm'a kadar Osmanlı'nın özgün bir kelâmcı yetiştirmesine engel olmuştur. Bkz. “XV. ve XVI. Yüzyıllardaki Kelâm Eğitiminin Tenkidi”, *AÜİFD*, sy. 4 (1980), s. 290-294. Bu görüşlerin eleştirisi için ise bkz. M. Sait Özervarlı, “Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?”, *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları: Tespitler-Problemler-Teklifler, Sempozyum* [Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul 2001], 2007, s. 205-209. Şerh ve hâşiye yazım türü hakkında bilinen yanlışları tashih sadedinde kaleme alınan bir yazı için bkz. İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, İstanbul: Dergâh Yay., 2011.

24 Bu çalışmaların en güncel olanlarından biri yakın zamanda “İslâm Düşünce Atlası” adıyla yayımlandı. Bu çalışma Osmanlı'nın da içinde olduğu yenilenme, muhasebe ve arayışlar döneminde İslâm düşüncesinde özellikle bilim ve felsefenin hangi seviyede olduğunu kendi kaynaklarından hareketle bütüncül bir şekilde ortaya koymaktadır. Bkz. *İslâm Düşünce Atlası* (ed. İbrahim Halil Üçer), İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.

şerh ve hâşiyelere konu olan en muteber şahıslardan biri şüphesiz Adudüddîn el-İcî'dir (ö. 756/1355). Onun önemli eseri *el-Mevâkıf* daha çok meşhur şerhi ile tanınsa da bu muhteva hâşiyeler üzerinden de devam ettirilmiştir. Osmanlı ilim geleneğinde en çok hâşiyeye konu olan eserlerden biri olarak *Şerhü'l-Mevâkıf* gösterilir. Bu dönemde meşhur eserlere şerh ya da hâşiyeye yazmak, ulemanın ilmî gücünü ispat ve meydan okumak yanında, bir mesele ile en üst boyutta karşılaşmak ve onu mütalaa etmek için de yapılır. Zira dönemin âlimleri bir bilgiyi temsil gücü yüksek metinler üzerinden izlemeyi ve tartışmanın geldiği seviyeye katkı yapmayı hatta aşmayı amaçlamaktadırlar. Osmanlı'da kelâmın bu zirve şerhine çeşitli sâiklerle yapılmış Muhammed Şah el-Fenârî (ö. 886/1481), İbn Kemâl (ö. 940/1534) ve Ali et-Tûsî'nin (ö. 877/1472) hâşiyeleri, İsmail Karamânî (ö. 920/1514), Hocazâde (ö. 893/1488) ve Molla Lütî'nin (ö. 900/1495) ise ta'likâtları vardır. *Şerhü'l-Mevâkıf*'ın belli bölümleri üzerine yazılan hâşiyeler de söz konusudur. Hatibzâde (ö. 901/1496) ilk bölümleri üzerine, İbn Kemâl, Fethullah Şîrvânî ve Hasan b. Abdüsselâm es-Samsûnî (ö. 891/1486) ilahiyat kısmına, Ali Kuşçu ve Kıvâmüddin Yusuf eş-Şîrâzî (ö. 922/1516) bilgi kısmında yer alan duyu yanılmaları (eğâlî-i hissiyye) bölümüne, Devvânî bilgi bahsine, İshak Çelebi el-Üskûbî (ö. 943/1536) itimad bölümü üzerine hâşiyeler yazdılar. Kara Seyyidî el-Hamîdî (ö. 912-3/1507), Molla Lütî, Muslihuddîn Kestelî (ö. 901/1496) ve Sinan Paşa (ö. 891/1486) ise yazdıkları eserlerle *Mevâkıf* şerhi üzerinden Cürçânî'ye çeşitli sorular yöneltip birbirlerine cevaplar vererek teorik tartışmaları ilerlettiler.<sup>25</sup> Müeyyedzâde'nin (ö. 922/1516) atomcu ve hilomorrist görüşler arasında temas meselesini ele aldığı cüz risalesi de girişte verilen bilgilerden anlaşıldığına göre konuyu *Şerhü'l-Mevâkıf* bağlamında ele almaktadır ve bu literatürün bir parçası olarak görülebilir.<sup>26</sup> *Şerhü'l-Mevâkıf*'ın ikinci mevkıfı olan umûr-i âmme üzerine yazılan hatta bu bölümün belli kısımlarına hasredilen hâşiyeye ve ta'likler de tek başına bir literatür oluşturur.<sup>27</sup> Bu çerçevede dikkate

25 Bu sorular ve verilen cevaplar dahi müstakil bir literatür oluşturacak boyuttadır. Bkz. Molla Lütî, *es-Seb'uş-şidâd*, Süleymaniye Ktp. Bağdatlı Vehbi, nr. 2029-014. Bu risaleye cevap mâhiyetinde bkz. Molla Kasım el-Germiyânî, *el-Ecvibe alâ i'tirâzâtî's-Seb'uş-şidâd*, Süleymaniye Ktp, Carullah, nr. 1341. Kara Seyyidî el-Hamîdî ise bu eser bağlamında mâhiyetin mec'ûliyetine dair sorulara cevap vermiştir. Bkz. *el-Es'ile ve'l-ecvibe*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendî, nr. 00810-020, vr. 90a-90b. Kestelî ise zorunlu bilginin imkânı, cevher ve arazlar arası ilişkiler vb. problemleri görüşlerini eleştirir. Bkz. *Risâle fî işkâlâtî Şerhü'l-Mevâkıf*, Süleymaniye Ktp, Karaçelebizâde, nr. 330, vr. 1-2. Sinan Paşa ise Kestelî'nin eleştirilerine cevap vermektedir. Bkz. *Ecvibe an es'ile'l-Kestelî*, Köprülü Ktp., Mehmed Asım Bey, nr. 721, vr. 68-69. *Şerhü'l-Mevâkıf* hâşiyelerine dair bir liste için bkz. Müstakim Arıcı, "Bir Otorite Olarak Seyyid Şerif Cürçânî ve Osmanlı İlim Hayatındaki Yeri", *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürçânî Örneği* içinde, M. Cüneyt Kaya (ed.), İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, s. 82-90. *Şerhü'l-Mevâkıf* hâşiyeleri hakkında ayrıca bkz. Recep Duran, "Mevakıf ve Şerh ve Hâşiyeleri", Ankara: ICANAS 38, Atatürk Dil, Tarih ve Kültür Yüksek Kurumu, 2012, s. 145-147.

26 Bkz. Müeyyedzâde, *Risâle fî Cüzî'llezî lâ yetevezzâ*, Süleymaniye, Fatih, no: 5414, vr. 31-45.

27 Mesela bkz. Mirza Can Habibullah b. Abdullah eş-Şîrâzî ed-Dihlevî (ö. 994/ 1586) *Hâşiyeye* ➤

alınırsa *Şerhü'l-Mevâkıf*'ın Osmanlı nazarı düşüncesi üzerinde ne derece etkili olduğu anlaşılır. Bu önemli eser İslâm dünyasında ise tam ve en yetkin hâşiyeler olarak kabul edilen Hasan Çelebi ve Siyalkûtî (ö. 1067/1657) hâşiyeleriyle birlikte basılmıştır. Çelebi hâşiyesinin *Şerhü'l-Mevâkıf*'ın eleştirel bir okuması olduğu Siyalkûtî hâşiyesinin ise Fenârîzâde hâşiyesine reddiye olarak kaleme alındığı ve genel olarak Cürçânî'nin bir savunusunu içerdiği belirtilmektedir.<sup>28</sup>

Osmanlı kelâm geleneğinde *Şerhü'l-Mevâkıf* kadar olmasa da önemli bir şerh ve hâşiye edebiyatı oluşturan diğer bir metin Nasîruddin et-Tûsî'nin *Tecrîdü'l-i'tikâd*'ıdır. Taşköprülüzâde, onun felsefe ve kelâm konularını gözden geçirip fazlalıklardan arındırdığını ve (tenkîh) önceki kelâmcılardan farklı olarak bunları olumlu açıdan (memdûh) birleştirdiğini söylemektedir. O anlamın aktarımını kolaylaştıran yeni bir tahrir üslubu da belirlemiş hatta Seyyid Şerîf bile onu taklit etmiştir.<sup>29</sup> *Tecrîd* özellikle İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) Şemseddin el-İsfehânî (ö. 749/1349), Ali Kuşçu ve Abdürrezzâk el-Lâhicî (ö. 1072/1661) şerhleriyle tanınsa da hâşiye edebiyatı İsfehânî ve Ali Kuşçu şerhleri üzerinden yürümüştür. Devvânî ile Sadruddin ed-Deşteki (ö. 903/1497) ve oğlu Gıyaseddin Mansur ed-Deşteki (ö. 949/1542)'nin *Şerh-i Cedîd* hâşiyeleri üzerinden birbirlerine yönelttikleri analitik eleştiriler bile çeşitli telifleri ve bu doğrultuda bir literatürü oluşturmuştur. Devvânî'nin hâşiyesinin de hâşiyelere konu olduğu düşünülürse *Tecrîd* merkezli düşünce faaliyeti uzun yıllar sürmüş ancak *Şerhü'l-Mevâkıf* ile mukayese edilecek boyuta varmamıştır.<sup>30</sup>

İcî'nin şerh ve hâşiye geleneği başlatan diğer bir eseri muhtasar akâid risalesidir. *Akâid-i Adudiyye*'nin Devvânî şerhine gösterilen ilgi giderek kaynak metni aşmış medrese müfredatına girince de pek çok hâşiyeye konu olmuştur.

*alâ Şerhi'l-Mevâkıf mine'l-umûri'l-âmmе*, Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 01383, vr. 56-135; Ahmed el-Kazvîni, *Hâşiye ale'l-umûri'l-âmmе min Şerhi'l-Mevâkıf*, Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 527-001; Muslihuddin el-Lârî, *Hâşiyetü Molla Lârî alâ Şerhi'l-Mevâkıf ilâ tamâmi bahsi'l-hâl*, Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 01182; İbn Kemal, *Şerh ale'l-mevkifi's-sânî fi'l-umûri'l-âmmе*, Süleymaniye, Hamidiye, nr. 00186-60.

28 Bkz. Ömer Türker, “*Şerhü'l-Mevâkıf*: Kelâm İliminin Son Büyük Klasığı”, *TALİD*, c. 14, sy. 28, 2016

29 Fârâbî, İbn Sînâ ve Tûsî'yi tekfire varacak ifadelerle eleştiren Taşköprülüzâde, onların “çarpıtılmış hikmeti (el-hikmetü'l-mümevvehe) ile meşgul olmanın sağlam bir şer'î temel aldıktan sonra helâl olduğunu belirtir. Bkz. Taşköprülüzâde *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzu'âti'l-ulûm*, thk. Kâmil Kâmil Bekrî & Abdülvehhab Ebû'n-Nûr, Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse, 1968, c. 1, s. 27-28, 319-320. Saçaklızâde de filozofların kelâmı ile Müslümanların kelâmını ilk karıştıran kimsenin Tûsî olduğuna işaret eder ve onun yöntemine göre yazılan zararlı kitapların inançları bozmada etkili olduklarını söyler. Bkz. *Tertîbü'l-ulûm*, thk. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988/1408, s. 146-147.

30 Arıcı, a.g.m., s. 69-70. Osmanlı'da *Tecrîd* üzerinden yürüyen bilimsel üretimin ağırlıklı olarak XV. ve XVI. yüzyıllarla sınırlı olduğu ifade edilmiştir. Bkz. Salih Günaydın, “Nasîruddin et-Tûsî'nin *Tecrîdu'l-i'tikâd*'ı Üzerine Oluşan Şerh-Hâşiye Literatürü: Türkiye Yazma Eser Kütüphanelerinden Bir Bakış”, *TALİD*, c. 14, sy. 28, 2016

Devvânî'den sonra da bu metin daha çok onun problematize ettiği alanlara odaklanmış bu şerh üzerine çeşitli hâşiye, ta'lik ve muhtasarlar kaleme alınmıştır.<sup>31</sup> İcî'nin doğrudan akâid ya da kelâma ait olmasa da onun kelâmcılığının izlerini taşıyan ahlâk, ilm-i vaz' ve münazara ilmüne dair metinleri de oldukça ilgi görmüş, şerh ve hâşiyelere konu olmuştur.

Devvânî, II. Bayezid döneminde Anadolu ve Rumeli kazaskerliği yapan talebesi Müeyyedzâde vasıtasıyla Osmanlı ilim muhitinde tanınmış,<sup>32</sup> zamanla İran'da olduğu gibi Osmanlı'da bir Devvânî etkisinden bahsedilir olmuştur.<sup>33</sup> Bu etkinin muhtevası, tesiri ve sürekliliği başlı başına bir araştırma konusudur ve neticede Osmanlı'da Râzî ekolüne alternatif bir modelin varlığına dair bir bilgi verecektir. Yeni Eş'arîlik, İshrâkî felsefe ve vahdet-i vücûd izleri taşıyan memzûc karakterde Devvânî düşüncesi, özellikle Anadolu kökenli talebeleri üzerinden Osmanlı'ya ulaşmıştır. Şîraz'da ondan yedi yıl ders alan Müeyyedzâde, Anadolu'ya döndükten sonra Devvânî'nin damadı ve önemli talebesi Muzafferüddin Ali eş-Şîrâzî (ö. 922/1516) ve Hakîm Şah Muhammed el-Kazvîni (ö. 926/1521) gibi önemli talebelerini II. Bayezid'e takdim etmiştir. Müeyyedzâde ile irtibatları bilinmese de İsmail Şîrvânî (ö. X./XVI. asrın ilk çeyreğinden sonra) ile Sinanüddin Yusuf Ahîzâde Aydîni de (ö. 925-927/1528-1530) Devvânî'den ders aldıktan sonra Anadolu'ya geldiği bilinen âlimlerdendir.<sup>34</sup> Anadolu kökenli olan İbnü'l-Kethudâ el-Germiyânî (ö. X./XVI. asrın ilk çeyreğinden sonra) de uzun süre Devvânî'den ders almış hatta Anadolu'ya dönerken Devvânî onunla Molla İzârî'ye *İsbât-ı vâcib* risalesini göndermiş, bu ilgiden memnun kalan hazret her türlü baskılara rağmen bu eseri okutmuştur.<sup>35</sup>

Osmanlı'da Devvânî etkisi *Risâle fi isbâti'l-vâcib* adlı eseri üzerinden de devam etti. Onun hayatının son zamanlarında kaleme aldığı diğer risalesi

31 *Akâid-i Adudiyye* üzerinde yürütülen şerh/hâşiye literatürüne dair bkz. Muhammed Ali Koca "el-Akâ'idü'n-Nesefiyye ve el-Akâ'idü'l-Adudiyye Örneğinde Osmanlıda Akaid Risaleleri: Problemler, Özellikler ve Literatür", *TALİD*, c. 14, sy. 28, 2016.

32 Devvânî'nin Müeyyedzâde'ye verdiği ve aralarında talebe-hoca ilişkisi yanında bilimsel irtibatı da ortaya koyan icazetname yakın zamanda yayınlanmıştır. Bkz. Judith Pfeiffer, "Teaching the Learned: Jalal al-Din el-Dawwani's Ijaza to Mu'ayyadzada Abd al-Rahman Efendi and the Circulation of Knowledge Between Fars and Ottoman Empire at the Turn of the Sixteenth Century", *The Heritage of Arabo-Islamic Learning*, Studies Presented to Wadad Kadi, Maurice A. Pomerrantz ve Aram Shanin (eds.), Leiden and Boston: Brill, 2015 [2016], ss. 285-332.

33 Harun Anay, "Celâleddin Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi", Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 1994, s. 99-100.

34 Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'iku'n-nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye/Osmanlı Bilginleri*, trc. Muharrem Tan, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002 s. 254-255, 268, 338.

35 Hatîpzâde bu risalenin okutulmasına karşı çıksa da Molla İzârî bu talebi reddederek böyle-sine faydalı bir eseri okutmaktan geri kalamayacağını ifade etmiştir. Bkz. Taşköprülüzâde, *Şakâik*, s. 339-340. İlgili şahıslar için ayrıca bkz. Anay, a.g.t., s. 100-101.



ile karışmaması için buna *Risâletü'l-kadîme fî isbâti'l-vâcib* diğereine ise *Risâletü'l-cedîde fî isbâti'l-vâcib* adı verilmiştir. İmkân delili etrafında isbât-ı vâcibe yer veren ilk risale bu doğrultuda bu delilin en önemli önermesi olan devir ve teselsülün iptaline yer vermektedir. Bu eserin Anadolu kütüphanelerinde yüzün üzerinde şerhi, hâşiyesi ve hâşiyeye üzerine hâşiyesi vardır. Meşhur şârihler ve muhaşşiler arasında İbn Kemâl, Muhyiddin el-Karabâğî (ö. 942/1535), Muhyiddin el-Fenârî (ö. 954/1548), Tarsûsî Mehmed Efendi (ö. 1145/1732) ve Ahmed el-Kazvînî (ö. 966/1558) bulunur. Muhatapları ve içerikleri değişse de isbât-ı vâcib geleneği Osmanlı'nın son dönemine kadar çeşitli meşreplere mensup müelliflerce sürdürüldü. Yazıldığı ortamın uluhiyet karşısı fikirlerini de tanıtan bu eserler aynı zamanda dönemin tabiat ve insan anlayışı hakkında da bilgileri içermektedir.<sup>36</sup>

Ebû Hanîfe'nin risaleleri medrese geleneğinde ilgi görmese de tümüyle ihmal edilmemiş çeşitli şerhlere konu olmuştur.<sup>37</sup> Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin Ehl-i sünnet'i temsil ettiğinin düşünülmesi ve veciz ifadelerden oluşan bu risalelerin daha anlaşılır kılınması ve yaygınlaşması buna neden olarak gösterilebilir. Özellikle *Fikhü'l-ekber* ve *Vasiyye* üzerine yoğun bir tercüme ve şerh edebiyatı sürdürüldü. Osmanlı'da çeşitli dönemlerde yaygın olan ve hem manzum hem de mensur tarzda yapılan bu tercümelelerin önemlileri içinde Kürd Molla (ö. 996/1588), Kadızâde Mehmed İlmî (ö. 1045/1636), Muhammed Antalyevî (1065/1654) ve Müstakimzâde'nin (ö. 1202/1788) yazdıkları sayılabilir. Bu tercümele günümüzde olduğu gibi salt çeviri olmaktan çok Hanefî-Mâtürîdî kimliği pekiştirmeye ve önemli sorunları imamın otoritesinden istifade ile çözmeye çalışan ve metne sadakati çok da önemsemeyen şerhe benzer çevirilerdir.<sup>38</sup> *Fikhü'l-ekber* şerhlerinden yaygın olanları ise Ekmeleddin Bâbertî (ö. 768/1384), Sinobî (ö. 891/1486), Mağnisâvî (ö. 1000/1610), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) ve Beyâzizâde Ahmed Efendi'ye (ö.

36 Meselâ Hocazâde'nin isbat-ı vâcibe dair eseri, nokta, cevher, araz, hareket, cihet vb. geometrik ve fizikî kavramlar üzerinden meseleyi ele alır. Bkz. *Risâle fî'l-ittirâd alâ delîli isbâti vücûdi'l-Bârî* Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 02350-004. Yeni İlm-i Kelâm döneminde de Ferid Vecdi (ö. 1954) isbât-ı vâcibe dair eserinde insan ve iman ilişkisini fitrat kavramı etrafında çözümlenmekte ayrıca madde ve madde ötesi başlıkları ile materyalizm eleştirisi de yapmaktadır. Bkz. *el-Hadîkatü'l-fikriyye fî isbâti vücûdillâhi bi'l-berâhini't-tabîyye*, Mısır: Matbaatü't-Terakkî, 1318/1901.

37 İshak b. Hasan et-Tokâdî (ö. 1100/1689) *Nazmu'l-ulûm*'da, Erzurumlu İbrahim Hakkî da (ö. 1194/1780) *Tertîbü'l-ulûm*'da önemli bir eser olan *Fikh-ı Ekber*'in ezberlenmesi gerektiğini söylerler. Bkz. Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, c. 1-2, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997, c. 1, s. 78, 90.

38 Nitekim Müstakimzâde ile Kadızâde ebeveyn-i resûlün dinî statüsünün bu metin etrafında çözmeye çalıştılar. Bkz. Müstakimzâde, *Tercüme-i Fikh-ı ekber*, İstanbul: İkdâm Matbaası, 1314. İsmail Müfid el-İstanbulî'nin eseri *Tercüme-i Fikh-ı ekber* adını taşısa da 143 varaklık oldukça muhtevalı bir şerh görünümündedir. Bkz. Süleymaniye Ktp. Fatih, 1525. Kimi zaman birbirlerinin yerine kullanılan şerh, tefsir ve tercüme kavramlarına dair bkz. Yazar, a.g.t., s. 15-19.

1098/1687) ait olanlardır. Ebû Hanîfe'nin *Vasiyye*'si de bu ilgiden mahrum kalmamıştır. Osmanlı'da Ebû Hanîfe'nin tartışmaya konu olan belli bir görüşü (ebeveyn-i resûl ve tekvin gibi) etrafında eserler yazıldığı gibi tüm görüşlerini derleme amacı taşıyan çalışmalar da yapılmıştır.<sup>39</sup>

Osmanlı'da şerh edebiyatının önemli unsurlarından biri de Ömer en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) yazdığı akâid eseridir. Muhtasar ve muntazam olması sebebiyle eğitimde tercih edilen bu eser, Teftâzânî'nin meşhur şerhi başta olmak üzere farklı meşreplere mensup âlimlerce şerh edilmiştir.<sup>40</sup> Bunun dışında Hızır Bey'in (ö. 863/1459) *Kasîde-i Nûniyye*'si ile Ali b. Osman el-Üşî'nin (ö. 575/1179) *Kasîde-i Emâlî*'si manzum akâid metinleri olarak Osmanlı muhitinde tercüme ve şerhe konu olmuştur.<sup>41</sup> Akâid metinleri üzerine yazılan şerh edebiyatına sûfiler de katılmış ve kendi düşüncelerini bu metinlere yansıtmışlardır. Bayrâmî şeyhi Bahâeddinzâde'nin (ö. 951/1544) *el-Kavlü'l-fasl* adlı *Fıkhü'l-ekber* şerhi, Müstakîmzâde'nin mezkûr tercümesi, Karabaş Velî'nin (ö. 1097/1686) *Şerhü'l-Akâidi'n-Nesefîyye* adlı eseri ile Abdülmecîd Sivâsî'nin (ö. 1049/1634) *Dürerü'l-akâid* adlı risalesi bu kategoriye örnek olarak verilebilir.<sup>42</sup> Öziçeli Muslihuddin Efendi'ye (ö. 1052/1642) atfedilen *Mir'âtü'l-akâid* ile Erzurumlu İbrahim'in *Akâid Manzûmesi* ise manzum tarzda yazılan risalelerdir.<sup>43</sup> Çerkesşeyhizâde Mehmed Tevfik Efendi (ö. 1319/1901) ise *Miftâhu'l-akâid* adlı eserini "küntü kenzen" hadisinden başlayarak ayân-ı sabite öğretisi etrafında yazmıştır.<sup>44</sup> Sûfilerce yazılan bu metinler Ehl-i sünnet akaidini aştığı iddia edilen fikirleri sebebiyle sıkça eleştirilen bu zümrenin Sünnîlik içinde olduğunu ispat etme amacı da taşır. Nitekim Müstakîmzâde *Akâidü's-sûfiyye* adındaki eserinde sufiyye akâidinin Ehl-i sünnet'e dâhil olduğunu bir yandan Ehl-i sünnet'i ve itikadını tanımlayarak diğer yandan da

39 Bkz. Abdullah Demir, "Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akâid Risalelerini Konu Edinen Eserleri", *TALİD*, c. 14, sy. 28, 2016.

40 *Nesefî Akâidi* etrafında üretilen literatür hakkında bkz. Koca, a.g.m., *TALİD*, c. 14, sy. 28, 2016.

41 Ezber kolaylığı sağlaması sebebiyle eğitim açısından faydalı olan nazım türünde eser yazma konusuna akâid literatürü de bigâne kalmamış ve bu tarzda yazılan çeşitli telifler olmuştur. Osmanlı'da yazılan manzum akâidnâmelere dair bkz. Ali İhsan Akçay, "Türk Edebiyatında Manzum Akâidnâmeler", Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa 2011. Manzum eser yazma geleneği esmâ-i hüsnâ şerhleri üzerinden de güçlü biçimde sürdürülmüştür. Bkz. Halil İbrahim Şener, "Türk Edebiyatında Manzum Esmâ-i Hüsnâlar", Doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1985.

42 Abdülmecîd Sivâsî ile Karabaş Velî'nin risaleleri için bkz. Ali Çoban, "Mihnet Dönemi Süflüğünde Savunma Amaçlı Akâid Yazıcılığı: XVII Yüzyıl Osmanlı'sında İki Süflü Eser", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 36, 2015/2, s. 1-30.

43 *Mir'âtü'l-Akâid* hakkında bkz. Nedim Tan, "Mir'âtü'l-Akâid ya da Tercüme-i Akâidnâme: Öziçeli Muslihiddin Efendinin Abdullah Hulûsi Efendiye Atfedilen Eseri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 36, 2015/2, s. 119-196.

44 Bkz. Çerkesşeyhizâde, *Miftâhu'l-Akâid*, İstanbul: Mihran Matbaası, 1301.

sufilerin hayatlarından örnekler vererek kanıtlamaya çalışır. Böylece müfrit sufileri bu sahih çerçevenin dışında bırakır ve Osmanlı'da bazı çevrelerce sufilerin itikadına yöneltilen eleştirileri bertaraf etmeyi amaçlar.<sup>45</sup>

Osmanlı'da kelâm ve felsefe ilişkisi muhtevalı kelâm eserlerinin ilgili bölümleri dışında *Tehâfüt* geleneği üzerinden de sürdürüldü. Bu minvalde yazılan eserler Gazzâlî safında görünse de aslında onu da eleştiren yer yer her iki bu iki zıt görüşü uzlaştırmaya çalışan ya da temas noktalarını belirlemeye gayret eden metinlerdir. Mesela Alâeddin et-Tûsî (ö. 887/1482) filozofların tanrısı cevher, kelâmcıların ise “kâim binefsihi” diye nitelemesini salt lafzî bir tercih olarak görürken<sup>46</sup> Hocâzâde, Allah'ın vücudu dışında mâhiyetinin de olabileceğini söyleyerek sebeplilik dâhil bazı meselelerde Gazzâlî'ye eleştirir.<sup>47</sup> İbn Kemal ise filozofların görüşlerini başlıklar altında tenkit ederken yer yer Hocazade'yi de eleştirmekte bunun yanında filozofların tenkidine sebep olan -mesela tanrının cüz'iyatı bilmesi konusunda- bazı ifadelerin Razi'de de olduğunu belirtmektedir.<sup>48</sup> Karabâğî'ye göre ise âlemin kıdemi ile ebediyeti birbirini gerektiren durumlar değildir. Allah'ın kıdemi ile heyûlânın kıdemi birbirinden farklı olduğundan kadîm olan mümkün bir varlığı kabul etmek Allah'ın fâil-i muhtar olmasına engel değildir. Filozofların âlemin bir yaratıcısı olduğunu ispattan âciz olmaları meselesinde Gazzâlî'ye karşı Hocazâde haklıdır. Âlemin kıdemini kabul etmeleri filozofları Allah'ın varlığını ve birliğini ispatta eksik bıraksa da kelâmcıların delillerine göre çok daha güçlüdür.<sup>49</sup> Bu dönemde yazılan Hocazâde, Alâeddin et-Tûsî ve Üsküdüârî'ye (ö. 1149/1736) ait nüshalar tam bir şerh gibi görünürken İbn Kemâl ve Karabâğî daha çok Hocazâde şerhinin Allah-âlem ilişkisi konusuna odaklandılar.<sup>50</sup> *Tehâfüt*'ün

45 Müstakimzâde, *Akîdetü's-Süfiyye*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1684, vr. 43-63.

46 Alaeddin et-Tûsî, *Tehâfütü'l-felâsife/Kitâbü'z-zuhr*, çev. Ragıp Duran, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990, s. 11.

47 Hocazâde burada filozofları mucizeleri reddettiklerine dair Gazzâlî'nin ithamından kurtarmaya çalışır. O vahiy ve mucize anlayışını ise İbn Sinâcî nübüvvet teorisine dayandırır. Ayrıca Gazzâlî'den farklı olarak tam illet-nâkis illet ayırımına gider ve nâkis illet olarak gördüğü tabiatların kendi eserlerini meydana getirme konusunda yetersizliğini gösterir. Sebepliliğin ontolojik bir zorunluluk içermediği ve bu durumun bilgilerimizdeki kesinliği zaafa uğratmayacağı hususunda ise Gazzâlî ile hemfikiridir. Bkz. M. Fatih Kılıç, “Hocazâde'nin *Tehâfüt*'ünün Sebeplik Bölümü Üzerine Bir İnceleme”, *Nazarîyat*, yıl: 2016, c. 3, sy. 1, s. 44-76.

48 Kemal Paşa-zâde [İbn Kemâl], *Tehâfüt Hâşiyesi (Hâşîya 'alâ Tahâfüt al-Falâsifa)*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987, s. 500-501.

49 Abdurrahim Güzel, *Karabâğî ve Tehâfütü'ü*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1991, s. 176-179, 190-199, 200-204.

50 *Tehâfüt* literatürü hakkında detaylı bir inceleme için bkz. Ömer Faruk Erdoğan, “Osmanlıda Kelâm Felsefe İlişkisi ve Tehâfüt Geleneği”, *TALİD*, c. 14, sy. 28, 2016; ayrıca bkz. Tevfik Yücedoğru & Veysel Kaya, “*Tehâfütler – İçerik ve Yöntem Açısından Bir Karşılaştırma-*”, *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu (22-24 Ekim 2010 Bursa) –Bildiriler-*, Tevfik Yücedoğru v.dğr. (eds.), Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2011, s. 365-380.

başlattığı tartışmalar bir sonraki asırda Mestçizâde, son dönemde ise Musa Kâzım (ö. 1918) tarafından devam ettirilmiştir.<sup>51</sup>

Osmanlı ulemasının belli bir konuya dair telif ettikleri es'ile, ecvibe, bahs, risale vb. başlıklar taşıyan eserler, yaşanan hayatla da doğrudan ilgili metinler olmaları hasebiyle toplumun düşünce yapısı, olaylara bakışı ve dönemin ilmî, siyasî ve kültürel konularını yansıtan belgeler niteliğindedir. Mesela harp esnasında cihad risaleleri, Safevî tehlikesi karşısında Şia'nın tekfirine ya da fırak-ı dâllenin beyanına dair eserlerin yazılması, veba ve salgın hastalık sırasında kader risalelerinin kaleme alınması, sosyal ve siyasal krizlere paralel mehdî ve eşrât-ı sâat risalelerinin çoğalması, sûfi zümrelerle mücadele için rüyetullah ya da rüyet-i nebî risalelerinin kaleme alınması, bunun gibi sûfilerin yöneltilen ithamlara karşı kendilerini müdafaa için akâid eserleri yazmaları, yazma kültürü ile aktüel hadiseler arasında güçlü bir ilişki olduğunu ispatlamaktadır.<sup>52</sup>

### III. Osmanlı Kelâmının Muhtevası: Sentez ve Terkim

A. Osmanlı kelâmı Fahreddin er-Râzî ile birlikte başlayan İslâm düşüncesinin ikinci klasikler devrinin şerh ve haşiyelerle yeniden ürettiği bir zaman dilimine karşılık gelir. Mevcut kelâm tarihi bölümlemesi açısından memzûc dönem ile başlar, şerh ve hâşiye dönemiyle devam eder ve yeni ilm-i kelâm ile sona erer. Bu sürede ortaya konan kelâmî faaliyetleri müteahhirîn dönemin bir parçası olarak görmemek, düşünceyi doğal seyrinden koparacak, kavram ve mefhum düzeyindeki değişim ve dönüşümü takip etmeyi zorlaştıracaktır. Bu dönem

51 Musa Kazım, "İbn Rüşd'ün Felsefî Metodu ve İmam-ı Gazzâlî ile Bazı Konulardaki Münazarası Hakkında", *Külliyyat: Dini ve İçtimai Makaleler*, haz. Ferhat Koca, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001, s. 209-267.

52 Mesela Efdalzâde'nin zındıklık risalesi trajik bir hadise olan Molla Lütî'nin idamıyla ilgilidir. Bkz. Şükrü Özen, "Molla Lütî'nin İdamına Karşı Çıkan Efdalzâde Hamidüddîn Efendinin Zındık Risalesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 4 (2000), s. 7-16. XIX. asırda mehdiye dair bir risalenin yazılma sebebi olarak zulmün yayılıp düzenin bozulması ve bu sebeple hacıların hacca gidememesi ve insanlar arasında İslâm devletinin yıkılacağına dair düşüncelerin yaygınlaşması öne sürülmüştür. Bkz. Ahmet Berbir, *Risale fi'l-Mehdî*, Süleymaniye Ktp, Hacı Mahmut Efendi, nr. 2330, vr. 39a. Osmanlı'da yazılan mehdilik risaleleri hakkında bkz. Eyüp Öztürk, "Osmanlıda Mehdilik Literatürü", *TALİD*, c. 15, sy. 29, 2017. İbn Kemâl de Safevî tehdidine karşı çeşitli risaleler yazmak zorunda kalmıştır. Bkz. Halil İbrahim Bulut, "Osmanlı-Safevî Mücadelesinde Ulemanın Rolü: Kemal Paşazâde Örneği", *Dini Araştırmalar*, c. 7, sy. 21 (2005), s. 179-195. Tasavvuf ve medrese arasında tartışmalara konu olan ve Kâtip Çelebi'nin ifadesiyle bir savaş alanına dönen ebeveyn-i Resûlün dinî durumu meselesine dair de çeşitli risaleler yazılmıştır. Bkz. *Mizanü'l-hak fi ihtiyâri'l-l-ehakk*, sad. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul: Marifet Yayınları, 1990, s. 79. Yavuz döneminde Molla Kâbız vesilesiyle saray meclislerine taşınan bu konuda İbn Kemâl de bir risale telif etmiştir. Bkz. *Risâle fi hakkı ebeveyi'n-Nebî*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, 2390/2. Osmanlı'nın son döneminde ortaya çıkan Yeni İlm-i Kelâm hareketi içinde üretilen metinler de Batı'daki bilimsel, ekonomik ve siyasî gelişmelerin zorunlu kıldığı bir iç sorgulama ve neticesinde ortaya çıkan yenileşme temayülünün bir uzantısı olarak görülebilir.

eserlerinde yer bulan tartışmalar önceki asırlarda dile getirilen problemlerin bir uzantısı ve yansımasıdır. Kelâm çalışmalarında belirli kişiler üzerinden ve oldukça yüzeysel açıdan ele alınan bu zaman dilimini yeni bulgular ışığında kendi içinde değerlendirerek yeniden sınıflandırmak da gerekmektedir.

Osmanlı kelâmının içeriğini tahlili zorlaştıran önemli hususlardan biri, oldukça geniş bir coğrafyaya yayılan ve çeşitli dönemlere ayrılan bu sürecin ana unsurunu oluşturan eserlerin hâlihazırda yazma hâlinde olmasıdır. Diğer bir güçlük ise teorik disiplinleri mezceden, üst bir senteze ve terkibe sahip bu eserleri ilmî açıdan kuşatma sorunu ve buna yönelik formasyonla ilgilidir. Günümüzde Osmanlı düşüncesi üzerine yapılan yorumların çoğu, meseleyi bu boyutta ihata etmekten uzak olduğu için tasvirî ve tahminî öngörüler ortaya koymanın ötesine gidememektedir. XIII. asırda en üst seviyeye ulaşan İslâm düşüncesi, Osmanlı'nın siyasî açıdan güçlenmesine paralel olarak bilimsel gücünü ve imkânlarını bu yapıya devrederken klasik mirasa dair tartışmalar yanında pek çok yeni konuyu da gündeme getirdi. Osmanlı'da kelâmın durakladığı ya da tekrara düştüğü yargısı ise esasında bu alanda dallanan kelâmî-felsefî problemleri ihata etme yetersizliğinden kaynaklanır. Bu dönemde genelde İbn Sînâ-Râzî geriliminin doğurduğu meselelere odaklanan kelâmî düşünce; varlık, tabiat ve insan merkezli sorulara cevap ararken yeni soru ve sorunları doğurdu. Osmanlı âlimleri tevârûs ettikleri meseleleri alabildiğine zorlayarak detaya dair hususlarda da kalem oynattılar. Öyle ki şerh, hâşîye ve ta'likât literatürü mesâilin geçmişi yanında gelişimini gözlemlemek için de takip edilebilir.

Bu dönemde varlık problemi başta olmak üzere ortak sorunlara ve bunların izdüşümü olan fer'î meselelere odaklanan eserleri, kelâm, felsefe ve tasavvuf açısından ayırt etmek ise oldukça çetrefilli bir iştir. Zira mütekaddimîn dönemde ele alınan pek çok konu, müteahhirîn dönemde müstakil bir meseleye dönüşmüş ve zamanla bu konular etrafında çeşitli yazım gelenekleri oluşmuştur. Örneğin cevher-araz meseleleri ilk dönemde ulûhiyet ve isbât-ı vâcib bahislerinin bir cüz'ü iken Gazzâlî sonrasında yazılan hacimli eserlerde cevher-araz ya da tabiiyyât bölümleri altında müstakillen incelendi. İkinci klasiklerin yazılmasından sonra Selçuklu ve Osmanlı ile devam eden çizgide ise kelâmın nazarî ilimlerin mesâilini özümser biçimde evrimine paralel olarak umûr-i âmme ve tabiat bahislerine dair alt başlıklar bağımsız bir gelenek içinde ele alınmaya başlandı. Bu bağlamda vücûd, merâtib-i vücûd, vücûd-i zihnî, imkân, illet-malul, teselsül, nefsü'l-emr vs. kavramları inceleyen risaleler kaleme alındı.<sup>53</sup> Muhteva genişlemesine bağlı olarak önceden dolaylı olarak kelâmıla ilişkilenen pek çok konu mesâilin bir parçası hâline getirildi. Mesela dünyanın merkezi ve çevresiyle ilişkisini inceleyen cihet risaleleri aslında fizikî bir konuyu irdelese de

53 Osmanlı'da yazılan varlık merkezli risaleler için bkz. Bilal Taşkın, "Osmanlı Dönemi Umûr-i Âmme Risaleleri", *TALID*, c. 14, sy. 27, 2016.

kelâmî doğa felsefesi etrafında konuyu ele almaktadır. İlk dönemde hudûs ve imkân delillerinin bir önermesi olan teselsül ve boyutların sonluluğu konusu sonraki dönemlerde müstakil incelemelere konu oldu. Cihet-i vahdet, vaz', hamliyyat, nefsü'l-emr ve mebd'e' ve mead gibi mantıki, metafizik ve lügavi konuları içeren risaleler yanında edebi konulara hasredilen eserlerin de bir açıdan kelami perspektife sahip olduğu düşünülebilir. Bunun gibi İcî'nin ahlâk risalesine yazılan şerhler felsefi nefis teorisi etrafında kurgulansa da bu teorinin kelâmın bakış açısı ve mesâliyle nasıl mezcedildiğini görmek bakımından da okunabilir. Mukaddimât-ı erbaa literatürü de esasında fıkıh usulüne dair bir konuyu ele alır görünse de kelâmî ve felsefi bağlamı olan öncüllere sahiptir.<sup>54</sup>

**B.** Osmanlı döneminde yazılan eserlerde kelâm ve felsefeye dair meselelerin ayırt edilemeyecek biçimde tedahülü sonraki dönemde kelâma yöneltilen eleştirilere de sebebiyet verdi. Kelâm karşıtlığı köken olarak erken döneme kadar gitse de Selçuklu ve Osmanlı çağlarında da güçlü biçimde hissedildi,<sup>55</sup> hatta yeni telif türlerini tetikledi. Bu dönemde daha çok felsefi yöntemin kelâmda kullanımı çeşitli eleştirilere konu edilse de, muhatapları ikna ve hasımlarla mücadele için akli istidlal kelâmda tecviz edildi.<sup>56</sup> Bu eleştiriler itikadî konulara dair eğitimi tedricen ele alma ve kelâm ile akaidi birbirinden ayırma gibi sonuçlar da doğurdu. Sözgelimi Saçaklızâde (ö. 1145/1732) kelâmı akli ilimlerden, akâidi şer'î ilimlerden sayarken orta derecede (iktisad) kelâm öğretimini farz-ı kifaye, filozofların tartışma yöntemleriyle iç içe girmiş kelâm ile meşgul olmayı ise haram görmektedir.<sup>57</sup> Kelâmın gereğinden fazla öğrenilmesinin haramlığına inanan Birgivi (ö. 981/1573) ise zeki, dindar, çalışkan ve bâtıla kaymasından korkulmayan kişilerin bu ilimle uğraşması gerektiğini söyler.<sup>58</sup> Bu sebeple o kelâma mesafeli durmuş itikadî konularda kısa ve öz bilgiler vermekle yetinmiştir. Benzer bir sâikle bu dönemde kelâmı felsefeden arındırmaya çalışan ancak akâid boyutunu aşan ara metinler de yazıldı. Bunlardan Senûsî'nin (ö. 895/1490) *Ümmü'l-berâhîn*, İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) *el-Müsâyere* ve Lekânî'nin (ö. 1078/1667) *Cevheretü't-tevhîd* adlı eserleri çevre havzalarda yazılmalarına rağmen

54 Sadruşşeria fiilin anlamını ve meydana geliş şartlarını incelediği bu mukaddimelerde ihtiyârî fiillerin kesb bakımından hüsün ve kubuhla nitelendiğini ispata çalışmaktadır. Özellikle Fâtih döneminde bu konuya dair Samsûnî, Kestelî ve Hatibzâde gibi müellifler tarafından hâşiyeler yazılmıştır. Bkz. Asım Cüneyd Köksal, "Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", c. 14, sy. 27, 2016.

55 Karatay Medresesi vakfiye şartlarından biri okutulacak şer'î ilimler içinde kelâmın yer almamasıdır. Âmidî'nin Aziziye Medresesi'nden talebeye kelâm ve felsefe okuttuğu için kovulduğu da nakledilir. Bkz. Osman Demirci, "Osmanlı'da Kalam Eğitimi Üzerine", *TALİD*, c. 14, sy. 28, 2016.

56 Taşköprülüzâde'ye göre kelâmın şartı şeriati akıl ile teyid etmek ve itikad edilen ilkelerin Kitap ve Sünnet'te bulunmasıdır. Bu iki şart olmazsa yapılan iş kelâm olmaz. O fetva kitaplarından hareketle hasmî ilzâmın ötesinde kelâmla meşgul olmanın nehyedildiğini ifade eder. Bkz. *Mevzuâtü'l-ülüm*, çev. K. Mehmed Efendi, Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1313, c. 1, s. 595, 597.

57 Saçaklızâde, *Tertibü'l-ülüm*, s. 154.

58 Birgivi, *Tarikat-ı Muhammediyye*, trc. Fatih Güneş, İstanbul: Kalem Yayınları, 2006, s. 160-162.

şerhler yoluyla Osmanlı'ya taşınmıştır. Anadolu kütüphanelerinde gerek bu eserlerin gerekse şerhlerinin yer alması yaygınlık açısından bilgi vermektedir.<sup>59</sup>

Osmanlı'da Birgivi'nin temsil ettiği İbn Teymiyyeci ekolün varlığı dile getirilse de bu tez güçlü bir şekilde temellendirmeye muhtaçtır. Osmanlı'da ana akımı belirleyen Sünniliğe alternatif tasfiyeci bir Sünniliğin İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) etkisiyle Birgivi tarafından meydana getirildiği hatta bu selefi hareketin XVI. yüzyılda Birgivi ekolünü, XVII. yüzyılda Kadızâdeliler'i, XVIII. yüzyılda Vehhâbilîği doğurduğu ve etkilerinin XX. yy. başlarından Cemâlüddin-i Efgânî (ö. 1897) ve Muhammed Abdud (ö. 1905) vasıtasıyla bugüne kadar ulaştığı belirtilir.<sup>60</sup> Birgivi'nin ve Kadızâde Mehmed Efendi'nin (ö. 1045/1635) sosyal-dinî hayatı tanzime yönelik görüşleri ve bid'at karşıtlığı ile İbn Teymiyye düşüncesi arasında paralellikler olsa da<sup>61</sup> onların bu ekolü Osmanlı'ya taşıyan kişiler olduğu iddiasına en azından mevcut bilgiler ışığında ihtiyatlı yaklaşmak gerekir.<sup>62</sup>

Bu dönemde felsefi kelâma olan muhalefet *Fıkhü'l-ekber* şerhleri üzerinden de yürütüldü. Böylece erken dönemin bu önemli kaynağına atıfla Osmanlı'da Sünnî kimlik tahkim edilirken diğer yandan kelâm, özüne yani akâid sınırları içine davet edildi. Ali el-Kârî bu muhalefeti en etkili biçimde dile getirenler içinde yer alır.<sup>63</sup> Kânûnî dönemi âlimi İshâk er-Rûmî (ö. 950/1543-44) de yazdığı şerhte medrese müfredatının *el-Fıkhü'l-ekber*'in muhtevasıyla örtüşmediğini tevhid ilminde asıl olanın Kitap ve Sünnet'e sarılmak, hevâ ve bid'atten kaçınmak, sahâbe, tâbiîn ve sâlihlerin tuttuğu Ehl-i sünnet ve'l-cemaatin yoluna uymak olduğunu kaydeder. Bu amaçla tafsilatlı bir kitap yazdığını ve burada akıl ve nazar yolunu değil, Hz. Muhammed'in getirdiği şeriat ve Sünnet'i esas aldığını bu sebeple eserini *el-Hikmetü'n-nebeviyye* diye isimlendirdiğini belirtir.<sup>64</sup> Kelâmı

59 Vezir Harman, "Osmanlı Döneminde Felsefeden Arındırılmış İtikadî Kelâm Metinleri", *TALID*, c. 14, sy. 28, 2016.

60 Ahmet Yaşar Ocak'ın bu görüşünü zikreden Lekesiz, Birgivi'nin İbn Teymiyye'den ne ölçüde etkilendiğinin cevabını ararken bunun en önemli göstergesi olarak her iki müellifin küfür ve bid'at kavramlarına yaklaşımındaki birlikteliği göstermekte ve sonuçta İbn Teymiyyeci tasfiyeci hareketin makes bulduğu Osmanlı/Türk din anlayışındaki en önemli şahsiyetin Birgivi Mehmet Efendi olduğunu söylemektedir. Bkz. Hulusi Lekesiz, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri", Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi, 1997, s. 106-115.

61 Birgivi'nin eserlerinde İbn Teymiyye'ye atıflar, her iki müellifin görüşlerinin mukayesesi ve İbn Teymiyye, Birgivi, Kadızâdeliler ve Vehhâbilik ilişkisi için bkz. Âdem Arkan, "Osmanlı'da İbn Teymiyyeciliği Birgivi Üzerinden İhdas Etmenin İmkânı", *Osmanlı'da İlm-i Kelâm, Alimler, Eserler, Meseleler*, Osman Demir vdğr. (eds.), İstanbul: İSAR Yayınları, 2016, s. 479-497.

62 Birgivi'nin referanslarını daha çok Osmanlı İslâm tasavvurunu besleyen kaynaklardan aldığı da söylenmiştir. Bkz. Fatih M. Şeker, *Osmanlı İslâm Tasavvuru*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013, s. 278-280, 288-290. Yeni bilgiler ışığında Birgivi üzerinden Osmanlı'da İbn Teymiyyecilik ihdas etmenin güçlüğüne vurgulayan bir yazı için bkz. Arkan, a.g.m., s. 429-468.

63 Ali el-Kârî, *Manzûme fî medhi't-Tarikati'l-Muhammediyye li'l-Birgivi*, Süleymaniye, Dügümlü Baba, nr. 150, vr. 1b.

64 Hâkim İshâk er-Rûmî, *Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 388, v. 210b-213a.

sapık felsefecilerin ve zındık sûfilerin yaklaşımlarına tümüyle kapatan Hasan Kâfi el-Akhisârî (ö. 1024/1615) Allah'ın zatı ve sıfatlarını, mebde' ve meâd itibarıyla mümkünâtın hâllerini İslâm kanunu üzere araştıran kelâm ilmine tevhid ilmi demeyi tercih eder. Ebû Hanife ve ona uyanlara özgü olan bu tür bir kelâmî faaliyet ise ancak usûlü'd-dîn olarak isimlenebilir.<sup>65</sup>

Bu dönemde felsefî muhtevalı eserlerinde yer alan malumata meşruiyet kazandırmak isteyen âlimler çeşitli tevellere de başvurdular. Mesela Akkirmânî (ö. 1174/1760) *Hidâyetü'l-hikme*'nin Kadı Mîr (ö. 909/1503-1504) şerhini halkın felasifenin maksadını anlaması ve böylece dalalete düşmemesi için Türkçeye çevirdiğini söyler.<sup>66</sup> Mantık ve münâzara hariç felsefî görüşlere karşı çıkan Saçaklızâde felsefî kelâmın önemli metinleri olan *Şerhi'l-Mevâkıfa* ve Beyzâvî'nin *Tavâli*'ne olan ilgisini benzer şekilde açıklar. Ona göre Zemahşerî'nin tefsiri birçok faydaları ve incelikleri hâvî olsa da gizlediği i'tizâl fikirleri fark edebilen ve onlardan korunabilen kimseler ancak bu tefsirden faydalanabilir. Bu tefsirin muhtasarı olan Beyzâvî'nin tefsiri de aynı hükme tâbi olup ihtiva ettiği felsefî görüşler Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) gizlediği i'tizâl düşüncesinden daha zararlıdır.<sup>67</sup>

C. Osmanlı üzerine yazılan eserlerde sıkça vurgulanan hususlardan biri de bu devletin resmen Hanefî-Mâtürîdî mezhebine ait görünse de esasında Eş'arî düşünceye bağlı olduğudur. Döneme rengini veren eserlerden hareketle konuya yaklaşırsa, yedi asırlık bir süreyi salt Eş'arîlik-Mâtürîdîlik bağlamında ele almanın doğru olmayacağı açıktır. İtikadî açıdan Mâtürîdîliğin tezlerini savunan Osmanlı, kelamî açıdan ise kendi fikir ikliminde her türden görüşün yetişmesine imkân tanımıştır. Osmanlı özellikle siyasî ve kültürel açıdan güçlendikten sonra İslâm medeniyetinin bayraktarlığına soyunmuş, felsefî, kelâmî, tasavvufî hatta işrâkî tüm renkleri kendi içerisinde özel bir sentezle barındırmıştır. Üç kıtada uzun bir süre fikrî ve siyasî canlılığını sürdüren bu devlet böylece çok kültürlü bir yapı içinde hayatini sürdürmüştür. Nitekim ilk müderris olan Dâvûd-i Kayserî ve onun ardından eğitime yön veren Molla Fenârî ve Ali Kuşçu, nazârî disiplinlerin tümünde yetkin isimlerdir. Nasîruddin et-Tûsî'nin yazdığı *Tecrîd*'in Cürçânî ve İsfehânî'nin şerhleri ile uzun yıllar medresede okutulması da bu sentezi göstermektedir. Osmanlı düşüncesinin mümeyyiz özelliklerinden olan bu olguya dair sayısız örnekler vermek mümkündür.

65 Hasan Kâfi el-Akhisârî el-Bosnevî, *Ezhâru'r-ravzât fî şerhi Ravzâti'l-cennât*, Süleymaniye, Hallet Efendi, nr. 820/12, v. 147b.

66 Muhammed b. Mustafa el-Akkirmânî, *İklilü't-Terâcim*, İstanbul: Dâru't-Tıbbâti'l-Âmire, 1266, s. 2.

67 Saçaklızâde talebelerin Devvânî'nin isbât-ı vâcib risalesi ile onun şerh ve hâşiyelerini tahsil için mesai harcamalarına şaşırır. Zira Allah'ın varlığını ispat etmekten çok insanların zihinlerine şüphe tohumları eken bu risale ile meşgul olmak haramdır. Bkz. Saçaklızâde, *Tertibü'l-ulûm*, s. 165-166.



Osmanlı'yı tek boyutlu bir yapıdan ziyade geçmiş mirasın güçlü bir tarih, bilim ve medeniyet perspektifi ile dönüştürüldüğü çok yönlü ve katmanlı, mürekkep bir yapı olarak görmek daha doğrudur. Osmanlı Devleti çok kültürlü yapısı ve farklı dinamikleri bir arada tutarak yaşatma çabası ile uyumlu olarak farklı disiplinlere ait metinlerin birlikteliğine de imkân verdi. Bu yapı içinde birbirine zıt gelenekler temas ve gerilim noktaları her daim muhafaza edilerek var olmaya devam ettirilmiştir. Her şeyden önce devasa bir yapının hâkim rengini belirlemek eldeki imkânlar dikkate alındığında şimdilik mümkün değildir. Medresede okutulan eserlerden ya da bunların şerhlerinden hareketle karar vermek de isabetli olmaz. Zira bir metnin resmî bir kurumda okutulması da her zaman savunduğu iddianın benimsendiği anlamına gelmeyecektir. Nitekim medrese sisteminde bu metinlere verilen değer, müelliflerinin mezhebî aidiyetinden çok metinlerin özgün içerikleri sebebiyle olmalıdır.

Osmanlı'nın Eş'arîlik ya da Mâtürîdîliğe olan nisbeti bizzat bu dönemde de tartışılmış, bu iki Sünnî ekolü yaklaştırmaya ve aralarındaki ihtilafları çözmeye çalışan denemeler olmuştur. Hatta Eş'arîliğe, İcî'nin *Akâid*'indeki bir ifade sebebiyle tüm Ehl-i sünnet'i kuşatan bir anlam da yüklenebilmiştir. Bu risalenin girişinde 73 fırka hadisinde yer alan fırka-i nâciye kavramı "Eşâire" diye isimlenirken Osmanlı âlimleri bu kavramı Mâtürîdîleri de içine alacak biçimde genişlettiler. Bu bağlamda Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895) şayet Eş'ariyye, Mâtürîdiyye mukabili zikrolunursa bununla İmam Eş'arî mezhebinin kastedildiğini ehl-i bid'at mukabili zikrolduğunda ise umûmen Ehl-i sünnet'i kapsadığını söyler.<sup>68</sup> Osmanlı'da zaman zaman Hanefîlik mezhebinin ihmal edildiğine dair toplumsal bir algı da oluşmuştur. Nitekim Ali el-Kârî mehdî konusuna ayırdığı risaleyi bu dönemde mehdînin Şâfî mezhebinden geleceği iddialarına karşı, mehdînin zuhuru ile Hanefîliği yaygınlaştıracığı iddiasını desteklemek için yazdığını kaydeder. Ona göre mutlak müctehid olan mehdî birini taklid etmeyi tercih ettiğinde mezhep imamlarının beyanlarıyla fıkhıta en efdal olan ve ehl-i İslâmın çoğunun amelî çözümlerini takip ettiği Ebû Hanîfe mezhebinin seçecektir.<sup>69</sup>

68 Bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Mukaddime-i İbn Haldun Faslı Sâdis Tercümesi*, İstanbul: Takvimhane-i Amire, 1277, s. 69. Devvânî'nin akâid hâşiyesi üzerinden de fırka-i nâciyenin kimliği tartışmaları sürdürüldü. Nev'î Mehmed Efendi Mâtürîdîlere ait eserlerde Ehl-i sünnet'ten bahsedildiğinde Mâtürîdîlerin, Eş'arîlere ait eserlerde Ehl-i sünnet'ten bahsedildiğinde ise Eş'arîlerin kastedildiğini belirtir. Bkz. Mehmet Kalaycı, "Osmanlıda Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İhtilafı Edebiyatı", *TALİD*, c. 15, sy. 29, 2017.

69 Ali el-Kârî, *el-Meşrebü'l-verdî fî'l-mezhebi'l-mehdî*, Süleymaniye Ktp. Damad İbrahim, nr. 297, vr. 59b. Mesele Hz. İsa'nın gökten indikten sonra Hanefî mezhebine göre amel edeceği noktasına ulaşmış ve bu husus rivayetlerle desteklenmiştir. Bkz. a.g.e., vr. 68a-68b. Bu risalenin ve rivayetin değerlendirilmesi için bkz. Eyüp Öztürk, a.g.m., *TALİD*, c. 15, sy. 29, 2017. Osmanlı'da Hanefîliğit itikadî içeriğini Mâtürîdîliğe devretme süreci hakkında bkz. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Maturîdîlik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 81-86.

Bu doğrultuda Osmanlı'da Eş'arîliğin öne çıkarılıp Mâtürîdîliğin ihmal edildiği iddialarını da ihtiyatla karşılamak gerekir. Buna gerekçe olarak Mâtürîdîliğin felsefi alt yapıdan yoksun olduğunu göstermek de isabetli olmaz.<sup>70</sup> Şemseddin Semerkandî'nin (ö. 600/1203) *es-Sahâifü'l-ilâhiyye* ve Şemseddin İsfahânî'nin (ö. 749/1349) *Tecrîd* şerhi ile *Metâli'u'l-enzâr* adlı eserleri bu iddiayı tek başına iptal edecek güçtedir. Bu eserler Mâtürîdîliği felsefi hâle getirmeye çalışan teorik çerçevesi oldukça güçlü teliflerdir. Eş'arîliğin daha baskın olmasını bu mezhebin İslâm düşüncesine etki eden Yunan felsefesine yakınlığı, Mâtürîdîliğin ise nisbeten uzak bir coğrafyada gelişmesi sebebiyle bu tesirden korunmasıyla açıklamak da doğru olmaz.<sup>71</sup>

Osmanlıda *el-Akîdetü't-Tahâviyye* şerhleri her ne kadar daha çok Hanefî-Mâtürîdî kimliğe sahip müelliflerce kaleme alınsa da aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin fikirlerinin Ehl-i sünnet içinde olduğunu ispata çalışan metinlerdir.<sup>72</sup> Ebu'l-Muîn en-Nesefî, selevin tekvîn sıfatının ezeli olmadığı fikrini savunduğunu iddia edenlere karşı Tahâvî'nin Ebû Hanîfe'den yaptığı alıntıyı göstermiş, Maverâunnehir'de öteden beri tekvîni ezeli bir sıfat olarak gören Ebû Hanîfe'nin fikirlerinin takip edildiğini söylemiştir.<sup>73</sup> Ebû Hanîfe'nin itikadî fikirlerinin Mâtürîdîler tarafından temsil edildiğini iddia eden şerhler, böylece Mâtürîdîliğin nüfuz alanını genişletmeye çalışmaktadır. Osmanlı'da tekvîn sıfatı, kelâmullah ve imanın tanımını gibi klasik Mâtürîdî kabullere muhalefet eden Hanefî mütekellimlerin ürettiği literatür de *el-Akîde* şerhlerindeki tartışmaların bir uzantısıdır.<sup>74</sup> Hatta bu minvalde yazılan bazı şerhler içinde

70 Süleyman Uludağ'a göre Mâtürîdîliğin fikir ve görüşleri, Osmanlı Devleti gibi tarihin en büyük ve en uzun ömürlü Türk-İslâm devleti için felsefi ve nazari bir temel olma görevini yapabilecek nitelikte değildi. Bkz. *Şerhü'l-Akâid Tercümesi*, "Önsöz", s. 34.

71 Bu iddia için bkz. M. Said Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebu Mansur Mâtürîdî ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî", *AÜİFD*, sy. 27 (1985), s. 289.

72 Özellikle Şeyhzâde (ö. 1133/1720'den sonra) ve Meydânî'ye (ö. 1298/1881) ait şerhler, İmanın itikadî görüşlerinin Osmanlı kelâmına nasıl yansıdığını göstermektedir. Bkz. İhsan Timur, "Osmanlı Mâtürîdî Kelâm Geleneğine Yansımalarıyla el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerhleri", *TALİD*, c. 15, sy. 29, 2017.

73 Bkz. Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille fî usûli'd-dîn*, th. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004, c. 1, s. 468-471.

74 Mesela bkz. el-Gürânî, Burhaneddin, *el-Kavlü'l-mübîn fî tahrîri mes'ele'ti't-tekvîn*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2722, vr. 179-185. Girişte belirtildiğine göre bu risale İbn Hacer el-Askalânî'nin *Fethu'l-Bârî*'de Buhârî'nin yer ve göklerin yaratılmasına dair verdiği bilgileri açıklaması ile bağlantılı olarak yazılmıştır. Ona göre yaratma Allah'ın fiili ve emridir. Rab, sıfatı, fiili, emri ve kelâmı ile halık ve mükevvin olup mahluktan başkadır. O'nun fiili, emri, halkı ve tekvini ile meydana gelen ise meful, mahlûk ve mükevvidir. Ardından risale Ebû Hanîfe ile İbn Küllâb ve Eş'arî arasında tekvîn sıfatı konusundaki ihtilafları inceler. Ebu İshakzâde (ö. 1116/1753) de Yâsîn suresinde, "Kün" kelimesinin tefsirinde Eş'arî ve Mâtürîdîlerin tekvîne dair tartışmalarına yer verir. Bkz. Ebû İshakzâde, Mehmed Es'ad *Hulâsâtü't-tebyîn fî tefsîri Sûreti Yâsîn*, Nuruosmaniye, nr. 473, vr. 152a-159a.

Mâtürîdîliği ihmal edip Hanefîliği ön plana çıkaranlar ya da Ehl-i sünnet'in iki ana kolunu Hanefîlik çatısında birleştirmeye çalışan girişimler de olmuştur.<sup>75</sup>

Bu vesileyle Osmanlı kelâmı üzerinde Mu'tezile etkisine de değinmek gerekir. Bu mezhebin Mihne sürecinin ardından İslâm düşünce geleneğinde önemini kaybettiği söylene de bu iddiayı ihtiyatla karşılamak gerekir. Zira bir mezhebin belli bir zaman dilimindeki etkinliğinin neye göre ve hangi parametre dikkate alınarak değerlendirildiği önemlidir. İlk dönemden itibaren kelâmın oluşumunda ve Sünnî tezlerin muhkem hâle gelmesinde etkisi olan Ehl-i itizal, Mihne'nin ardından merkezî coğrafyadaki gücünü Ehl-i hadis'e kaptırsa da kendine yeni yaşam alanları bulmakta gecikmedi. Özellikle Fahreddin er-Râzî döneminde Harizmşahlar bölgesinde güçlü bir Hanefî-Mu'tezilî damarın olduğu ve bu yapının farklı yollar üzerinden Anadolu'ya intikal ettiği bilinmektedir. Özellikle Danişmendîler zamanı ilmî ve fikrî hareketleri üzerinde Harizm bölgesinden gelen Mu'tezilî Hubeş et-Tiflisî (ö. 629/1232 [?]) başta olmak üzere itizalî etkiler vardır.<sup>76</sup> Osmanlı döneminde yazılan eserlerin varlık ve tabiat başta olmak üzere çeşitli bahislerinde Ehl-i itizâlî görüşlerine red amacıyla temas edilmiştir. Meselâ rü'yetullah geleneği, kader, irade hürriyeti ve hüsün-kubuh üzerine yazılan ve bir literatür oluşturan eserler Mu'tezile eleştirisi olarak okunmaya müsaittir ve dönemin algısı hakkında bilgi vermektedir.<sup>77</sup> Müspet anlamda memzûc yöneme göre yazılan ilk eser olarak gösterilen ve başlı başına bir gelenek başlatan *Tecrid* de itizalî görüşlerin gündemde kalmasını ve tartışılmasını sağladı.<sup>78</sup> Bu dönemde ilm-i tahkîkin bir parçası olarak sûfî müellifler içinde de Mu'tezilî tezleri savunanlar oldu. Mesela Bayramiyye tarikatının önemli ismi İbn Bahâüddin ilahî fiillerin ta'îli konusunda Mu'tezile'nin görüşünü

75 Şârihlerden Meydânî temelde Hanefîliği savunsa da hangi ekolü benimsediği açık değildir. Onun Hanefîliği fikrî bir ekolden daha kuşatıcı anladığı ya da Ehl-i sünnet'i üst bir kimlik olarak vurguladığı görülür. Konstantin'in (ö. 916/1510) tekvîn sıfatından bahsetmeyip bütün meseleleri *el-Fıkhu'l-ekber* üzerinden temellendirmesi de Mâtürîdî olmayan bir Hanefîliği benimsediğine delil sayılmıştır. Bkz. Timur, a.g.m., c. 15, sy. 29, 2017.

76 Bkz. Mikail Bayram, *Danişmend Oğulları Devleti'nin Bilimsel ve Kültürel Mirası*, Konya: Unimat Ofset, 2009, s. 15-34.

77 Osmanlı'da irâde-i cüzîyye vb. isimler altında insan fiilleri ve kader konusunu ele alan risalelerde cebr ve itizal fikri karşısında Sünnî anlayışın tahkim edilmeye çalışıldığı bilinmektedir. Bkz. Rıdvan Özdiç, "Osmanlı İrade, Kaza ve Kader Risaleleri", *TALİD*, c. 14, sy. 27, 2016.

78 Tûsî'nin başta insan fiilleri ve kader olmak üzere temel konularda Mu'tezile etkisinde olduğu açıktır. Nitekim şârih kudretin fiilden önce olması, hüsün ve kubhun aklılığı, fiillerin kula nisbet edilmesi, tevlidin kabulü gibi konularda "Musannif Mu'tezile mezhebinin tercih etti" diyerek bunu ortaya koymaktadır. Bkz. İsfahânî, *Tesdid*, c. 2, s. 836-839, 974-976, 964-965, 984-985. *Tecrid*'in Osmanlı'ya etkisi konusunda bkz. Fâdil Aygân, "İsfahânî'nin Tecrid Şerhi: Felsefi-Şif-Mu'tezilî Bir Metnin Sünnî Yorum ve Eleştirisi", *Osmanlı'da İlm-i Kelâm, Âlimler, Eserler, Meseleler*, Osman Demir vdğr. (eds.), İstanbul: İSAR Yayınları, 2016, s. 315-348.

kabule şayan buldu.<sup>79</sup> O, Ebû Hanîfe'nin *Fıkhü'l-ekber*'ini şerh ederek, kelâm ve tasavvufun ayrı gibi görünen kısımlarını izah etmiş böylece bu iki disiplini cem etmeye de çalışmıştır.

Osmanlı'da itizâlî fikirlerin tartışıldığı zeminlerden biri de *Keşşâf* hâşiyeleridir. Kur'ân'ın edebî inceliklerini tahlildeki başarısı sebebiyle bu esere özel bir önem veren Osmanlı, kelâmî ayetlerde sem'î deliller yanında hür iradeyi esas alan yorumlar ihtiva etmesi, nazar ve istidlâle önem vermesi yönüyle Mâtürîdî akılcılığa uygun buldu.<sup>80</sup> *Keşşâf*, Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzil*'i başta olmak üzere, itizâlî fikirlere dikkat çeken hâşiyeye ve ihtisar türü eserler aracılığıyla süzgeçten geçirilerek tevârüs edilmiştir.<sup>81</sup> Bu hâşiyelerin en ünlülerinden olan Cürçânî hâşiyesi de pek çok hâşiyeye konu olmuştur. Burada Fâtiha'nın tümü ile Bakara'nın ilk ayetlerini izah eden Cürçânî, Zemahşerî'nin halku'l-Kur'ân ve imanın mâhiyeti gibi itikadî fikirlerini de tenkit etmektedir. Benzer bir durum, eseri Teftâzânî hâşiyesi üzerinden muhtasaran inceleyen Ali Kuşçu'da da göze çarpar. *Keşşâf*'ın mukaddimesi ile Fâtiha suresi ve Bakara'nın ilk iki ayetini içeren bu hâşiyede de halku'l-Kur'ân yanında o dönem kelâm ve felsefe arasında cârî olan hudûs, zaman, arazların hareketi ve mekân gibi kavramlar da tartışılır.<sup>82</sup>

Osmanlı'da Mu'tezile'yi eleştiren müstakil eserler de yazıldı. İbn Kemal'in *Risâle fi tahkiki'l-hâl min ashâbinâ ve ashâbi'l-i'tizâl*<sup>83</sup> adlı risalesi ile Nazzam'ın

79 İbn Bahâuddin Sünnilikten ayrıldığı iddiasına, akıl, nakil, zevk ve vicdanı takip etmek dışında bir şey yapmadığını ve salt taklîdin ehl-i tahkîkin ayırt edici vasıflarından olamayacağını söyleyerek cevap verir. Bkz. Hasan Spiker, "The Possibility of Mystical Kalam Amongst the Ottoman Ulama", *Osmanlı'da İlm-i Kelâm, Alimler, Eserler, Meseleler*, Osman Demir vdğr. (eds.), İstanbul: İSAR Yayınları, 2016, s. 419-420. Taşköprülüzade Molla Bahâeddin'in bu şerhte kelâm ve tasavvuf yöntemlerini birleştirdiğini söyler. Bkz. Taşköprülüzade, *Şakâik*, s. 313. Ayrıca bkz. İbn Bahâeddin Muhammed Lütfullah, *al-Kavlü'l-fasl fi şerhi'l-Fıkhü'l-Ekber*, Süleymaniye Ktp. Fatih, nr. 3094, vr. 34-111.

80 Ziya Demir, "Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları (Kuruluştan X./XVI. Asrın Sonuna Kadar)", Doktor tezi, Marmara Üniversitesi, 1994, s. 88.

81 Meselâ bkz. İbnü'l-Müneyyir el-İskenderî (638/1284) *Keşşâf* hâşiyesinde helâlin rızık olması (18b-19a) ta'dil ve tecvîr (21a-21b), Allah'ın ezeli bir ilimle bilmesi (26a-26b), müstahilin kudret kapsamında olması (29a-29b) vb. pek çok itizâlî konuya cevap vermektedir. Bkz. *el-İntisâf fi mâ tezammenehü'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl*, Süleymaniye Ktp. Hamidiye, nr. 166.

82 Bkz. Mehmet Çiçek, "Teftâzânî'nin *Keşşâf* Hâşiyesine Hâşiyesi Bağlamında Ali Kuşçu'nun Şerhçiliği", *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar*, Müstakim Arıcı & Ömer Mahir Alper (eds.), İstanbul: Klasik Yayınları, 2016, s. 99-125.

83 Bu risalede varlık ve yokluk arasında vasıtayı yani halleri kabul eden Mu'tezile'den Ebû Hâşim'in görüşü Tûs'nin *Telhisü'l-Muhassal* adlı eserindeki fikirlerinden de istifade ile eleştirilmektedir. Bkz. Süleymaniye Ktp. Laleli, 3761, vr. 61-64. Eserin bir nüshası daha vardır. Bkz. Burdur İl Halk Ktp nr. 1068-07, vr. 26b-29a.

tafra teorisini eleştirdiği risale bu doğrultuda gösterilebilir.<sup>84</sup> Ahmed Mar'âşî ed-Debbâğî'nin (ö. 1165/1752) *er-Risaletü'l-Münciye min vesveseti'l-Mu'tezile ve'l-Cebriyye*,<sup>85</sup> Süleyman Feyzi Paşa'nın (ö. 1206/1791) *er-Risaletü'l-Müftezile fi'r-redd ale'l-Mu'tezile*,<sup>86</sup> İsmail el-Gelenbevi'nin *Risâle fi tefsiri ba'zi'l-âyâti reddin li'l-Mu'tezile*<sup>87</sup> ve son devirde yazılan İzmirli'nin *Teâlîm-i Mu'tezile*<sup>88</sup> adlı eserleri de böyledir. Osmanlı'nın son döneminde kimliği bilinmeyen ve *Câhız* müstearıyla yazılar yayınlayan bir zâtın açıkça Mu'tezile'yi müdafaa etmesi de ilginçtir.<sup>89</sup> Mustafa Sabri Efendi (ö. 1869/1954) ise Mu'tezile'nin İslâmî bir mezhep olduğunu söylemiş hatta insan özgürlüğünde Mâtürîdîlerin onlardan daha zararlı olduklarını belirtmiştir.<sup>90</sup> Bu dönemde Mu'tezile, Mustafa Sabri ve Zâhid el-Kevserî (1879-1952) arasında kader bağlamında yapılan tartışmalarda da gündeme gelmiş her iki âlim birbirini üstü kapalı biçimde itizalî/kaderî fikirleri savunmakla itham etmişlerdir.<sup>91</sup> Tüm bu hadiseler Mu'tezile'nin Osmanlı'nın son döneminde bile düşünce hareketlerine tesir ettiğini ispatlamaktadır.

*Keşşâf* münasebiyle söylemek gerekirse, Osmanlı kelâmını değerlendirirken doğrudan kelâmî konulara hasredilen risaleler dışında başka disiplinlere ait görülen çalışmaları da dikkate almak gerekir. Zira kelâmî tartışmalar farklı ilimlere ait eserler içinde de sürdürülmüştür. Mesela İhlâs ve Fâtiha sureleri başta olmak üzere bazı müstakil sure tefsirleri yanında ayet ve besmele-i şerîf

84 Risalede cismin hakikatine dair atom ve tafra taraftarlarınca savunulan görüşler ve delilleri özet olarak aktarılmıştır. Bkz. *Risâletü'l-Taфра*, Süleymaniye Ktp. Giresun Yazmalar, nr. 100, vr. 117a-121a. Risalenin muhtelif kütüphanelerde farklı adlarla yer alan nüshaları mevcuttur.

85 Bir mukaddime, bir maksad, bir tetimme ve bir de hâtmeden oluşan risâle, dönemin tartışmalı konularından ola ihtiyârî fiiller üzerinde kulan tercihinin etkisini konu almakta ve bu doğrultuda itizalî ve cebri görüşleri eleştirmektedir. Bkz. Köprülü Ktp. Ahmed Paşa, vr. 212-259.

86 Bkz. Süleymaniye Ktp. Yozgat, nr. 820, vr. 12-26. Risalenin iki nüshası daha görülmektedir: Süleymaniye Ktp. Halet Efendi, nr. 420; Edirne Selimiye, nr. 1046. Efdaliyyet meselesini ele alan bu risale bir yüksek lisans tezine de konu olmuştur. Bkz. Yunus Öztürk, "Süleyman Feyzi Paşa'nın er-Risaletü'l-Müftezile fi'r-Reddi ale'l-Mu'tezile Adlı Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi", Yüksek Lisans tezi, Hitit Üniversitesi, Çorum 2015. Bu tezde bildirildiğine göre risalenin aynı zamanda *Umdetü'l-akvâl* adında bir şerhi bulunmaktadır. Bkz. a.g.t., s. 22.

87 Bu doğrultuda En'âm suresi 158. ayetin tefsiri yapılmaktadır. Bkz. Süleymaniye Hafid Efendi, nr. 447, vr. 56-86.

88 El yazması halindeki bu eser daha çok Mu'tezile'nin ve önemli isimlerinin genel olarak öğretilerine (teâlîm) yer veren ve daha çok ders notu itibai uyandıran karalama bir metin görünümündedir. Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İ. Hakkı, 3760, vr. 1-33.

89 Câhız, "İslâmiyetin İnhitâtının Bazı Sebepleri", *Bilgi Mecmuası*, 3 Kanunievvel 1329, 1/2, s. 167-184.

90 Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1352, s. 145-147.

91 Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem min rabbi'l-âlemîn ve ibâdihî'l-mürselîn*, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1369/1950, c. 3 s. 392-393.

tefsirleri kelâmî bir perspektifi yansıtmaktadır. Bunlardan bazıları İbn Sînâ'nın *Tefsîru sûreti'l-İhlâs* adlı eserinin hâşiyesi<sup>92</sup> bazıları da müstakillen bu konuya tahsis edilen eserlerdir. İbn Sînâ'nın başlattığı süreçte tevhid ilkesine dair öz bilgi veren bu sure, kelâm ve felsefe geleneğine uygun biçimde yorumlandı. Bu doğrultuda Cenab-ı Hakk'ın zâtı ve O'nun bilinmesi, tanımı, isbât-ı vâcib, uluhiyetin anlamı, Allah'ın birliği, vahdet-i vücûd, zât-ı ulûhiyetin âlemle ilişkisinin niteliği gibi konular üzerinde duruldu. Bu durum Osmanlı ilmî geleneğine hâkim olan kelâmî-irfanî anlayışın tefsire yansımaları olarak gösterilmiştir.<sup>93</sup> Âyetü'l-kürsî başta olmak üzere âyet tefsirleri de bu gözle incelenmelidir.<sup>94</sup>

Osmanlı, Sünnî kimliğin oluşumunda bu zihniyetin ezeli hasmı ve muhatabı olan itizalî tezleri şartlar muvacehesinde tartışmış ve değerlendirmiştir. Tahkik yönteminin bir gereği olarak lehte vealeyhte delillerle denetlenen bu fikirlerin yer yer müelliflerce hüsnü kabul görüp benimsendiği de olmuştur.

C. Osmanlı kelâmı bağlamında incelenmesi gereken hususlardan biri de halk inancını besleyen metinlerde görülen vahdet-i vücûtu eğilimdir. Halk irfanını oluşturan bu zihniyet daha çok Yazıcıoğlu kardeşlerden Mehmet'in (ö. 855/1451) *Muhammediyye* ve Ahmed Bîcan'ın (ö. 870/1466'dan sonra) *Envâru'l-âşıkîn* adlı eserleri, Kadı İyaz'ın (ö. 544/1149) *Şifâ-i Şerîfi*, *Mızraklı İlmihal* vb. eserler üzerinden devam etmiş ve son döneme kadar etkili olmuştur. Devletin kuruluş dönemlerinden itibaren Dâvûd-i Kayserî ve Molla

92 İbn Sînâ'nın mezkûr tefsiri üzerine Celaleddin ed-Devvânî, Ahmed el-Mar'âşî ed-Debbâğî, Mehmed el-Hâdimî ile Ahmed Hamdi Akseki'nin hâşiyeleri vardır. Hadîmî'nin hâşiyesi yakın zamanda tahkik edildi. Bkz. Harun Bekiroğlu, "Tahkîku Hâşiyeti alâ sûreti'l-İhlâs li İbni Sînâ li Ebî Saîd Muhammed el-Hâdimî", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 35, 2016, s. 71-125.

93 Müstakil sure tefsiri olarak yazılanlar ise Fahreddin er-Râzî, Taşköprülüzâde, Mehmed Emin Şîrvânî ve Musa Kazım Efendi'ye aittir. Bkz. Ahmet Faruk Güney, "İbn Sînâ'dan Elmalılı'ya İhlâs Suresi Felsefî Tefsir Geleneği, Bir Varlık Zemininin İdraki Olarak İhlâs Suresi Tefsiri", Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2008.

94 Bu hususa dair bir çalışma için bkz. Mustafa Özel, "Şeyhülislâm Esad Efendi'nin Âyetü'l-Kürsî Tefsiri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2003, sy. 10 [Doç. Dr. Ahmet Gürtaş Hatıra Sayısı], s. 81-105. Ayrıca bkz. Hacı Emîrzâde, Muhammed b. Hamza el-Aydîni (ö. 1204/1789), *Risâle fi kavlihî Teâlâ fe-men ya'mel miskâle zerretin*, Süleymaniye Ktp, Çelebi Abdullah, nr. 388. Bu risalede kâfirin bu dünyada yaptığı hasenâtın ötede cehennemde sunuza kadar kalması konusunda fayda vermeyeceği hususu başlıkta zikredilen ayetin tefsiri bağlamında incelenmektedir. Müellif Kâdî Beyzâvi'nin "Her kim zerre miktar iyilik yaparsa onu görecek." (Zilzâl 99/7) ayetinin tefsirinde kâfirin yaptığı iyiliğin ve kebâir işleyenin yaptığı kötülüğün sevap ve ikabın eksilmesinde etkili olacağını zikreder ve konuyu ayet ve hadislerden hareketle inceler. Taşköprülüzâde, *Risâle fi tefsiri kavlihî teâlâ hüvellezî haleka leküm mâ fi'l-arzi cemîan* adlı eserinin isminde zikri geçen ayetin (el-Bakara 2/29) tefsirinde de kelâm açısından Allah'ın fiil, kudret ve yaratma sıfatlarını inceler. Bkz. Ziya Demir, *a.g.e.*, s. 266. Mülk suresindeki bir ayette geçen ashâb-ı saîrin kimliğine dair risaleler de yazılmıştır. Bkz. Hayreddin Hızır Atûfi, *Hâşîye alâ Tefsiri Kavlihî Teâlâ Fe Suhkan li Ashâbi's-saîr*, Süleymaniye, Giresun Yazmalar, nr. 100, vr. 1-7.

Fenârî ile canlanan bu ilgi Devvânî, Kâtib Çelebî (ö. 1067/1657) ve Gelenbevî gibi önemli isimlerle de sürmüştür.

Osmanlı'da vahdet-i vücûda karşı bir gelenek de oluşmuş ve ortaya çıkan gerilim ve karşılıklı reddiyeler bilimsel üretimi beslemiştir. Bu eleştiriler sahih Sünnî itikadî tesis etmek ve sûfî bilgi teorisinin ve yaşam tarzının getirdiği aşırılıkları itikadî ve amelî açıdan tadil etmek için de yapılmıştır. Bu dönemde klasik ideolojinin dışına çıkan sûfiler zındık ve mülhîd muamelesi gördüler. Birgivî, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışına, mülhîdane sözler olarak karşı çıkmış, sûfî İslâm'da yaygın olan yadır ziyareti, velilerden imdat istemek, ricalü'l-gayb'a inanmak vb. hususlarda tasavvufî zümreleri eleştirmiştir. Kadızâdeliler ve Sivâsîler arasındaki tartışmalarda da tasavvufî meseleler ön plandadır ki tarihçi Naîmâ iki taraf arasında ayrışma noktası olan on altı meseleyi sıralar.<sup>95</sup> İtikadî konularda selefî bir tutum sergileyen Ali el-Karî, İbnü'l-Arabî'yi hatmü'l-evliya inancı başta olmak üzere çeşitli konularda sertçe eleştirir.<sup>96</sup> Teftâzânî'nin talebesi Alaaddin el-Buhârî'nin (ö. 841/1438) eleştirileri de Osmanlı ikliminde makes bulmuş, vahdet-i vücûdun esasları olan “varlık hakır” önermesini hedef alan bu görüşlere Molla Fenârî *Misbâhü'l-üns*, Abdülganî en-Nablûsî (ö. 1143/1731) *el-Vücûdü'l-Hak ve'l-hitâbu's-sıdk* adlı eserlerinde cevap vermişlerdir.<sup>97</sup> Mustafa Sabri Efendi vahdet-i vücûdu detaylıca eleştiren son devir kelâmcıları içinde yer alır.<sup>98</sup> Ferit Kam (ö. 1944), Muhammed Ali Aynî (ö. 1945), Çerkesşeyhizâde Mehmed Tefvik Efendi ve İsmail Fennî Ertuğrul'un da içinde bulunduğu pek çok isim vahdet-i vücûda yöneltilen bu tenkitlere cevap vermişlerdir.<sup>99</sup>

95 Bunlar; müspet ilimler ve matematik okumanın câiziyeti, Hızır'ın yaşayıp yaşamadığı, kabir ziyareti, kandil geceleri vb. bid'ate dair konular, ebeveyn-i resul meselesi, Firavun'un imanı, İbnü'l-Arabî'nin velî ya da zındık olması vb. konulardır. Bkz. *Târih-i Na'imâ*, c. 3, İstanbul tsz., s. 169.

96 Ali el-Kârî vahdet-i vücûdu savunanların; ilâhî sıfatlar, velinin nebiden üstünlüğü, kâfirlerin ateşle lezzetlenmeleri ve Firavun'un imanı gibi konularda nasları tahrif ederek selefin itikadına aykırı görüşler ortaya koyduklarını ve bu sebeple de küfre düştüklerini belirtir. Bkz. *İbtâlu'l-kavl bi-vahdeti'l-vücûd ve nakzu Füsûsi İbn Arabî*, thk. Ahmed b. İbrahim b. Ebi'l-Ayneyn, Dimyat: Mektebetu İbn Abbas, 2006.

97 Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, *DİA*, c. 42, s. 434. Pek çok çalışmada Teftâzânî'ye nisbet edilen *Risâle fî Vahdeti'l-vücûd* adlı eser, aslında talebesi Aleeddin el-Bühârî'nin *Fazîhatü'l-mülhidîn ve nâsîhatü'l-muvahhidîn* adlı eseridir. Bkz. Şükrü Özen, “Teftazani”, *DİA*, c. 40, s. 306.

98 Mustafa Sabri, *Mevkifü'l-akl*, c. 3, s. 85-199.

99 Bkz. Ferit Kam, *Vahdet-i vücûd*, sad. Ethem Cebecioğlu, Ankara: DİB Yayınları, 1994; Mehmet Ali Aynî, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim*, Hz. R. Yananlı-İ. Dervişoğlu, E. H. Yiğit, İstanbul: Büyüyenay, 2012; İsmail Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, nşr. Mustafa Kara, İstanbul: İnsan Yayınları, 1991. Çerkesşeyhizâde'nin vahdet-i vücûd savunusu için bkz. Hür Mahmut Yücer, “Bir İbn Arabî Müdafaası: Çerkesizâde Mehmed Tefvik Efendi”, *Tasavvufî İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı 1), 2008, sy. 21, s. 332-337.

Osmanlı'da bilimsel üretimi ve tefekkürü besleyen ilmî tartışmalar Teftâzânî ve Cürçânî müntesipleri arasında da yaşanmıştır. Özellikle II. Murad döneminde Cürçânî ve Teftâzânî'nin talebelerinin Osmanlı ülkesine geldiği ve buradaki ilmî ortama katkıda buldukları ifade edilmektedir.<sup>100</sup> Öyle ki ilerleyen dönemlerde Taşköprülüzâde ve Mestçizâde (ö. 1150/1737), bu isimler ve takipçileri arasında dönen ihtilâflı meselelere dair eserler kaleme aldılar.<sup>101</sup> Cürçânî'nin Osmanlı tadrîs geleneğinde Teftâzânî'den daha fazla kabul görmesi; Teftâzânî'de tasavvufa karşı görülen mesafeli ve sert tavrın, ilmî otoritesi ve irfânî temayülünden ötürü Cürçânî'de görülmemesinin yanı sıra Cürçânî'nin amelinde Hanefî, itikatta Eş'arî, tasavvufta da Nakşî olması sebebiyle ilmen, fikren ve hissen Osmanlı dünya görüşüyle Cürçânî arasında bir doku uyumu sağlanmasıyla izah edilmiştir.<sup>102</sup> Osmanlı âlimleri bu iki müellif arasındaki tartışmalı konuları padişahın ve vezirlerin huzurunda da tartıştılar. Meselâ Hocaîzâde ile Efdalzâde (ö. 908/1502) Karamanlı Vezir Mahmut Paşa huzurunda Cürçânî'ye yöneltilen itirazları tartışırken, Hocaîzâde ve Ali Kuşçu arasındaki bir mübahasede Hocaîzâde Seyyid Şerîfî, Ali Kuşçu ise Teftâzânî'yi haklı bulmuştur.<sup>103</sup>

**D.** Osmanlı kelâmî bağlamında sultanların bilim ve düşünce hayatına olan katkılarına özel bir fasıl açmak gerekir. Klasik dönemde bilimsel bir faaliyeti siyasî bir himaye ve destek olmadan yürütmek oldukça güçtür. Karşılıklı istifadeye dayanan bu ilişki, âlimler için rahat ve güvenli bir çalışma ortamı sunarken sultanlar da ilmi ve âlimi himaye ederek sultanlar da ilmi himaye ederek saygınlık kazanırlar. 1300-1453 yılları arasında Osmanlı topraklarında sultanlar ve ulema arasında daha mesafeli bir ilişki varken<sup>104</sup> fetihten sonra âlimlerin hükümete bağlı bürokratlar

100 Bkz. Ökten, "Scholars and Mobility", s. 62-63. Taşköprülüzâde Molla Fenârî zamanında Teftâzânî'ni eserlerinin meşhur olduğunu ve talebenin bunları okuma arzusu içinde olduğundan bahseder. Bkz. *Şakâik*, s. 47.

101 Mestçizâde, Abdullah b. Ömer b. Osman b. Musa el-Hanefî, *İhtilâfî's-Seyyid ve Sa'düddin*, Süleymaniye Ktp. İzmir, nr. 876/837 s. 1-56; Taşköprülüzâde, *Risale fi tahkiki'l-ihtilâf beyne Sa'düddin et-Teftâzânî ve Seyyid Şerif el-Cürçânî*, Süleymaniye Ktp. Laleli, nr. 3691. 51-59 vr. Taşköprülüzâde ayrıca bir risalede her iki müellif arasında yapılan bir münazarayı detaylıca inceler. Bkz. *Mesâlikü'l-halâs fi mehâliki'l-havâs*, Süleymaniye Ktp. H.Hüsni Paşa, nr.1453, vr. 1-14. Tartışmanın içeriği hakkında bkz. Sadreddin Gümüş, *Seyyid Şerif Cürçânî*, İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1984, s. 99-106.

102 Şeker, *Osmanlı İslâm Tasavvuru*, s. 61.

103 Bkz. Taşköprülüzâde, *Şakâik* 154; Gümüş, *a.g.e.*, s. 105-107.

104 Bu doğrultuda Taşköprülüzâde'nin Molla Fenârî-Sultan Bayezid ilişkisine dair verdiği bilgilere bakılabilir. Sultan bir davası için şahitlik üzere huzuruna çıkmış, Fenârî ise cemaati terk ettiği için şahitliğini reddetmiştir. Bunun üzerine Sultan sarayın karşısına bir cami yaptırmış ve camide özel bir yer belirleyerek bir daha cemaati bırakmamıştır. Bkz. *eş-Şakâik*, 46. Ayrıca bkz. Abdurrahman Atçıl, "Osmanlı Devletinin Uleması, Osmanlı Âlim-Bürokratlar Sınıfı (1453-1600)", *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar*, Müstakim Arıcı & Ömer Mahir Alper (eds.), İstanbul: Klasik Yayınları, 2016, s. 268.



hâline gelmesi sultanların ulema üzerindeki etkisini artırdı. Taşköprülüzâde'nin Osmanlı âlimlerinin biyografisine yer verdiği *Şekâik* adlı eserini sultanların saltanat dönemlerine göre tanzim etmesi bu açıdan önemlidir. Bu durumun doğal bir sonucu olarak pek çok müellif eserlerini himaye ve yardımlarıyla ilim tahsilinde bulunduğu ve devletinde şeref ve kabule mazhar olduğu kişilere ithaf etmiştir. Osmanlı'nın altın çağı olarak bilinen Fatih (ö. 886/1481), II. Bayezid (ö. 918/1512), Sultan Selim (ö. 926/1520) ve Kânûnî (ö. 974/1566) dönemlerinde sultanlar siyasî ve kültürel hayat üzerinde daha fazla etkilidir. Nitekim Osmanlı ilim geleneğinde etkili olan Molla Fenârî, Kadızâde Rûmî, Ali Kuşçu, Fethullah Şirvânî, Hasan Çelebi, Hocazâde Muslihuddin, Molla Lûtfî, Hatibzâde, Kara Seyyidî, İbn Kemal Paşa gibi önemli müellifler bu yüzyıllarda yaşamış, şerh ve hâşiye dönemi en canlı hâlini bu yüzyıllarda kazanmıştır. Duraklama döneminden itibaren ise daha çok sistemler ön plana çıktığından bürokrasinin ve vezirlerin ilme olan katkıları daha belirgin hâle gelmiştir.

Sultan Fatih (saltanatı 1451-1481) İstanbul merkezinde bilimsel ve felsefî düşüncüyü canlandırmak için Alâeddin et-Tûsî ve Ali Kuşçu gibi dönemin önde gelen ilim adamlarını davet etmiş ayrıca onların kadîm meseleleri muhakeme edip çözüm üreten orijinal metinler yazmalarını da istemiştir. Sultan hakikatin peşinde olan kelâmcı, felsefeci ve suflerin yönetsel farklarına ilgi göstermiş, Abdurrahman Câmî'den (ö. 898/1492) bu gruplar arasındaki farkları hükme bağlayan bir telif kaleme almasını istemiştir. Câmî'nin bu amaçla yazdığı *ed-Dürretü'l-fâhira* Sultan'ın vefatından sonra payitahta ulaşmıştır.<sup>105</sup> Fatih'in İstanbul'u haricî takviyelerle kelâmî, felsefî ve bilimsel meselelerin tartışıldığı bir merkeze dönüştürmesi pek çok âlimin buraya gelmesinde de etkili olmuştur.

Fâtih'in nazârî İslâm kültürü dışında eski Yunan filozoflarının eserlerine ilgi duyduğu, bunların çevirilerini dikkatle okuduğu, hatta başka dinlerin ve Ehl-i sünnet dışı mezheplerin inançlarını öğrenmekten zevk aldığı bilinir. Bu sebeple dünyanın dört bir tarafından âlimleri ülkesine toplayan Sultan, huzurunda yapılan ilim meclislerini dikkatle takip etmiş ve hakemin hükmüne göre kazanan tarafa ikramlarda bulunmuştur. Hocazâde ile Ali et-Tusî'ye Gazzâlî'nin *Tehâfüit*'ü ve filozoflar arasındaki görüşleri muhâkeme etmelerini istemiştir. Fâtih her iki âlimden bu konuya dair eser yazmalarını istemiş, elde edilen neticeler huzurda münazara edilmiş ve hakem Molla Hüsrev (ö. 885/1480) Hocazâde lehine karar vermiştir. Hocazâde bu vesileyle kâdir-i muhtar tanrı anlayışını ilgili görüşler muvacehesinde güçlü ve sistematik biçimde incelemiştir. Hızır Bey'in onu takdir ederek idrakinin sağlamlığını teslim etmesi ve müşkil meselelerin çözümünde "Akl-ı selime müracaat ediniz" demesi önemlidir.<sup>106</sup>

105 Taşköprülüzâde, *Şakâik*, s. 212.

106 Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri (1299-1915)*, sad. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen, İstanbul: Meral Yayınları, c. 1, s. 340; Taşköprülüzâde, *Şakâik*, s. 129. Hocazâde'nin bu dö-

Fatih'in Sahn-ı Semân medreselerinde kelâm ilmine önem verdiği, *Mevâkıf* ve *Hâşiye-i Tecrîd* gibi şerh ve hâşiye yazıcılığını besleyen ve Osmanlı nazarî geleneği üzerinde etkili olan eserlerin okutulmasını emrettiği de bilinmektedir.<sup>107</sup> Onun dönemin kelâmî tartışmalarına ve eserlerine etkisini göstermesi bakımından Cürcânî'nin *Şerhü Hikmetü'l-ayn* adlı eserindeki bir ifadeden hareketle cihet meselesine ilgi duyması ve dönemin âlimlerini bu hususta eser yazmaya yöneltmesi örnek gösterilebilir. Sultan kelâmî evren anlayışıyla bağlantılı olan aşağı doğru yönün ve bununla bağlantılı olan merkezi temsil eden noktanın tabii mi yoksa zihni mi olduğunu ulemanın incelemesini istemiştir. Bunun üzerine Hocazâde, Sinan Paşa, Efdalzâde, Fenârîzâde Ali Çelebi (ö. 903/1497), Hatibzâde, Muslihuddîn el-Kastallânî (ö. 923/1517), Hasan Çelebi gibi ileri gelen bilgilerin de bulunduğu on beş Osmanlı âlimi sorunu ele alan birer risale kaleme alırlar. Daha sonra Ali Kuşçu'nun (ö. 879/1474) öğrencisi Ebû İshak en-Neyrîzî (ö. 884/1479), Hocazâde başta olmak üzere diğer âlimlerin yanıtlarını, *Takrîru'l-hakk fi'l-merkez* adlı bir kitapta incelemiş ve kendi yaklaşımını belirtmiştir.<sup>108</sup> Kaynaklar sultanın huzurunda Cürcânî'den üstün olduğunu iddia eden Molla Zeyrek'i (ö. 903/1497) Hocazâde ile Seyyid Şerîf'in "burhân-ı tevhîd" konusundaki görüşlerine dair yedi gün sürecek bir münazarada tartıştığı da bahsedilir.<sup>109</sup> Fatih, Sadrüşşerîa'nın *et-Tavzîh* adlı eserinde yer alan dört mukaddimenin Sadrüşşerîa ile Teftâzânî'nin yazdıklarından hareketle tartışılmasını da sağlamıştır. Bu konuda içlerinde Hatibzâde, Molla Lütî ve Kestelî gibi isimlerin bulunduğu âlimlere birer risale yazmalarını emreden Fatih, sonra bu yazılar üzerinden irade hürriyetinin Eş'arî ve Mâtürîdî perspektifler üzerinden tartışılmasını sağlamıştır. Bu doğrultuda pek çok risale ve bunların şerhlerini ihtiva eden literatür oluşmuştur.<sup>110</sup>

nemdeki şöhretini ifade için şu bilgi yeterlidir: Ali Kuşçu Fatih ile karşılaştığında Sultan ona sordu: "Hocazadeyi nasıl buldunuz?" Şu cevabı verdi: "Acem ve Rum diyarında emsalsiz biri" Sultan ekledi: "Arap diyarında da emsali yoktur." Bkz. Taşköprülüzade, *a.g.e.*, s. 155. Sultan bu sebeptendir ki bir alimin haddini aşır gurura kapıldığını gördüğünde ona Hocazade ile münazara yapmasını emrederdi. Bkz. Taşköprülüzâde, *a.g.e.*, s. 168.

107 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, s. 25-26.

108 İhsan Fazlıoğlu, "Evrenin Bir Merkezi Var mıdır? Hocazadenin Onto-Geometrik Bir Araştırması", *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu (22-24 Ekim 2010 Bursa) –Bildiriler–*, Tevfik Yücedoğru v.dğr. (eds.), Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2011, s. 271-303. O dönemde yazılan cihet risalelerin çoğunu ihtiva eden bir mecmua için bkz. Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 2350.

109 Taşköprülüzâde, *Şekâik*, s. 126; Mecdî Muhammed Efendi, *Hadâiku'ş-Şekâik*, nşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989, c. 1, s. 142-143. Molla Abdülkadir de Sultan Fatih'in huzurunda kendisiyle övünmüş, Teftâzânî ve Cürcânî yaşasalar di semerini taşıyacıklarını söylemiştir. Bundan rahatsız olan Fatih ona da Hocazade ile münazarada bulunmayı emretmiştir. Taşköprülüzâde, *Şekâik*, s. 168.

110 Bkz. Köksal, "İslam Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlaklığı Meselesi, Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 28 (2012) s. 6-7.

Fatih diğer dinlerin temsilcileriyle de sık sık toplantılar ve münazaralar tertip ettirmiş ve onların akidevi meselelere dair yayın faaliyetlerini desteklemiştir. Grek ve Batı düşüncesine olan ilgi XV. yüzyıl Bizans hümanistleri arasında sempati meydana getirmiş, Osmanlı düşünürleri ile Doğu ve Batı gelenekleri arasında kelâm ve felsefe alanlarını da içine alan çok yönlü bir etkileşim meydana gelmiştir. Bu ilişkiler Osmanlı kelâmcılarını diğer dinleri daha çok öğrenmeye ve eserlerinde onların kaynaklarına atıf yapmaya götürmüştür. Fatih, dönemin patriği Gennadios Scholarios ile Hristiyanlık hakkında tartışmış, ondan Hristiyan akidesi hakkında açıklayıcı bir kitap yazmasını rica etmiş ve bunun üzerine *İmanın İkrarı* adlı meşhur eser ortaya çıkmıştır. Fatih Patrik III. Maksim'den sonraları Arapçaya tercüme edilen ve Sultan tarafından okunan *Akîde* metnini şerh etmesini de istemiştir. Bu dönemde İslâm ve Hristiyanlığı uzlaştırarak bir çeşit "Osmanlı Hristiyanlığı" yaratma arzusunda olan Trabzonlu George'un Sultan'a *Hristiyanlık İnancının Doğruluğu* başlıklı bir kitap hazırlaması ve kitabın Kur'ân'ın ilkeleriyle karşılaştırılmasını önermesi de ilginçtir.<sup>111</sup> Böylece Fatih zamanında Sicilya ve İstanbul arasında bilimsel bir irtibat oluşturulmuş ve Bizans ortak kültür havzasının bir parçası hâline getirilmiştir.

E. İslâm medeniyetinin bir devamı olan Osmanlı'nın Selçuklu'dan tevârüs ettiği önemli bir birikim, medrese tarafından temsil edilen eğitim faaliyetidir. Yükseliş devrinde medreseler Osmanlı coğrafyasının en ücra kent ve kasabalarına kadar şaşırtıcı bir hızla inşa edildi. Medreseler Anadolu'da yoğunlaşsa da bu inşa faaliyeti, Balkanlar, Ortadoğu ve Kuzey Afrika'ya da sıçramış, Selçuklu-Osmanlı çizgisindeki Oğuz-Türkmen boylarının bir millet hâline gelmesine önemli katkıda bulunmuştur.<sup>112</sup>

Medreseler yatay planda İslâm coğrafyasında ortak bir dil ve akıl meydana getirirken dikey planda ise mevcut hâsılanın nesilden nesile aktarımını sağlamıştır. Bu sayede özellikle XIII. yüzyıldan sonra İslâm dünyasında bilgiyle uğraşan ulema kesimi ile eğitilmiş tahsilli insanlar arasındaki farklılık giderilerek bir bilgi toplumu meydana getirildi. Bilginin ders kitaplarına girerek kamusal hâle gelmesi halkta karşılık bulmasını ve toplumsallaşarak kalıcı hâle gelmesini de sağlamıştır. Zira bilgi, toplumun ve okuyan kesimin anlam ve değer dünyasıyla ilişkiye girmediğçe uzun süre meşruiyetini koruyamaz. Bu sebeple medrese müfredatı ve burada okutulan kitaplar büyük oranda örgün eğitim içinde yaygın kullanılan ve nesiller arası aktarılan eserlerdir. Medresede verilen kelâm eğitiminin çerçevesi ve niteliği üzerinde durmak sadece bu eğitimin keyfiyetine dair

111 M. Said Özervarlı, "Osmanlı Döneminde Kelâm İlmi: Muhteva ve Yönelişler", *Osmanlı'da İlm-i Kelâm, Âtimler, Eserler, Meseleler*, Osman Demir vdğr. (eds.), İstanbul: İSAR Yayınları, 2016, s. 7-8.

112 Mefail Hızlı, "Anadoludaki Osmanlı Medreseleri; Bir İcmal", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 2, sy. 4/2004, s. 371-409.

bilgi vermekten öte Osmanlı toplumunun zihniyetini kavramak bakımından da önemlidir. Şüphesiz akaid ve kelâm ilmi hem ferdin hem de toplumların ideolojilerinin oluşumunda büyük pay sahibidir. Zira itikadî çerçeve bireyin olduğu kadar toplumun da şekillenmesini sağlar. Bu doğrultuda Osmanlı'nın din anlayışını ve itikadî yapısını tespit etmek için medrese müfredatına ve burada okutulan kitaplara da bakmak gerekir.

Osmanlı medreselerinde kelâm eğitimi dönemlere göre değişkenlik gösterir, her dönemde aynı ehemmiyetin gösterildiği ve aynı metinlerin okutulduğu söylenemez. Tarihî süreç içinde ortaya çıkan bu farklılığı ve nedenlerini incelemek başlı başına bir araştırma konusudur.<sup>113</sup> Osmanlı'da kelâm eğitiminde bilginin ve muhatapların katmanlı yapısı dikkate alınarak icmalden tafsile ve kolaydan zora giden başlıca üç düzey gözetilmekte; özet metinler iktisâr, orta metinler iktisâd, hacimli metinler ise istiksâ seviyesinde okutulmaktadır. İktisâr düzeyinde delil zikredilmeden sadece mesâil verilir, iktisâd seviyesinde mesâile dair deliller tedkîk edilir, istiksâdda ise mesâilin lehinde ve aleyhinde olan deliller ve itirazlar ortaya konularak meseleler tahkik edilir. İktisâr düzeyinde giriş ve sonraki konulara hazırlayıcı mâhiyette ve daha çok akaid yönü ağır basan itikadî eserler; iktisâd düzeyinde meseleyi derinleştiren ancak çok tafsilata girmeyen, talebenin bilimsel zevkini geliştiren orta seviye eserler; istiksâda ise mezhebî farklılıkları, tafsilatlı konuları ve ince meseleleri ortaya koyan ve felsefî yönü ağır basan ileri düzey eserler okutulur. Ayrıca her bir mertebe; aşağı (ednâ), orta (evsat) ve üst (a'lâ) şeklinde üç mertebeye ayrılır ve böylece her ilim dokuz seviyede okutulur. Ancak ilimler okutulurken zikri geçen dokuz mertebenin bazen tümüne bazen de sadece bir bölümüne riayet edilir.<sup>114</sup> *Kevâkib-i Seb'a*'da yer alan verilerden hareketle medreselerde kelâm öğretimi için okutulan eserlerin çoğunluğunun Eş'arî geleneğe ait olduğu görülür: İktisâr mertebesinde Nesefî'nin *Akâ'id*'i, iktisâdın alt basamağında Teftâzânî'nin *Şerhü'l-Akâ'id*'i ile Hayâlî'nin buna yazdığı *Hâşiye*'si, orta basamakta Devvânî'nin *İsbât-ı Vâcib*'i ile İcî'nin *Akâ'id*'i üzerine Devvânî'nin yazdığı *Şerhü'l-Akâ'id-i'l-Adudiyye (Akâ'id-i Celâlî)* adlı şerh ve onun *Ta'likâtı*, üst basamakta İcî'nin *el-Mevâkıfı* ya da Teftâzânî'nin *Şerhü'l-Makâsıd*ı, istiksâda ise Seyyid Şerîf'in *Şerhü'l-Mevâkıfı* okutulur. Yetmiş cüzden ibaret olan bu eseri ağır ağır okumaya ömrün tahammülü olmadığından 'sürgünce' okunur. Bu eserler kelâm eseri olsalar da alet ilimlerinin cümlesini, hikmet, heyet, hendese ve hesabı da ihtiva ederler.<sup>115</sup>

113 Osmanlı medrese müfredatına dair kapsamlı bir araştırma için bkz. Cevad İzgi, *a.g.e.*, c. 1-2. Osmanlı'da kelâm eğitimi hakkında detaylı inceleme için bkz. Osman Demirci, "Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi: İznik, Bursa, Edirne, İstanbul", Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2012.

114 XVIII. Asrın Ortalarına Kadar Türkiye'de İlim ve İlimiyeye Dâir Bir Eser: *Kevâkib-i seb'a Risâlesi*, haz. Nasuhi Ünal Karaarslan, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015, s. 69-70.

115 Karaarslan, *a.g.e.*, s. 76-77.

Osmanlı medreseleri kelâm eğitiminde öne çıkan eserler Teftâzânî'nin *Şerhü'l-Akâ'id*, Beyzâvî'nin *Tavâli'u'l-envâr*'ına Mahmûd el-İsfahânî (ö. 749/1349) tarafından yazılan *Metâli'u'l-enzâr*, Adudüddin el-İcî'nin *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelâm*'ına Seyyid Şerîf'in yazdığı *Şerhü'l-Mevâkıf*, İcî'nin *el-Akâ'idü'l-Adudiyye*'sine Cürcânî ile Devvânî'nin yazdığı şerhler, Teftâzânî'nin *el-Makâsıd* adlı eserine yazdığı *Şerhü'l-Makâsıd* olarak sıralanabilir. Hayâlî'nin *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*'si, Kesteli Muslihuddin Mustafa Efendi'nin *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid li't-Teftâzânî*'si, Muhyiddin Karabâğî'nin *Hâşiye alâ Şerhi İsbâtî'l-vâcib li'd-Devvânî*'si, Bihiştî Ramazan Efendi'nin Hayâlî'nin hâşiyesine yazdığı *Hâşiyetü'l-Hâşiye alâ Şerhi'l-Akaid li'l-Allâme et-Teftâzânî*'si, Hocazâde'nin *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, Hüsâmzâde Mustafa Efendi'nin *Hâşiye alâ Şerhi'l-Makâsıd*'i, Fenârî Hasan Çelebi'nin *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf* ve İsmail Gelenbevi'nin *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiyye li-Celâleddîn ed-Devvânî* adlı eserleri de meşhur hâşiyelerdir. Bunun gibi *Tavâli'u'l-envâr*'ın İsfahânî şerhine yazılan pek çok hâşiye medrese müfredatında yer bulsa da en makbulü Seyyid Şerîf'in hâşiyesi olarak görülmüştür.<sup>116</sup>

Osmanlı medreselerinin isimlerinin Kanûnî sonrasında payelerin yeniden düzenlendiği döneme kadar Cürcânî'nin eserlerine göre düzenlenmesi dikkat çekicidir. En alt payede olan "Hâşiye-i Tecrîd" medresesi Cürcânî'nin bir eserinin ismi olduğu gibi onun bir üstü olan "Otuzlu Medreseler" de yine Cürcânî'nin *Şerhü'l-Miftâh* adlı eserine nisbetle "Miftah Medreseleri" olarak isimlendirilir. XVII. yüzyıl sonrasında kelâm alanında medreselerde en fazla ilgi Teftâzânî'nin *Şerhü'l-Akâid*'ine olsa da onun gerek bu eseri gerekse *Şerhü'l-Makâsıd*'i, *Şerhü'l-Mevâkıf* seviyesinde görülmemiştir. Mısır'da İbn Mübarekşâh'ın huzurunda Molla Fenârî ile ders arkadaşı olan Cürcânî'nin Osmanlı medreselerindeki etkisi talebeleri yoluyla da olmuştur. Cürcânî, Kadızâde Rûmî, Seyyid Ali el-Acemî (ö. 860/1455), Fahrüddin el-Acemî (ö. 865/1460), Fethullah eş-Şirvânî gibi Osmanlı ilmî zihniyetinin ve medrese öğretiminin şekillenmesinde emeği olan âlimlere hocalık yapmıştır.<sup>117</sup>

Taşköprülüzâde'nin *eş-Şekâik*'in sonunda yer alan otobiyografisinde medresede bizzat okuduğu ve okuttuğu derslerden bahsetmesi XVI. yy.da medrese kelâm müfredatı hakkında bilgi vermektedir. Kırklı medreselerden Amasya Hüseyniyye Medresesi'nde müderris olan babasından Teftâzânî'nin *Şerhü'l-Akâid*'ini Molla Hayâlî'nin hâşiyesi ile birlikte okuyan Taşköprülüzâde, ayrıca Mevlânâzâde'nin *Hidâyetü'l-hikme* adlı eserini Hocâzade hâşiyesiyle, İsfahânî'nin *Şerhü't-Tavâli*'ni de Seyyid Şerîf Cürcânî'nin bu esere yazdığı hâşiye ile birlikte okumuştur. Ardından babasının "Ben babalık görevimi yerine getirdim gerisi sana ait" demesi üzerine dayısı Abdülaziz b. Seyyid Yusuf b. Hüseyin el-Hüseyinî

116 Demirci, "Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi", *TALİD*. c. 14, sy. 28, 2016.

117 İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, c. 1, s. 63-64.

(ö. 931/1525)'den Seyyid Şerîf'in *Havâşî Şerh-i Tecrîd*'ini başından 'vücûb' ve 'imkân' bahislerine kadar sağlam ve titiz bir şekilde okumuş, Molla Muhyiddin Seyyidî Muhammed el-Kocavî'den (ö. 931/1525) *Şerhü'l-Mevâkıf*'ın 'ilahiyât' konusunun başından 'nübüvvât' konusuna kadar okumuştur. Taşköprülüzâde Dimetoka Medresesi'nde iki yıl müderrislik yapmış (931-933/1524-1526) ve bu sürede *Şerhu't-Tecrîd* hâşiyesini başından 'umûr-i amme' bahsine kadar okutmuştur. Daha sonra İstanbul'da bulunan Molla İbn Hacı Hasan Medresesi'ne tayin olmuş (933-936/1527-1530) burada da *Şerhu't-Tecrîd*'i 'umûr-i amme' bahsinden 'vücûb-ımkân' bahsine kadar okutmuştur. Bunu bitirdiğinde babası İstanbul'da hakkın rahmetine kavuşmuştur. Taşköprülüzâde Ellili bir medrese olan Üsküp İshak Paşa Medresesi'nde altı yıl müderrislik yapmışsa da (936-942/1530-1536) burada daha çok fıkıh ve dil ilimlerine ait eserler okutmuştur. 942 yılında İstanbul'da bulunan Ellili medreselerden Kalenderhane Medresesi'ne tayin olan Taşköprülüzâde burada *Şerhü'l-Mevâkıf*'ı 'vücûb-ımkân' bahsinden 'araz' bahsine kadar okutmuştur. 944/1547 tarihinde tayin edildiği Ellili medreselerden olan Koca Mustafa Paşa Medresesi'nde ise *Şerhü'l-Mevâkıf*'ın "ilahiyat" kısmının başından bazı bölümlerini okutmaya devam etmiştir.<sup>118</sup>

F. Osmanlı dönemi kelâm faaliyetini belirgin eğilimler etrafında çeşitli dönemlere ayırmak da gerekmektedir. Eldeki veriler bu tür bir çalışma için yeterli değilse de mevcut hâsılayı temel kriterler etrafında istihdam ederek belirli bölümlere ulaşmak mümkündür. Selçuklu'dan Osmanlı'ya geçiş dönemi büyük oranda Râzî mektebinin etkisinde şekillenmiş, burada ilm-i tahkîk yöntem olarak benimsenmiştir. Bu dönem telifleri daha çok başta kelâm ve felsefe olmak üzere nazarî disiplinlerde bir terkihi oluşturmaya çalışan ve Osmanlı kimliğinin oluşumunda etkili olan eserler olarak görülebilir. Bu dönemde sultanların bilimsel faaliyetlere olan etkisi sonrakine kıyasla daha sınırlıdır. Fatih'in entelektüel ilgisi ve muhâkemât projesiyle birlikte bu etki güçlenirken, İstanbul merkezli bilimsel hareketlilik kelâma da yansımıştır. Osmanlı âlimleri kelâmcıların ve felsefecilerin fikirlerini uzun yıllar tartışmayı ve bu yönde oluşan bilimsel mirası taşımaya sürdürdüler. Siyaseten duraklama dönemi olarak bilinen XVIII. yy.da bile dinî ve felsefî ilimlerin pek çoğunda yetkin önemli isimlerin varlığı dikkati çekmektedir: Beyâzîzâde (ö. 1098/1687), Kara Halil Tirevî (ö. 1123/1711), Abdülkadir Ârif (ö. 1125/1713), Esad Yanyevî (ö. 1143/1730), Abdülganî en-Nâblusî, Saçaklızâde, Mehmed Akkirmânî, Ebû Saîd el-Hâdimî (ö. 1176/1762) ve İsmail Gelenbevî gibi önemli âlimler bu yüzyılda yaşadılar.

Bu doğrultuda daha bâriz biçimde ortaya çıkan ve içinde pek çok yeni fikri barındıran dönem Yeni İlm-i Kelâm'dır. Bu dönemin başlangıcı olan XIX. yüzyıl sonları Osmanlılar'daki modernleşme ve Batılılaşma hareketinin zirveye ulaştığı, pozitivist bilimin rağbet gördüğü bir dönemdir. Bu tarihlerde Osmanlı

118 Taşköprülüzâde, *Şakâik*, s. 377-380; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinde İlimiye Teşkilatı*, s. 41-43.

aydınlarının entelektüel arayışlarının bir neticesi olarak İslamî ilimlerin metot ve muhtevası üzerinde durulmaya başlanmıştır. Bu konuda yapılan tartışmalar kelâma tesir etmiş ve bu ilmin yöntemine dair bazı teklifler ve projeler ileri sürülmüştür. Abdüllatif Harpûti ve İsmail Hakkı İzmirli tarafından savunulan Yeni İlm-i Kelâm hareketi bu ilmin geleneksel yapısını bozmadan onu güncelleştirme gibi bir iyi bir niyeti taşısa da, Batı düşüncesi ve modern bilime tam bir güven ve teslimiyet yanılığına düşmüştür. Yenilik olarak ortaya konulan husus ise daha çok kelâmın modern bilim ve felsefenin verilerini kullanması veya yeni mantık ve metodolojiden yararlanmasıdır.<sup>119</sup> Nitekim Harpûti özellikle yeniçağ felsefesinin iddialarına cevap vermek adına felsefî düşünceyi algılamak ve bu konuları tartışacak seviyede bilgi donanımına sahip olmak gerektiğini belirtir.<sup>120</sup> Kelâmı çağın talepleri doğrultusunda güncellemeyi hedefleyen bu hareket dönemin sosyal ve siyasî koşullarının da etkisiyle akamete uğramak zorunda kalmıştır.

Bu dönem eserlerinde klasik problemler bir yandan sürdürülürken yeni bazı meseleler ve çalışma alanları da kelâma dâhil edildi. Meselâ materyalist akımları reddetme gayesiyle ve yeni yöntem doğrultusunda isbât-ı vâcib yapan eserlerde artış görüldü.<sup>121</sup> Müellifler klasik kelâmın mesâilini Batı'daki gelişmeleri de dikkate alarak da yorumladılar. Ali Sedad (1857-1900) *Kavâidü't-tahavvülât fi harekâti'z-zerrât*<sup>122</sup> risalesinde kelâm atomculuğunu güncel epistemoloji ile uyumlu hâle getirmeye çalışırken kardeşi Fatma Aliye (1862-1936) *Tedkik-i ecsâm* adlı eserinde cisim tanımları üzerinden bir yandan klasik kelâm-felsefe literatürünü serimlemiş diğer yandan da dönemin ruhçu ve maddeci akımlarını eleştirmiştir.<sup>123</sup> Kelâm ilmi din-bilim ilişkisi, kötülük problemi ve kadın gibi yeni tartışma alanları kazanırken isbât-ı vâcib, nübüvvet ve mucize konuları yeni bakış açısıyla yorumlanmıştır.<sup>124</sup>

119 Özzerarlı, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin'in 'İctimâî İlm-i Kelâmı'", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 3, 1999, s. 157-170.

120 Abdüllatif Harpûti, *Kelâm Tarihi*, sad. Muammer Esen, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, s. 131-136.

121 Bu dönemde Ludwig Buchner'in *Madde ve Kuvvet* adıyla Türkçeye çevrilen ve vülger materyalizmi savunan eserine reddiye mâhiyetinde eserler kaleme alınmıştır. Bkz. İsmail Ferid, *İbtâl-i Mezheb-i Mâddiyyûn*, İzmir: Ahmed Celadet ve Şürekâsı Matbaası, 1312/1895; İsmail Fenni Ertuğrul, *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, İstanbul: Orhaniye Matbaası 1928. İsmail Hakkı İzmirli ile M. Şerafeddin ise maddeciliğin tarihini geniş biçimde incelemekte ve maddeci filozofların ruh nazariyelerini eleştirmektedir. Bkz. İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Ülä*, İstanbul: Hukuk Matbaası, 1339; M. Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i ülä: İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri*, İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1341.

122 İstanbul Matbaa-i Osmaniye 1300 tarihli olan eser için bkz. Süleymaniye Ktp. İzmirli İ. Hakkı, nr. 1946; Millet Ktp. Ali Emiri, nr. 400.

123 Ahmet Süruri, "Babasının Kızı: Fatma Aliye Hanım ve *Tedkik-i Ecsâm* Adlı Eseri", *Kutadgu Bilig Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi*, sy. 10, Ekim 2016, s. 137-194.

124 Bu dönem alimlerinin teodiseye bakışı hakkında bkz. Sümeyye Şat, "Osmanlı Türkiyesi Yeni İlmi Kelâmcılarına Göre Kötülük Problemi ve Teodise", Yüksek Lisans tezi, Atatürk Üniversitesi 2012. Ayrıca bkz. Said Özzerarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul: İSAM Yayınları, 1998.

Bu dönemde yazılan eserler yanında özellikle dergi yazıları da kelâm ilminin gelişimi bakımından önemlidir. Dönemin önemli isimleri olan Mustafa Sabri Efendi, Ahmed Hamdi Aksekili, Manastırlı İsmail Hakkı, Sırrı Girâdî, Şehbenderzâde, Mehmed Akif, Ömer Nasuhi Bilmen, Arapkirli Hüseyin Avni, Mehmed Şerafeddin Yaltkaya, Abdüllatif Harpûtî, *Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, *Beyânü'l-Hak*, *Sırât-ı Müstakîm/Sebîlü'r-Reşâd* gibi dergilerde kelâm tarihi ve güncel meselelere dair pek çok yazı kaleme aldılar. Bu bilgiler üzerinden dönemin itikadî problemlerini, tartışma alanlarını ve güncel kelâm zihniyetini tespit etmek mümkündür.<sup>125</sup> Bu dönemde Abduh, Efgânî ve Reşid Rıza gibi Mısır'da yaşayan müelliflerin yazdıkları eserler de Osmanlı muhitinde ciddi etkiler meydana getirmiştir.

Bu dönemde Osmanlı kelâmını müstakil bir makalede inceleyen ilk isim olan Mehmed Şerafeddin'in çalışmasından özellikle bahsetmek gerekir.<sup>126</sup> Felsefî kelâm öncesine referansla ve güncel meydan okumaları dikkate alarak yenileşme fikrini savunan bir ortamda Osmanlı kelâmcılarına dair böylesine dokümanter bir çalışmanın yapılması ilgi çekicidir. Kelâmcıları “Osmanlılar'dan Evvel” ve “Osmanlılar Devrinde” diye ikiye ayıran yazı daha ziyade bazı kelâmcıların kısa biyografilerine bazısının da sadece isimlerine yer vermiştir. Yaltkaya Osmanlı devri kelâmcılarını ise “metin ve şerhçiler” ile “hâşiye ve talikatçılar” diye ikiye ayırır. Ona göre metin birinci derecede, şerh ikinci derecede, hâşiye üçüncü derecede, talikat ise dördüncü derecede önemli metinlerdir. İlk grupta; *Kasîde-i Nûniyye* yazarı Hızır Bey, *Müsâyere* yazarı İbnü'l-Hümâm, *Tecrîdü'd-Tecrîd* yazarı İbn Kemâl, *Meâlim* yazarı Taşköprülüzâde ve *Menâhicü'l-usûlî'd-dîniyye ilâ mevâkifi'l-makâsıdî'd-dîniyye* yazarı Abdülbaki Arif Efendi'yi<sup>127</sup> (ö. 1215/1810) kısaca tanıtır ve en nihayetinde Hayreddin Hızır Efendi (ö. 948/1541) ile Süleyman Feyzi Paşa'nın kelâma dair eserleri olduğunu kaydeder.<sup>128</sup> Şârihler içinde Hayâlî, Ali Kuşçu, Ekmelüddin Bâbertî, Kasım bin Kutlubuğa ile *Emâlî*'ye şerh yazan Niksarlı Mehmed Şemseddin, Buharalı Şeyh Halil, Antakyalı Mehmed b. Ahmed, Mütercim Âsım Efendi, Sadettin Efendi, *Nûniyye*'ye Arapça ve Türkçe

125 Bu konudaki bir çalışma için bkz. Abdullah Duman, “Sebilürreşad Dergisi Bağlamında Osmanlı'nın Son Dönemindeki Kelâmî Tartışmalar”, Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi 2007.

126 M. Şerafeddin Yaltkaya, “Türk Kelâmcıları- 2: Osmanlılar Devrinde”, *DİFM*, c. 5, sy. 23 (İstanbul 1932), s. 10-19.

127 Yaltkaya IV. Sultan Mehmet zamanında sadrazam olan Mustafa Paşa'nın emriyle yazıldığını belirttiği bu eserin ilk Türkçe yazılan kelâm eseri olduğunu da kaydeder ve eserin ele aldığı konuları sıralar. Bkz. a.g.m., s. 14. Eser hakkında yapılan bir çalışma için bkz. Ethem Karaçoban, “Abdülbaki Arif Efendi ve Kelâmî Görüşleri”, Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi 1996.

128 Hayreddin Hızır Efendi el-Atûfî (ö. 876/1472 [?]) II. Bayezid zamanında yaşayan ve daha çok tefsir ve hadis alanlarında eserler veren bir müelliftir. Bununla birlikte kataloglarda ona *Risâle fî Necâti'l-ukûbat* adında bir risale nisbet edilmektedir. Bkz. Amasya İl Halk Kütüphanesi 1871/6.



şerh yazarlar içinde; Büyük Hafız Efendi (ö. 1161/1748), Kazabatlı Ahmet Efendi (ö. 1163/1750), Dâvûd-i Karsî, Kilisli Osman Efendi<sup>129</sup> (ö. 1168/1754), Mustafa Behçet Efendi (ö. 1168/1754), Fâiz Halil Efendi'nin<sup>130</sup> (ö. 1134/1721) isimlerini zikretmektedir. Yaltkaya hâşiye ve talikatçılar arasında ise Seyyid Şerif'in *Tecrid Hâşiyesi'ne* hâşiye yazan; Hüsameddin et-Tokâdî (ö. 860/1456), Molla Hasan es-Samsûnî (ö. 919/1514), Hatipzâde, Molla Ahaveyn (ö. 904/1499), Dimetokalı Şücaaddin İlyas (ö. 912/1507), Hüsameddin Hüseyin Efendi (ö. 926/1520), Vefâî Mehmed b. Mahmud (ö. 940/1534), Kınalızâde (ö. 979/1572), Hafız Berdâî (ö. 957/1551), Şah Mehmed (ö. 978/1571), Hızır b. Abdülkerim'in (ö. 999/1591) isimlerini sayar. *Şerhü'l-Mevâkıf*'in muhaşşileri içinde ise Hasan Çelebi, Alaaddin Ali Tüsî, Hocasâde, Sinan Paşa, Hasan b. Abdüssamed es-Samsûnî (ö. 891/1496), Salih b. Celal (ö. 973/1566), Emirzâde Abdurrahman (ö. 982/1575) ve Molla Lütfi'nin adlarına yer verir. *Şerhül-Akâid* üzerine yazılan hâşiyeler ise Kırmırlı Seyyid Ahmed b. Abdullah (ö. 901/1496) ile Hayâlî'nindir. Hâyâlî hâşiyesi üzerine de Dimetokalı İlyas Efendi (929/1522), Ramazan Efendi (ö. 979/1571), Karamanlı İsmail Efendi (920/1514) hâşiyeler yazmıştır. Bu zatların ekserisinin de *Şerhü'l-Makâsîd* ve *Şerhü'l-Metâli'* üzerine hâşiyeleri vardır. Muhaşşiler içinde Gelenbevî İsmail Efendi'yi de saymakta Abdüllatif Harpûtî ile İsmail Hakkı Manastırlı'nın kelâm eserleri olduğunu kaydetmektedir. Görüldüğü üzere mevcudun sınırlı bir tasvirinden ibaret olan bu doküman, metin kısmında sadece dört esere, şerh, hâşiye ve talik kısmında ise *Tecrid* ve *Mevâkıf* ile *Nuniyye*, *Emâlî* ve *Neseî Akâidi* geleneklerine işaret etmekle yetinse de aralarında isimleri duyulmayan kişilerin de yer aldığı pek çok kişiyi de zikretmesi bakımından önemlidir.

### Sonuç Yerine

Eldeki veriler nispetinde tasvir etmeye ve belli hususiyetlerine temas etmeye çalıştığımız Osmanlı kelâmı henüz belirgin kanaatlere varmak bakımından emekleme aşamasında sayılır. Uzun bir süre kültür ve medeniyetle yani düşünceyle olan ilişkisi göz ardı edilen bu şümüllü yapının anlaşılmasına yönelik güncel ilgi ve çalışmalar ümit verici olsa da bu alanın kısa sürede kuşatılması kolay görünmemektedir. Kütüphane katalog fişlerindeki okuma hatalarından kaynaklanan fahiş yanlışları düzeltmekle işe başlanması gerektiğini söylemek işin neresinde olduğunu göstermek bakımından yeterli olacaktır. Diğer yandan Osmanlı düşüncesine olan ilgi niceliksel olarak artmış, bu doğrultuda yapılan bilimsel toplantılar, tez, kitap, ansiklopedi maddesi, makale, derleme

129 Yaltkaya bu zâatın yaptığı *Nuniyye* şerhini Şerifpaşazade Mehmet Esat Efendinin Türkçeye çevirdiğini haber verir. Bkz. Yaltkaya, a.g.m., s. 18.

130 Bu zât eserin baştan altı beytini ancak şerh edebilmiş ve bilahare arkadaşlarından bir zat bunu tamamlayarak Damat Mehmet Paşa'nın oğlu İzzet Ali Paşa'ya ithaf etmiştir. Bkz. Yaltkaya, a.g.m., s. 18.

vb. bilimsel ürünler görülür biçimde çoğalmıştır. Bu yönelimin sürekli ve sürdürülebilir olması; yapılan faaliyetlerin nitelik kazanması ve elde edilen verilerin tarihî, siyasî ve sosyokültürel arka planı dikkate alacak biçimde çok yönlü tahlil edilmesine bağlıdır.

Yazma hâlinde bulunan kaynakların ilmî usullerle neşredilmesi, içeriklerinin tartışılması ve bu hâsılayı güncel taşıyacak olan ikincil literatürün ve ara metinlerin oluşması gerekmektedir. Osmanlı'nın etkili olduğu zaman dilimi ve coğrafya dikkate alındığında bu dönem eserlerinin bilimsel bir üslup içinde takdim edilmesi sadece kelâm tarihi ile Osmanlı fikir hayatı açısından değil İslâm düşünce tarihinin aydınlatılması bakımından da elzemdır. Bu çalışmanın belli bir proje ve yöntem doğrultusunda sistemli yapılması, benzer konulara odaklanan risalelerin, literatür oluşturan eserlerin, düşüncenin sürekliliği dikkate alınarak bir arada incelenmesini gerektirir. Dönem, bölge, müellif ve eser merkezli çalışmalar sayesinde genellemelerden, teori, iddia ve varsayımlardan çok vakıayı tespit hususunda daha az yanıltıcı olma ihtimali bulunan ilmî verilere ulaşmak mümkün olacaktır.

Osmanlı siyasî yapısına bağlı olarak merkezî ve çevre havzalarda üretilen kelâmî faaliyet İslâm düşüncesinin hâsılasında oluşan bir üst kültüre karşılık gelmektedir. Bu alana mensup kişiler, eserler ve düşünceler üzerinde çalışırken tarihî ve siyasî boyutun ihmal edilmemesi, nazarî disiplinleri mezceden Osmanlı ikliminin teliflere katkısını tespit bakımından önemlidir. Zira müstakil olarak Taşköprülüzâde ya da İbn Kemâl'de bir fikri/konuyu çalışmakla bir "Osmanlı âlim tipi" olarak bu müellifleri incelemek farklıdır ve son zamanlarda yapılan tezlere bu perspektifin yansdığı görülmektedir. Osmanlı döneminde üretilen kelâmî faaliyeti ortaya koymak sadece Türkiye'deki kütüphanelerde yer alan yazmaların tetkiki ile başarılabilecek bir iş de değildir. Dönemin bilimsel haritasını çıkarma imkânı veren metinler dünyanın dört bir yanına dağılmış durumdadır. Bu sebeple XII. asırdan başlayarak dönem dönem bu eserlerin öncelikle tespiti ve listelenmesi gerekecektir. Oldukça geniş bir alanı kuşatacak ve ekip hâlinde yoğun mesaiyi gerektirecek bu faaliyet sayesinde en azından resmin bütününe görmek ve oradan parçalara inmek mümkün olacaktır. Ortaya çıkan maddî ve manevî hâsıla, hamasetten, fikrî/ideolojik yönlendirmelerden uzak, tarihsel bağlamı ve maddî kültürü dikkate alan doğru bir yöntemle çözümlenirken, Kahire, Hicaz, İran ve Mâverâünnehir gibi mücavir ilmî merkezlerin etkileri ve özellikle bir aşamadan sonra Batılı meydan okumaların tesiri de göz önünde bulundurulmalıdır. İlimin ve âlimlerin sınırının olmadığı dikkate alındığında Osmanlı kelâm düşüncesi dikey planda geçmiş mirası sürdürse de yatay planda bilimsel etkileşimde olduğu paralel havzaların ilmî birikimini ve sorunlarını sistemine entegre etmeyi başarmıştır. Bu doğrultuda devletlerarası ilişkiler ile ulemanın seyahatlerini ve ilmî bağlantılarını takip etmek bu ilişkinin boyutunu tespit etmek bakımından yerinde olacaktır. Osmanlı, İstanbul ve diğer merkezler

arasında bir fark gözetmediği için gittiği yerlerde elde ettiği malumatı tevârüs etmekte hiçbir mahzur görmemiştir.

Mevcut kabule göre kelâm tarihinin memzûc, şerh ve hâşiye ve yeni ilm-i kelâm dönemlerine karşılık gelen bu altı asırlık uzun dönemde varlık merkezli ortak sorunlara odaklanmaktan kaynaklanan sebeplerle kelâm, felsefe ve tasavvufun temsil ettiği nazârî disiplinler arasındaki fark yöntem olarak sürse de mesâil düzeyinde azalmıştır. Kelâm açısından bakıldığında ise mütekellimûn tüm geçmiş nazârî müktesebâtı ve bilimsel-felsefî birikimi mesâilin bir parçası hâline getirmeyi ve aşmayı hedeflemiştir. Bu dönemin entelektüel gücü büyük oranda Râzîci ekol tarafından temsil edilse de tahkik adında yeni bir form ve muhteva kazanan Eş'arîlik yeni terkipler de oluşturmuştur. Bu sebeple düşünce tarihinin Osmanlı'ya denk gelen kısmını anlamak kelâm eserleri yanında, teorik disiplinleri ihtiva eden bir bakış açısını ve diğer dînî ilimlerle olan kesişmeleri dikkate almayı gerektirir. Tüm bunlardan sonra Osmanlı havzasında üretilen kelâmî düşünceyi İslâm medeniyetine bağlayan ve ondan farklı kılan hususiyetler tespit edilecek ve "Osmanlı kelâmî" mefhumu biraz daha belirgin hâle gelecektir.

## Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine Akâid-Kelâm Literatürü: Kişiler, Eserler ve Gelenekler Üzerinden Bir Hâsıla

Osman DEMİR

### Özet

İslâm düşünce mirasının güçlü bir temsilcisi olan Osmanlı, tarih sahnesine çıkmasının ardından İslâm medeniyetinin taşıyıcısı hâline geldi ve elde ettiği bilimsel imkânları yeni bir terkiplerle neredeyse son asra kadar sürdürmeyi başardı. Böylece Osmanlı, siyasî ve ilmî gücü sayesinde sadece İstanbul ve Anadolu'da gerçekleşen ilmî faaliyetleri değil İslâm coğrafyasında üretilen tüm bilimsel üretimi de harekete geçirdi. Bu yazı Osmanlı ilim ve fikir hayatının önemli unsurlarından olan kelâm düşüncesini eserler, kişiler ve gelenekler üzerinden genel özellikleri ve ayırt edici vasıflarını dikkate alarak tasvir etmeyi hedeflemektedir. Bu sebeple giriş bölümünde Osmanlı kelâmının tarihsel ve teorik arka planı ortaya konmakta, devamında ise yazım tarzları ve gelenekler ile muhtevayı oluşturan nitelikler incelenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelam, kelâm tarihi, Osmanlı kelâmı, Osmanlı düşünce tarihi, şerh ve hâşiye geleneği.

## ***Akaid-Kalam* Literature from the Ottoman Empire to the Republican Turkey: An Overview of Individuals, Texts and Traditions**

Osman DEMİR

### **Abstract**

Ever since its foundation, the Ottoman Empire, as an important representative of the Islamic intellectual heritage, carried the Islamic civilization further. By transforming the scientific discourse into a new composition, the Ottomans, together with their intellectual and political power, mobilized the scholarly production not only in Istanbul and Anatolia, but also over the entire Islamic geography. This paper aims to illustrate the thought of *kalam*, one of the fundamental elements of the Ottoman scholarly tradition, by focusing on the individuals, texts and traditions. In this light, after an overview of the historical and theoretical background of the Ottoman *kalam*, the writing styles, traditions and contextual properties are examined.

**Keywords:** *Kalam*, History of *Kalam*, Ottoman *Kalam*, History of Ottoman Thought, Tradition of Commentary and Glosses.