

Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri*
Projections of Mâtürîdite-Hanafite Identity on the Ottomans

Mehmet Kalaycı**

ÖZ

Mâtürîdilik bir Osmanlı kimliğidir ve bu kimlik zannedildiği gibi son dönemle de sınırlı değildir; bütün bir Osmanlı tarihi boyunca biçimsel olarak varlığını korumuştur. Bununla birlikte Mâtürîdiliğin ilişkilendirildiği veya konumlandırıldığı bağlam zaman içerisinde farklılaşmıştır. Eklektik düşünme biçiminin hâkim olduğu ilk dönemde Mâtürîdilik, ağırlıklı olarak zahid kimliği belirgin fakihlerde kısmen de Yesevîliğin uzantısı mahiyetindeki tasavvufî eğilimlerde itikâdî bir muhtevada görünür haldedir. Mâtürîdilik, felsefî kelâmın hâkim olduğu

ABSTRACT

Mâtürîdism is an Ottoman identity and this identity was not limited, as is commonly believed, to the last period of the Empire. It maintained its formal existence throughout the Ottoman history. Nevertheless, the context in which the Mâtürîdism was located or with which it was associated changed in the course of time. In the early period when the eclectic way of thinking was dominant, Mâtürîdism as a creed was apparent mainly in the jurists whose ascetic identity was prominent and partly in the mystical currents that were essentially continuations of Yasawiyya. At this point, the Bukhara-centered Hanafî legal literature played a distinctive

* Bu makalenin şekillenme sürecinde katkılarda bulunan kıymetli meslektaşlarım Recep G. Göktaş, Muzaffer Tan ve Abdullah Demir'e bu vesileyle teşekkür ederim.

** Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.

Assistant Professor, Ankara University, Faculty of Divinity, Department of History of Islamic Sects.

Ankara/Turkey (mehkala@gmail.com).

◆ *cumhuriyet ilahiyat dergisi*'nde yayımlanan makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal içermediği özel bir yazılım kullanılarak kontrol edilir.

◆ *cumhuriyet theology journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

Sultan II. Mehmed ve sonrası süreçte nispeten edilgen konumdadır ve Eş'ariliğe karşı bir mevzi arayışındadır. II. Mehmed'le birlikte başlayan ve bilginin küresel dolaşımına entegre olma çabası ihtiva eden Razici yeni ilim paradigması Mâtürîdîliğin görünürlüğüne belli ölçüde engellemiştir. Maturidilik bu süreçte Sultan II. Mehmed tarafından bizzat himaye edilen mukaddimât-ı erbaa tartışmalarında kayda değer ölçüde karşılık bulmuştur. Felsefi-kelam çizgisi, tam meyvelerini verme aşamasındayken Safevîlerle yaşanan mücadele nedeniyle sekteye uğramıştır. Bu mücadelenin aynı zamanda Şiîlikle de bir mücadeleye dönüşmesi (ya da dönüştürülmesi) Osmanlı dinî düşüncesinde bir daralmayı beraberinde getirmiştir. Böyle bir bağlamda bir reddiye mantığı üzerinden Râfızîlik üst başlığı altında Şiîliğe ve tüm varyantlarına hücum edilmiştir. Fakat bu reddiyeci tutum Safevîlere fırlatılan bir bumerang işlevi görmüş, zamanla geri gelmiş ve Osmanlı'nın Erdebil Tekkesi'nin Şiîleşmeden önceki çizgisine yakın duran kendi sufilerini vurmuştur. Hanefî fetva literatürü bu reddiyelerde yoğun olarak kullanılmıştır. Bu ise önce Hanefî ardından da Maturidi kimliği ön plana çıkarmıştır. Osmanlı döneminde Mâtürîdîlik vurgusu ve bunu besleyen siyasî ve fikrî unsurlar tahlil edilecektir.

ANAHTAR KELİMELER: Osmanlı, Eş'arilik, Mâtürîdîlik, Kadızâdeliler, Fırka-i Nâciye, İrâde-i Cüz'îyye.

role. At the time of Mehmed II and in the following period during which the philosophical kalâm dominated the scene, the Mâtürîdism was relatively passive and was in search of a position against the Ash'arism. The new Râzian paradigm of thought that began to be felt strongly in the Ottoman lands with Mehmed II as an attempt of integration into the global circulation of knowledge prevented to a certain extent the visibility of Mâtürîdism. However, even in this period, Mâtürîdism was remarkably reflected in the *muqaddimât-i arba'a* literature which was directly sponsored by Mehmed II. The tradition of philosophical kalâm in the Ottoman scholarship, just when it was about to yield significant results, was interrupted due to the struggle against the Şafawids. Transformation of this political tension, at the same time, into a fight against Shiism also brought about a constriction in the religious thought of the Ottomans. Shiism and its all other variants were bitterly attacked under the main heading of Râfîda. Unfortunately such a refutational approach proved a boomerang and returned in time striking the Ottoman Şüfis who stood near the line of the Ardabil Shrine before its Shiitization. Hanafî *fatwâ* literature was used extensively in the refutation texts against Şafawids. This brought to the fore at first the Hanafite and then the Mâtürîdite identity. This paper attempts to analyze this changing emphasis on Mâtürîdism in the Ottoman period and the political and intellectual factors that supported and nourished it.

KEYWORDS: Ottomans, Ash'arism, Mâtürîdism, Kâdizâdelis, Naqshbandiyya, al-Firqa al-Nâjiya, al-İrâda al-Juz'îyya.

SUMMARY

It can be argued that the debates around Ash'arism and Mâtürîdism in the Ottoman period and the resulting meant more than attempts of the members of the two sides to understand each other and that Mâtürîdism, particularly from the 16th century onwards, was gradually brought fore as the identity of Ottomans. In fact, this identity was not limited, as is commonly believed, to the last period of the Empire; it maintained, in form, its existence throughout the Ottoman history. Nevertheless, the context in which the Mâtürîdism was located or with which it was associated changed in the course of time. In the early period when the eclectic way of thinking was dominant, Mâtürîdism as a creed was apparent mainly in the jurists whose ascetic identity was prominent and partly in the mystical currents that were essentially continuations of Yasawiyya. At this point, the Bukhara-centered Ḥanafî legal literature played a distinctive role.

At the time of Meḥmed II and in the following period during which the philosophical kalām dominated the scene, the Mâtürîdism was relatively passive and was in search of a position against the Ash'arism. In this period, Ottoman scholars still embraced the Mâtürîdî-Ḥanafî line in their theological views. Ḥiḍir Beg's *al-Qaṣīda al-Nūniyya*, and al-Khayālî's commentary upon it, and the commentary written by Aḥmad b. Oğuz Dānishmand al-Aḳshahrî on *al-I'timād* of Abū al-Barakāt al-Nasafî were the most noticeable Mâtürîdite texts from that time. Besides, al-Khayālî's supercommentary (*ḥāshiya*) upon the commentary of al-Taftāzānî written on *al-'Aqā'id* of Najm al-Dīn 'Umar al-Nasafî was also of central importance. However, the new Rāzian paradigm of thought that began to be felt strongly in the Ottoman lands with Meḥmed II as an attempt of integration into the global circulation of knowledge prevented to a certain extent the visibility of Mâtürîdism. But, this should not be taken to mean that Mâtürîdism lost its ground of existence.

That the Ash'arite works produced in this new paradigm were transferred to and fully integrated in the madrasa curriculum was not because they were Ash'arite texts but because they were the most original and highest achievements of the philosophical theology. These texts that aimed at combining all fields of knowledge on a single platform, despite the Ash'arism they included, constituted the peak of the Islamic thought

of the time. In the preference of these texts, the fact that the Māturīdī tradition generally stood, in course of time, distant to the philosophy and chose to continue the kalām in the classical line also played a role. Māturīdī theologians Muḥammad b. Ashraf al-Samarqandī, partly, but Şadr al-Sharī'a al-Maḥbūbī, to a greater extent, were notable exceptions to this general Māturīdī tendency. These figures were theologically Māturīdite, but their framework of producing discourse was the combination of philosophy and kalām as with their Ash'arī counterparts. Therefore, Şadr al-Sharī'a's criticism of Fakhr al-Dīn al-Rāzī, and through him, of against the Ash'arism in the context of *muqaddimāt arba'a* was wholeheartedly supported by the Ottoman ulama. Even it was Meḥmed II who sponsored the debates regarding *muqaddimāt arba'a*. The works written by such scholars as Muşliḥ al-Dīn al-Kastallī, al-Şamşūnī, 'Alā' al-Dīn al-'Arabī, Mollā 'Arab al-Anṭākī, Khaṭībzāde, Sa'dī Chalabī during his and his son Bāyazid II's reigns were the supercommentaries written upon the related chapter of *al-Talwīḥ*, al-Taftāzānī's commentary on Şadr al-Sharī'a's *al-Tawḍīḥ* where the former responded to the criticism of the latter from an Ash'arī point of view. The Ottoman ulama, in their works were forced to choose between the two scholars and they mostly supported Şadr al-Sharī'a and Māturīdism.

The tradition of philosophical kalām in the Ottoman scholarship, just when it was about to yield significant results, was interrupted due to the struggle against the Şafawids. Transformation of this political tension, at the same time, into a fight against Shiism also brought about a constriction in the religious thought of the Ottomans. The reflex of identifying oneself through 'the other' made, to a certain extent, the theological and philosophical debates regarding faith meaningless, and gradually gave the Ottoman Sunnism a doctrinal and political tone. In such a context, the Ottomans' paradigm of producing thought in line with the philosophical kalām began to lose its function, and, the focus of scholarship shifted; Shiism with its all variants were began to be bitterly attacked under the main heading of Rāfiḍa. When the refutation texts composed from the reign of Bāyazid II onward to criticize the Şafawids are chronologically analyzed, it is seen that the contents of the texts evolved from criticism of Rāfiḍa to criticism of Sūfism. Ḥanafī *fatwā* literature was used extensively in these refutations. So the *fatwās* issued against Rāfiḍa and Şūfīs in *malāmatī* line in earlier centuries in different contexts for different reasons

were employed to criticize the new opponents. This caused two important results: First, such an approach proved a boomerang and returned in time striking the Ottoman Şūfīs who stood near the line of the Ardabil Shrine before its Shiitization. Ḥalwatīs, Bayrāmīs, Gulshanīs, Baktāshīs and Mawlawīs were the sufi groups influenced by this situation in varying degrees. Second, Sunnism was exposed to the narrowization and centered around the *fiqh*, particularly Ḥanafī *fiqh*, in the context of Kāḏizādelīs who were the main adversaries of above mentioned groups. The culture of catechism (*'ilm-i ḥāl*) that came to the fore through the efforts of Kāḏizādelīs was a crystallization and was mainly fuelled from this tension. Such a crystallization led the Şūfīs, the opponents of Kāḏizādelīs, to a higher level of discourse deemphasizing the Ḥanafī aspect: They underscored the discourse of Ahl al-Sunna and four *madhhabs*, and mostly turned towards the Shāfi'ī and Ash'arī traditions to look for support for their views.

This process during which the emphasis of sharī'a and tradition began to come to the fore once again paved the way for the *zuhd* and *fiqh*-centered religious thought that was maintained from the time of the Seljuks in Anatolia and was influential until Mehmed II' reign. Therefore in the Ottomans, particularly starting with the reign of Suleymān I, an intensive emphasis on Abū Ḥanīfa was witnessed. Abū Ḥanīfa was at the very center of the debates revolving around *zuhd* and *fiqh* which came about in the same period and in which the sharī'a sensitivity was a determining factor. Al-Mâtürîdî, whose name was overshadowed for a long time by the name of Abū Ḥanīfa, but who became prominent in the tradition with Abū al-Mu'īn al-Nasafī, had to transfer his gains for a period of time to Abū Ḥanīfa. Emphasis on Abū Ḥanīfa looks like a rope that when pulled, all the tradition comes with it. When the topics began to be discussed in a manner that would also include the theological context, the contribution of the works ascribed to Abū Ḥanīfa, namely *al-Fiqh al-Akbar*, *al-Waṣīyya* and *al-'Ālim wa al-Muta'allim* to the discussions would be limited. For this reason, the need to refer to al-Mâtürîdî or to the theological formation bearing his name was inevitable. So, the literature on the points of disagreements between the Ash'arism and the Mâtürîdism developed both vertically and horizontally in the 18th century and, corollary to that, the debates of free will as a corollary to that, once again brought Mâtürîdism to the fore.

1. ANADOLU SELÇUKLULARINDAN OSMANLI'YA MÂTÜRİDÎ-HANEFÎ AİDİYETİNİ İZLERİ

- ¹ Mâtürîdî ve Hanefî kavramlarının delalet çerçevesinin tam olarak ne olduğu tartışmalı bir konudur. *Mâtürîdiyye* mevcut tespitler ışığında en azından VIII./XIV. yüzyıla kadar meşruiyet kazanmış ve belirli bir taraftar topluluğunun isimlendirilmesinde kullanılmış bir kavram değildir. Bu, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin gelenek içerisinde isminin ön planda olmadığı anlamına da gelmez. Geç dönemde onun taraftarları olarak nitelenen ve *Mâtürîdiyye* nispetiyle tanımlanan kesimin daha önceki süreçte kendilerini tanımladıkları veya başkaları tarafından tanımlandıkları kavram ilk dönemlerde ağırlıklı olarak *Aşhâbu Ebî Hanîfe*, sonraki süreçte ise *Hanefiyye*dir. Fakat *Hanefiyye* kavramı, bugünkü anlamda sadece fıkha indirgenebilecek bir kavram olmaktan uzaktır; bilakis hem fıkhî hem de itikâta Ebû Hanîfe'nin takipçisi olmak anlamında çift yönlü bir kavramdır. Bu noktada geniş bilgi için bk. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2013), 74-86. Bu durum, Osmanlı'da da sürmüş ve *Hanefiyye* kavramı genellikle bu çift yönlü muhteva üzerinden tedavülde olmuştur. Bu muhtevanın fıkhî ilgilendiren boyutu, genellikle fetva literatürü, kısmen de usûl konulu fıkıh eserleri üzerinden içeriklenirken, itikâdî boyutunda ise ağırlıklı olarak Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber*'i, Necmüddîn en-Nesefî'nin *Akâ'id*'i, Sirâcüddîn el-Üşî'nin *el-Emâlî*'si ve bunlar üzerine kaleme alınan şerhler yer almıştır. Sorun şudur: *el-Fıkhü'l-ekber*, Mâtürîdî olarak vasıflandırılabilir bir eser midir? Ya da Nesefî'nin *Akâ'id*'i gibi metinler Mâtürîdî akidesi olarak mı yoksa Hanefî akidesi olarak mı adlandırılmayı hak eden metinlerdir. Aslında buradaki sıkıntı; Hanefî geleneği, kelâmî bir anlam atfedilen ve çoğu kez de Mâtürîdî ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî üzerinden içeriklendirilen Mâtürîdîlik kavramı üzerinden yeni baştan bir okumaya tabi tutmaktan kaynaklanmaktadır. Böyle bir okumada Ebû Mansûr el-Mâtürîdî söz konusu geleneğin tüm köşelerini tutmuş gibi algılanmaktadır. Elbetteki o, kendi yaşadığı dönemin en önemli kelimcilerindendir; onun kelâm yöntemi Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin başını çektiği Semerkand uleması tarafından Eş'arîlik gibi belirli muhataplıklar bağlamında stratejik olarak kullanılmış ve belli ölçüde de iş görmüştür. Ancak bu kelâmî yöntem ve yaklaşım, Buhara çizgisindeki zahid fıkıhçıların yaklaşım biçiminin öne çıkması neticesinde sonraki süreçte gerektiği şekilde sürdürülememiş ve kelâm gerekmedikçe uzak durulması gereken bir olgu olarak algılanmıştır. Bk. Abdullah Demir, "Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Müdâfaası = Mâtürîdî Theologian Abû Ishâq al-Zâhid al-Saffâr's Vindication of the Kalâm", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* = *Cumhuriyet Theology Journal* 20, sy. 1 (Haziran 2016): 455-458. Bu tutum, Mâtürîdî'nin ismen ve kimliksel olarak yaşatıldığı, bununla birlikte entelektüel düzeyde gerektiği şekilde temsil edilemediği bir netice ortaya çıkarmıştır. Kelâmî muhteva özellikle Osmanlı döneminde, mukaddimât-ı erbaa ve irâde-i cüz'iyeye tartışmaları bağlamında belli ölçüde yeniden hatırlanmış ve bu tartışmalar Mâtürîdî aidiyetin çerçevesini belli ölçüde genişletmiştir. Fakat bunun dışındaki süreçte, Mâtürîdî olmanın delalet çerçevesi ağırlıklı olarak itikâdî bir muhteva üzerine kuruludur. Aksi takdirde Akkirmânî'nin irâde-i cüz'iyeye konusunda Mâtürîdî'nin görüşünü aynı zamanda sahabenin, tabiinin ve Ebû Hanîfe'nin görüşü olarak değerlendiren şu ifadelerini anlamlandırabilmek güçtür: "Ma'lum olsun ki ef'al-i 'ibad hakkında mezâhib-i 'adide vardır. Şeytan-ı la'înin nüz'atından (insanı ken-

Anadolu'nun dinî ve kültürel dokusu Anadolu Selçukluların hâkimiyeti sırasında şekillenmiştir. Doğu'dan Batı'ya gerçekleşen göçlerin önemli adreslerinden birisi Anadolu'dur. Bu süreçte çok sayıda âlim ve mutasavvıf başta Konya olmak üzere Anadolu'nun çeşitli şehirlerine yerleşmiş ve bölgenin İslamlaşma sürecine değişen tonlarda etkide bulunmuştur. Anadolu'nun bu süreçte çok sayıda felsefî ve tasavvufî yaklaşım biçimine ev sahipliği yaptığı bilinmektedir. Örneğin Halife Nâsır-Lidîmillâh (ö. 622/1225) tarafından örgütlenen fütüvvet teşkilatının en önemli ayaklarından birisi Anadolu'dur. Nâsır tarafından Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alaeddîn Keykûbâd'a elçi olarak gönderilen Şihâbüddîn es-Sühreverdî (ö. 632/1234) ziyareti sırasında kendi adını taşıyan Sühreverdîyye tarikatını bölgede yayma imkânı bulmuştur. Kübrevîliğin en önemli temsilcilerinden olan Necmüddîn-i Dâye (ö. 654/1256) uzun süre Anadolu'da kalmış ve tarikatın bölgede yayılmasında doğrudan etkide bulunmuştur. İbn Sînacılık; Esîrüddîn el-Ebherî (ö. 663/1264) ve Sirâcüddîn el-Urmevî (ö. 682/1283) gibi kısa ve uzun süreli olarak Anadolu'da bulunan kimseler tarafından canlı tutulmuştur. Bölge Şihâbüddîn es-Sühreverdî el-Maktûl'ün (ö. 587/1191) uzun süre bulunmuş olması dolayısıyla İşrakîliğin doğuş yeridir. İşrakî felsefenin sonraki en iyi yorumcularından biri olan Kutbüddîn eş-Şîrâzî (ö. 710/1311) uzun süre Konya, Malatya ve Sivas medreselerinde ders vermiştir. Anadolu'yu en fazla etkileyen, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve vahdet-i vücûdçu yaklaşımı Anadolu Selçuklu yöneticilerinin doğrudan desteğine mazhar olmuştur.² Felsefî ve tasavvufî yönelimlerin Anadolu'da eklektik bir din algısının oluşmasına kapı araladığı muhakkaktır. Kelam, felsefe ve tasavvuf arasındaki geleneksel sınırların belirsizleşmeye başladığı bu düşünme biçimi, Osmanlıların kuruluş dönemindeki kabullerine de önemli ölçüde yans-

dine çekmesinden) selamet ve kaideten teklifin sıhhati ve taatde medh ve sevab ve masiyetde zemm ve 'ıkab ancak İmamü'l-Hüda Ebu Mansur Maturidi mezhebinde olur. Ki bu mezheb cümle ashab ve tabi'in ve İmam Ebi Hanife mezhebidir." Bk. Şâmil Öçal, "Osmanlı Kelamcılarının Eş'ârî miydi? -Muhammed Akkirmânî'nin İnsan Hürriyeti Anlayışı-", *Dinî Araştırmalar* 2, sy. 5 (1999): 234. 22. Dolayısıyla hem bu başlıkta hem de makalenin bütününde Mâtürîdî ifadesi sadece kelam içerikli bir kavram olarak kullanılmadığı gibi, Hanefî ifadesine de sadece fıkıh içerikli bir anlam atfedilmemiştir.

² Mehmet Bayraktar, "Davudu'l-Kayseri ve Osmanlı İlim Geleneğinin Oluşumu", *Osmanlı* içinde, ed. G. Eren, c. 7 (Ankara: Yeni Türkiye Yay., 1999), 58.

mıştır; öyle ki Orhan Bey (ö. 763/1362) zamanında İznik'te açılan ilk medresenin ilk müderrisi, vahdet-i vücûd öğretisini yorumlayan ve sistematik bir çerçeveye büründüren³ Dâvûd-i Kayserî'dir (ö. 751/1350). Onun temsil etmiş olduğu bu çizgi, kendisinden sonra medresede görev yapan Tâceddîn-i Kürdî (ö. 799/1397) ve Kutbeddîn-i İznikî (ö. 821/1418) gibi isimlerce de sürdürülmüştür.⁴

Felsefe ve tasavvuf arasında gidip gelen bu eklektik düşünme biçiminin hem Anadolu Selçukluları hem Beylikler hem de Osmanlıların kuruluş sürecine etkisi yadsınamaz bir gerçektir; bununla birlikte bu etkinin gereğinden fazla büyütülmemesi gerekmektedir. Aksi takdirde, bu durum, Anadolu'ya asıl karakterini veren Hanefîliğin görmezden gelinmesini beraberinde getirmektedir. Faslı seyyah İbn Battûta'nın (ö. 770/1368-69) Anadolu Selçuklularının son zamanlarında Anadolu ile ilgili gözlemlerine bakılırsa,⁵ Anadolu halkı Sünnî ve Hanefî kimliği ile ön plana çıkmaktadır. O, gittiği her yerde fakihlerin yöneticiler tarafından el üstünde tutulduklarına şahitlik etmektedir.⁶ Bu fakihler, ağırlıklı olarak Hanefîdir. Öyle ki bir hac yolcusunun medrese öğrencileriyle muhabbetinden bile onun Hanefî olduğu çıkarımında bulunmaktadır.⁷ Osmanlının kuruluş sürecine denk düşen bu fotoğrafın birden ve kendiliğinden oluşmadığı açıktır. Bu, Anadolu Selçukları'ndan itibaren temelleri atılan ve zamanla genişleyen bir süreçtir.

³ Bayrakdar, "Davudu'l-Kayseri", 7: 61.

⁴ Musafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1984), 68-71.

⁵ İbn Battûta, Anadolu halkının Ebû Hanîfe'nin mezhebi üzere ve Ehl-i sünnet inancı üzere olduğunu belirtmektedir. Ona göre "aralarında ne Râfizî, ne Mu'tezilî, ne Hâricî ve ne de başka bir sapkın mezhep bulunmaktadır. Yüce Allah onları bu faziletleriyle diğer insanlardan üstün kılmıştır." Bk. İbn Battûta et-Tancî, *İbn Battuta Seyahatnamesi*, trc. A. S. Aykut, (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2005), 273.

⁶ Muhyiddin isimli bir müderrisle Birgi sultanı olan Aydınoğlu Mehmed Şâh'ı ziyarete gittiklerinde Mehmed Şâh, müderrisi sağına İbn Battûta'yı ise soluna oturtmuştur. Birkaç gün sonra iade-i ziyarete bulunmak üzere müderrisin huzuruna geldiğinde ise başköşede oturan müderristir ve Mehmed Şâh onun sağına oturmuştur. İbn Battûta, bu oturuş şeklinin Türklerin fakihlere verdiği değer en somut göstergesi olduğunu belirtmiştir. Bk. İbn Battûta, *Seyahatname*, 289.

⁷ "Bizimle beraber gelen hacı, medresenin müderris ve talebelerini tanıyor, onların yanında derslere katılıyordu. Talebelerle olan sıkı dostluğundan Hanefî olduğu belliydi." Bk. İbn Battûta, *Seyahatname*, 304.

Malazgirt savaşı (463/1071) sonrasında Anadolu'nun kapılarının sonuna kadar aralanması bölgeye yönelik bir göç dalgasını başlatmıştır. Bu ilk dalganın Hanefilik açısından ne tür bir ilmî bir hareketliliği bünyesinde barındırdığı hala müphemliğini korumaktadır. Madelung'un tespitlerine göre Alaüddîn es-Semerkindî (ö. 539/1144) bu göç dalgasının nispeten etkilerini sürdürdüğü bir zamanda Anadolu'da Antalya havalisinde bulunmuştur.⁸ Semerkandî, Mâtürîdî-Hanefî çevrenin Mâtürîdî'den sonraki süreçte en güçlü seslerinden biri olan Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) öğrencisidir. Hocasının Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserini merkeze alarak verdiği derslere katılmış ve tuttuğu notları sonradan derleyip düzenlemiş, *Şerhu te'vîlâtü'l-Kur'ân* adıyla da bir kitaba dönüştürmüştür.⁹ Semerkandî, aynı zamanda Buhârâ Hanefîlerinin seçkin isimlerinden biri olan ve Hanefî fıkıh usûlüne dair yazdığı eserle kendisinden sonraki geleneğe damgasını vuran Ebü'l-Usr el-Pezdevî'nin (ö. 482/1089) de öğrencisidir.¹⁰ Semerkandî'nin usûl-ü fıkha dair yazdığı *Mizânü'l-uşûl* adlı eseri başta Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin görüşleri olmak üzere Hanefî-Mâtürîdî çizginin fikhî-kelâmî yaklaşımını öne çıkaran bir metindir.¹¹

Semerkandî'nin öğrencisi Alâüddîn el-Kâsânî (ö. 587/1191) de Anadolu'da bulunmuş önemli bir isimdir. Onun hocasının *Tuhfetü'l-fukahâ'* adlı eserine şerh olarak yazdığı *Bedâyi'u's-şanâ'i'* adlı üç ciltlik eser Hanefî fıkıh literatüründe önemli bir köşe taşı olarak kabul görmüştür. Hatta onun bu şerhi hocasına takdim ettiği, hocasının bunu çok beğendiği, bu

⁸ Wilferd Madelung, "Alâ' al-Dîn Samarqandî", in *Encyclopedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater (Costa Mesa: Mazda Publishers, 1996), vol. 1: 782.

⁹ Bekir Topaloğlu, "Te'vîlâtü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 41 (Ankara: TDV Yay., 2012), 32.

¹⁰ Hacı Mehmet Günay, "Semerkandî, Alâeddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 36 (Ankara: TDV Yay., 2009), 470.

¹¹ Semerkandî'nin bu eserin girişinde verdiği bilgilere bakılırsa, usûl-ü fıkha usûlü'd-dîn'den ayrıştırlamaz bir gerçekliktir. Kişinin itikâdî kabulleri fıkıh usûlü bağlamındaki görüşlerini doğrudan belirleyen ve biçimlendiren bir işleve sahiptir. Alâüddîn es-Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl fi netâ'ici'l-uşûl*, nşr. A. Abdurrahmân es-Sa'dî (Bağdad: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şu'ûnü'd-Diniyye, 1987), 1: 97. Bu durum eserin içeriğine de yansımış, aslında usûlü'd-dîn'e aitmiş gibi görünen *ma'rifetullâhın* aklen mi yoksa naklen mi vacib olduğu veya husûn-kubhun akılla bilinip bilinemeyeceği gibi konular tartışma konusu kılınmıştır. Bk. *Mizânü'l-uşûl*, 1: 153-155, 280, 2: 685-686.

yüzden yine bir fakih olan kızı Fâtıma ile evlendirdiği ve bu kitabı da aralarındaki nikâhın mihrî olarak belirlediği kaydedilmektedir.¹² Kendisiyle ilgili en dikkat çekici bilgilerden birisi, Konya'ya gittiği ve Anadolu Selçuklu Sultanı I. Mesud'un (ö. 550/1155) sarayında bazı ilmî tartışmalarda bulunduğuudur. Kaynaklarda ismine tam olarak yer verilmeyen bir başka âlimle müçtehidin her içtihadında isabet edip etmeyeceği konusu bağlamında sert bir tartışma yaşadığı nakledilmektedir. Söz konusu kişi, Ebû Hanîfe'den her müçtehidin, kendi içtihadında isabetli olduğu yönünde bir görüşün nakledildiğini ileri sürmüş, Kâsânî ise ondan nakledilenin, müçtehidlerin içtihadlarında isabetli oldukları gibi hata da yapabilecekleri ve yalnız birisinin isabet edeceği olduğunu söylemiştir.¹³ Kâsânî, rakibinin görüşünün Mu'tezile'ye ait bir görüş olduğunu söylemiş ve kırıbaçıyla ona vurmaya kalkışmıştır. Bunun üzerine Sultan Mesud, Kâsânî'nin Konya'dan uzaklaştırılmasını istemişse de vezirin araya girmesiyle Halep'te bulunan Nûreddîn Mahmûd Zengî'nin (ö. 569/1174) yanına elçi olarak gönderilmiştir. Nûreddîn'e yakın bazı âlimlerin isteği ve ısrarıyla, Nûreddîn tarafından kendisine Halaviyye Medresesi'nde hocalık yapması teklifi yapılmış, o da bu teklifi kabul edip ölene kadar Halep'te söz konusu medresede tedris faaliyetinde bulunmuştur.¹⁴

Alaüddîn es-Semerkindî gibi Ebû'l-Usr el-Pezdevî'den ders görmüş ve Bilâd-ı Rûm (Anadolu) kadısı olarak şöhret bulmuş olan Ebû Saîd el-Herevî'nin (ö. VI./XII. yüzyılın ilk yarısı) de tahsilinin ardından Anadolu'da faaliyetlerde bulunduğu ve kadılık görevi yürüttüğü kaydedilmektedir.¹⁵ Bu dönemde söz konusu isimler dışında Anadolu'da faaliyetlerde bulunmuş başka büyük çaplı Hanefî âlimlerin olup olmadığı hususu net değildir. Bununla birlikte Mâtürîdî-Hanefî çizgideki âlimlerin Anadolu'ya gelişlerinde Van, Mardin ve Diyarbakır arasındaki bölgede iki asra yakın hüküm süren Artukoğulları'nın doğrudan rolü söz konusudur. Mu-

¹² Kâtip Çelebî, bu olayın "hocasının *Tuhfe*'sini şerh etti, kızıyla evlendi." şeklinde şöhret bulduğunu kaydetmektedir. Bk. *Keşfü'z-zünûn*, trc. R. Balçı (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 2007-2010), 1: 335.

¹³ İbn Ebî'l-Vefâ el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğıyye fi tabakâti'l-hanefiyye*, nşr. Abdulfettah Muhammed el-Hulv (Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1993), 4: 26.

¹⁴ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğıyye*, c. 4: 26-27.

¹⁵ Murteza Bedir-Ferhat Koca, "Pezdevî, Ebu'l-Usr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 34 (Ankara: TDV Yay., 2007), 265

hammed b. Eşref es-Semerkindî (ö. 702/1303) bu vesileyle Anadolu'da bulunmuş birisidir. Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan Semerkandî'nin *eş-Şahâ'ifü'l-ilâhiyye* adlı eserinin bir yazma nüshasına düşülen nottan kendisinin 685/1287 yılında Mardin yöresinde bulunduğu, buradaki öğrencilerin ısrarı üzerine Burhânüddîn en-Nesefî'nin (ö. 687/1289) *Mukaddimetü'l-burhâniyye* adlı eserine bir şerh yazdığı ve bu şerhi Artuklu Sultanı Fahreddîn Kara Arslan'a takdim ettiği anlaşılmaktadır.¹⁶ Semerkandî'ye benzer bir isim Zeynüddîn er-Râzî'dir (ö. 666/1268'den sonra). Daha çok dilci ve tefsirci kimliğiyle bilinen Râzî, Türk asıllıdır ve tahsilini Buhara ve Semerkand'da gerçekleştirmiştir. Akranlarından pek çoğu gibi Batı'ya göç eden Râzî bir müddet Mısır ve Şam'da bulunmuş, daha sonra Anadolu'ya geçerek uzun süre Artuklular ülkesinin merkezi konumundaki Mardin'de kalmış ve eserlerinin bir kısmını da burada kaleme almıştır.¹⁷ Eflâkî (ö. 761/1360) onu müderrislerin sultanı ve Rum âlimlerinin ileri gelenlerinden biri olarak göstermektedir.¹⁸ Aynı zamanda iyi bir Hanefî fakihî olan Râzî'nin *Tuhfetü'l-mülûk* adlı eseri Hanefî fıkına göre tahâret, namaz, zekât, hac, oruç, cihad, av, kerâhiye, ferâiz ve kazanç konularını işleyen muhtasar bir fûrû-ı fikh metnidir. Eserin Türkiye yazma eser kütüphanelerinde doksana yakın nüshasının olması, Anadolu Selçukluları ve Beylikler döneminde geniş bir yaygınlık ağına sahip olduğunu düşündürmektedir. Çoğu eski tarihli olan bu yazmaların Anadolu'daki fakihlerin ve kadıların başucu kitaplarından biri olma ihtimalini yadsımamak gerekmektedir.¹⁹ Bu kadar fazla nüshası olmamakla birlikte Râzî'nin Anadolu'da yaygın bir başka eseri, Sirâcüddîn el-Ûşî'nin (ö. 575/1179) Mâtürîdî akidesini bir kaside biçiminde kaleme aldığı *Bed'ü'l-emâlî* adlı manzum eseri üzerine bir şerh olarak yazdığı *Hidâye mine'l-i'tikâd*'dir.²⁰

¹⁶ Semerkandî, *eş-Şahâ'ifü'l-ilâhiyye*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1688. Ayrıca bk. İlhan Kutluer, "Semerkandî, Muhammed b. Eşref", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 36 (Ankara: TDV Yay., 2009), 475.

¹⁷ Hüseyin Elmalı, "Râzî, Muhammed b. Ebû Bekr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 34 (Ankara: TDV Yay., 2007), 487.

¹⁸ Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkabeleri*, trc. T.Yazıcı (İstanbul: Kabcacı Yay., 2006), 187, 207.

¹⁹ Nitekim Bedrüddîn el-Aynî, yazdığı şerhin girişinde bu eserin Memlükleri kast ederek Türkler arasında çok yaygın bir metin olduğunu belirtir. Bk. Bedrüddîn el-Aynî, *Minhatü's-sülûk fi şerhi tuhfeti'l-mülûk*, Köprülü Ktp., Mehmed Asım Bey, nr. 82, 1^b.

²⁰ Zeynüddîn er-Râzî, *Şerhu bed'ü'l-emâlî: el-hidâye mine'l-i'tikâd*, nşr. Ebû Amr el-Hüseynî b. Ömer b. Abdürrahim (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001)

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nın babası Bahâeddîn Veled (ö. 628/1231) de aslen Belhli zahid bir Hanefî fakihidir. Belh'teki vaazları sırasında minberden Fahrüddîn er-Râzî'yi (ö. 606/1210) ve onun hamiliğini üstlenen Hârizmşah sultanı Alâeddîn Tekiş'i (ö. 596/1200) bidatçi olarak nitelmiş ve her ikisine sert eleştirilerde bulunmuştur.²¹ Bu eleştirilerin en önemli gerekçesi, söz konusu kişilerin Yunan felsefesi benimsemiş olmaları ve sultanın da bunlara açıktan destek sunmasıdır.²² Bu eleştirilerinden dolayı, muhalifleri tarafından siyasî bir gaye gütmekle suçlanmış ve ailesiyle birlikte Belh'i terk etmek durumunda kalmıştır. Yanına ailesini, değerli eşyalarını, üç yüz deve yükü değerli kitabı²³, kırk yetmiş müftü ve zahidi de alarak Bağdad'a doğru yola koyulmuştur.²⁴ Bağdad'da kafileyi karşılayan Şihabüddîn es-Sühreverdi, onları kendi hankâhına götürmek istese de Bahâeddîn Veled "imamlara medrese daha uygundur" diyerek Mustansırıyye Medresesi'ne yönelmiştir.²⁵ Bu durum Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) hayatının ilk dönemine de damgasını vurmuş ve onun babası gibi zahid bir fakih çizgide eğitim görmesini beraberinde getirmiştir.²⁶

²¹ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 70.

²² Vaazlarında Yunan filozoflarının mezhebini yerdiği ve "gökten inen kitapları arkalarına atıp, filozofların silik sözlerini önlerine koyanların nasıl kurtulma ümidi olur" dediği nakledilmektedir. Bu sözlerin muhatabı haliyle bu vaazlara zaman zaman eşlik eden Fahrüddîn Râzî'dir. Bk. Feridûn b. Ahmed-i Sipehsalar, *Mevlânâ ve Etrafındakiler: Risale*, trc. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Tercüman Gazetesi Yay., 1977), 20.

²³ Aslında bu eserlerin Konya ve havalisindeki yazma eser koleksiyonlarında izinin sürülmesinin son derece önemli ve gerekli olduğunu belirtmek gerekmektedir. Eflâkî'ye mübalağa payı bırakılsa bile erken denilebilecek bir tarihte Belh'ten Anadolu'ya taşınan bu kadar eserin tespiti aynı zamanda Anadolu'ya taşınan zihniyetin tespitini de kolaylaştıracaktır.

²⁴ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 71.

²⁵ Benzer bir tutumu kendisini Karaman'dan Konya'ya davet eden Sultan Alaeddîn Keykûbâd'a karşı da sergilemiştir. Sultan onu kendi sarayında ağırlamak istemiş; Bahâeddîn Veled bunu kabul etmemiş ve "imamlara medreselerin, şeyhlere hankahların, emirlere sarayların, tüccarlara hanların, başıboş gezenlere zaviyelerin, gariplere de kervansarayların uygun olacağını" söyleyerek şehirdeki tek medrese olan Altunpâ Medresesi'ne yönelmiştir. Bk. Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 83.

²⁶ Sipehsalar, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, 70. Nitekim bu durum, İbn Battûta tarafından da dile getirilmekte ve Mevlânâ'nın ilk zamanlarda bir fakih ve müderris olduğu kaydedilmektedir. Bk. İbn Battûta, *Seyahatname*, 283. Bu yüzden, Şems-i Tebrîzî ile tanışması sonrasında tuttuğu yol, etrafında bulunan zahid fakih çizgideki pek çok kimse tarafından eleştiri konusu yapılmıştır. Bunlardan biri; müderrislerin sultanı, akıl ve nakil ilimlerinin denizi, fîru ve usulü kendisinde toplayan, şeriat ve dinin süsü, Rum ülkesinin yetiştirdiği

Hanefîliğin Osmanlı öncesi süreçte Anadolu'daki belirleyiciliği yöneticilerin eğitim kurumları bağlamındaki tasarruflarında da gözlenebilmektedir. Atabek Arslandoğmuş isimli yönetici büyük bir medrese yapmış ve vakfiyesinde de bu medresenin müderrisinin mutlaka Hanefî ve zahid olmasını, burada daima fıkıh ilimlerinin okutulmasını ve Şâfiîlere medresede yer verilmemesini şart koşturmuştur.²⁷ Vezir Celâleddîn Karatay (ö. 652/1254) usûl ve fûrû'da Ebû Hanîfe'nin mezhebine ittibayı gerekli gören birisidir.²⁸ Yine Kayseri'deki Hunad Hatun medresesinin vakfiyesinde de müderrisler için Hanefî mezhebine mensup olma şartı koşulmuştur.²⁹ Bunlar, Hanefîliğin ve fıkıhın Anadolu'daki belirleyiciliğini yansıtmaları bakımından önemlidir. Üstelik bu durum Anadolu'nun Osmanlı hâkimiyetine girmesi sonrasında varlığını korumuş, hatta yer yer daha da güçlenmiştir. Bu nedenle, felsefî veya tasavvufî eğilimler ne olursa olsun, Hanefîliğin hem Selçuklu hem de Osmanlı asırlarında Anadolu'nun dip dalgası olduğunu belirtmek ve fıkıh eksenli faaliyetin hiçbir dönemde cazibesini yitirmediğinin altını çizmek gerekmektedir.

Anadolu Selçukluları ve Beylikler dönemindeki Hanefîliği merkeze alan bu miras³⁰, Osmanlı'ya doğrudan intikal etmiştir. Öncelikle bunun altını çizmek ve diğer paydaşların bu gerçeği gölgelemesine izin vermemek

ender âlimlerden biri, zamanın Nu'mân'ı olarak nitelendirilen Zeyneddîn Tokadî'dir. Konya'ya geldiğinde Mevlânâ'nın zahir ilimlere ne kadar çok vakıf olduğu kendisine söylenince, onun "Böyle bir padişah, bilen ve bilgisini uygulayan böyle bir ulu kişi nasıl raks ve sema eder, şeriata aykırı olan böyle bir işi caiz görür? Böyle bir yol, şeriat işlerinde meşru sayılmaz." demesi bu minvalde anlaşılmalıdır. Bk. *Ariflerin Menkıbeleri*, 434.

²⁷ Eflâkî, bu vakfiyeden haberdar edilmesi üzerine Mevlânâ'nın bunu "Tanrı yolunda koşullu iyilik makbul değildir" diyerek eleştirdiğini belirtmektedir. Bk. *Ariflerin Menkıbeleri*, 360. Tahsin Yazıcı bu kişinin Fahreddîn Arslandoğmuş b. Sevinç olduğunu kaydetmekte ve Köseadağ savaşında II. Gıyaseddîn Keyhüsrev'in sancağını taşıdığını belirtmektedir. Bk. *Ariflerin Menkıbeleri*, 360: 1. Dipnot.

²⁸ İbn Bîbî, *Selçuknâme*, trc. M. Halil Yinanç, haz. R. Yinanç-Ö. Özkan (İstanbul: Kitabevi Yay., 2007), 75.

²⁹ Molla Abdurrahman Câmî, *Nefehatü'l-Üns: Eviya Menkıbeleri*, trc. ve şrh. Lâmiî Çelebi, haz. S. Uludağ-Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yay. 2008), Lamii'nin İlavesi, 838.

³⁰ Bu mirasın literatür zemini henüz yeterince aydınlatılabilmiş değildir ve aslında buna dair araştırmalar aynı zamanda Osmanlı dinî düşüncesinin hangi dinamikler üzerine kurulu olduğunu da gözler önüne serecektir. Yine de Anadolu'daki yazma eser kütüphanelerinde, istinsah tarihleri tespit edilebilen eserler üzerinden dijital bir arama yapıldığında genel bir değerlendirme yapabilmek mümkündür. Söz konusu kütüphanelerde V./XI. yüzyılda istinsah edilmiş Hanefî literatür arasında Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin (ö. 430/1039) *el-Esrâr fi'l-fürû'u*, Şemsüleimme es-Serahsî'nin (ö. 483/1090) *Şerhu's-siyeri'l-*

kebîr'i, Ebû Muhammed en-Nâsîhî'nin (ö. 447/1056) *el-Muhtelefî*; VI./XII. yüzyılda Ebû'l-Hüseyn el-Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *Şerhu muhtaşari'l-Kerhî*'si, Debûsî'nin *Emedü'l-akşâ*'sı, Nâsîhî'nin *el-Mes'ûdî*'si, Ebû Nasr el-İsbîcâbî'nin (ö. 480/1087) *Şerhu muhtaşari't-Tahâvî*'si, Serahsî'nin *el-Muhtî*'i, Ebû'l-Usr el-Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Keşfü'l-esrâr*'ı, Hâherzâde el-Buhârî'nin (ö. 483/1090) *Şerhu muhtaşari'l-Kudûrî*'si, Ebû'l-Mehâmid el-Hasîrî'nin (ö. 505/1111) *el-Hâvî fi'l-fetâvâ*'sı, Sadrüşşehîd İbn Mâze'nin (ö. 536/1141) *Şerhu câmi'i's-şagîr*'ı, Ebû'l-Feth el-Üsmendî'nin (ö. 552/1157) *Muhtelefû'r-rivâye*'si, Ahmed b. Mûsâ el-Keşşî'nin (ö. 552/1157) *Mecme'u'n-nevâzil*'i, İmamzâde el-Buhârî'nin (ö. 573/1177) *'Ukûdü'l-akâ'id*'i, Zahîrüddîn el-Belhî'nin *Şerhu't-tecrîd*'i, Kâdîhân el-Özcendî'nin (ö. 592/1196) *el-Fetâvâ*'sı ve *Şerhu'z-ziyâdât*'ı, İmâdüddîn el-Fâryâbî'nin (ö. 607/1210) *Hâlîşatü'l-hakâ'ik*'i; VII./XIII. yüzyılda Ebû Hanîfe'nin *el-Âlim ve'l-müte'allim*'i, Ebû Bekr el-Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *Bahru'l-fevâ'id*'i, Kudûrî'nin *el-Muhtaşar*'ı, Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille*'si, Ebû Abdillâh es-Saymerî'nin (ö. 436/1045) *Menâkıbü Ebî Hanîfe*'si, Ebû'l-Usr el-Pezdevî'nin *Kenzü'l-vüşûl*'ü ve *Şerhu câmi'i's-şagîr*'i, es-Serahsî'nin *Şerhu'z-ziyâdât*'ı, *el-Mebisûtu* ve *Uşûlü'l-fık'h*'ı, Ebû'l-Muîn en-Nesevî'nin (ö. 508/1115) *Tebşîratü'l-edille*'si, Necmüddîn en-Nesevî'nin (ö. 537/1142) *Tilbetü't-talebe*'si, Rüknüddîn el-Kirmânî'nin (ö. 543/1148) *Şerhu câmi'i'l-kebîr*'i, Üsmendî'nin *Hasrû'l-mesâ'il*'i, İmamzâde'nin *Şîr'atü'l-İslâm*'ı, Sadrüşşehîd İbn Mâze'nin *Şerhu câmi'i'l-kebîr*'i, Nûrüddîn es-Sâbûnî'nin (ö. 580/1184) *Telhîsü'l-kifâye*'si ve *Müntekâ fi işmeti'l-enbiyâ*'ı, Ebû Nasr el-Attâbî'nin (ö. 586/1190) *Şerhu câmi'i'l-kebîr*'i ve *Şerhu'z-ziyâdât*'ı, Kâdîhân'ın *Şerhu câmi'i's-şagîr*'i, Burhânüddîn el-Merginânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye*'si, Cemâlüddîn el-Gaznevî'nin (ö. 593/1197) *el-Hâvî*'si, Ebû'l-Feth el-Usrüşenî'nin (ö. 632/1234) *el-Füşûl*'ü, Necmüddîn el-Hâssî'nin (ö. 634/1237) *Fetâvâ's-şuğrâ*'sı, Cemâlüddîn el-Hâsîrî'nin (ö. 636/1238) *el-Vecîz*'i ve *et-Tahrîr*'i, Radiyyüddîn es-Sâgânî'nin (ö. 650/1252) *Meşâriku'l-envâr*'ı, Ebû Şücâ' en-Nâsîrî'nin (ö. 652/1254) *Nürü'l-lâmi*'i, Nâsîrüddîn es-Semer-kandî'nin (ö. 656/1258) *Mülteka'l-fetâvâ*'sı, Zeynüddîn er-Râzî'nin *Ğarîbü'l-Kur'ân*'ı, Ali b. İbrahim el-Gaznevî'nin *Takşîrü't-tefsîr*'i, Ebû'l-Berekât en-Nesevî'nin (ö. 710/1310) *el-Muşaffâ*'ı; VIII./XIV. yüzyılda Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin *el-Akîde*'si, Ebû'l-Leys es-Semer-kandî'nin (ö. 373/983) *Tefsîr*'i ve *Tenbühü'l-ğâfilin*'i, Zendevisâtî'nin (ö. 400/1009) *Ravdatü'l-ulemâ*'sı, Necmüddîn en-Nesevî'nin *et-Teysîr*'i, Rüknüddîn el-Kirmânî'nin *Cevâhirü'l-fetâvâ*'sı, Üsmendî'nin *Lübübü'l-kelem*'ı, Burhânüddîn İbn Mâze'nin (ö. 616/1219) *Tetimmetü'l-fetâvâ*'sı, Şemsüleimme el-Kerderî'nin (ö. 642/1244) *Hakku'l-mübîn*'i, Ahsikesî'nin (ö. 644/1247) *el-Müntehab*'ı, Nâsîrüddîn es-Semer-kandî'nin *Fıkhü'n-nâfi*'i ve *Mukaddimetü Ebî'l-Leys*'i, Ebû'l-Mehâmid el-İfsincî el-Buhârî'nin (ö. 671/1272) *Hakâ'iku'l-manzûme fi'l-hilâfiyyât*'ı, Burhânüşşerîa'nın (ö. 673/1274) *el-Vikâye*'si, Celâlüddîn el-Habbâzî'nin (ö. 691/1292) *Hâşiyetü'l-hidâye*'si, Sirâcüddîn es-Secâvendî'nin (ö. 700/1300) *el-Ferâ'idü's-Secâvendî*'si, Hüsâmüddîn es-Siğnâkî'nin (ö. 710/1310) *et-Tesdîd*'i ve *en-Nihâye*'si, Ebû'l-Berekât en-Nesevî'nin *el-Kâfi fi şerhi'l-vâfi*'si, *'Umdetü'l-akâ'id*'i, *el-İ'timâd şerhu'l-umde*'si, *Medârikü't-tenzil*'i, *Keşfü'l-esrâr*'ı ve *Kenzü'd-dekâ'ik*'i, Muhammed b. Eşref es-Semer-kandî'nin *Risâle fi âdâbi'l-bahş*'i, Abdülazîz el-Buhârî'nin (ö. 730/1330) *et-Tahkîk*'i, Ebû Mansûr es-Seczî'nin *'Uyûnü't-tefâsîr*'i, Hibetüllâh et-Türkistânî'nin (ö. 733/1333) *Şerhu akîdeti't-Tahâvî*'si ve *Tebşîratü'l-esrâr*'ı, Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) *en-Nükâyê*'si, Cemâlüddîn el-Konevî'nin (ö. 777/1375) *el-Kalâ'id*'i, Sirâcüddîn el-Gaznevî'nin *Şerhu'l-muğni*'si tespit edilebilmektedir. Bu eserlerin çoğunun fıkıh veya fıkıh usûlü, kayda değer bir kısmının kelam-akâid, cüzî bir kısmının ise hadis, tefsir ve tasavvuf içerikli olduğu

gerekmektedir. Sultan II. Murad zamanı âlimlerinden olan Muhammed b. Ömer el-Halebî, İbnü'l-Bezzâzî el-Kerderî'nin (ö. 827/1424) Ebû Hanîfe'nin hayatını kaleme aldığı eserini Sultan'ın (ö. 855/1451) işareti üzerine Türkçe'ye tercüme etmiş olması bu bakımdan önemlidir. Bu tercümenin girişinde yer alan Halebî'ye ait şu ifadeler hem Ebû Hanîfe'nin ve mezhebinin Anadolu'daki belirleyiciliğini hem de Sultan'ın Hanefî mezhebine olan düşkünlüğünü yansıtmaları bakımından dikkat çekicidir:

"Bu fakîr-i hakîr Muhammed b. Ömer el-Halebî ğafara'llâhu le-hû ve li-vâlideyhi ve ahsene ileyhimâ ve ileyhi eydür çûn Hak Te'âlâ'nın ni'amı üzerimize lâ tu'addü ve lâ tuhsâ idi cümlesinden birisi bu idi ki yoğiken vüçüdü ni'metin erzâmı kıldı ve mevcûdât içinde cemâd eylemedi belki cism nâmı kıldı ve ecsâm nâmiye içinde cümle hayevânâtdan kıldı ve hayevânât içinden Benî Âdem eyledi ve Benî Âdem içinden Ehl-i tevâhidten eyledi ve Ehl-i tevâhid içinden Muhammed Muştâfâ ve hâtem-i enbiyâ' şalla'llâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem ümmetinden eyledi

görülebilmektedir. Genel bir taramanın neticesinde ortaya çıkan bu tablonun, Demir'in mütekelim ve fakih Hanefiler ayrımında bulunmak suretiyle gerçekleştirdiği tasnifiyle ve Osmanlı'da daha çok Buhara merkezli fakih Hanefilerin eserlerinin kabul gördüğü yönündeki tesbitiyle de ana hatlarıyla örtüşüyor olması anlamlıdır. Bk. Demir, "Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Müdâfaası", 459-462. Buhara merkezli Hanefî literatür konusunda geniş bilgi için bk. Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*, (İstanbul: İSAM Yay., 2014). Erken tarihli olduğu düşünülebilecek bu eserlerin, daha sonraki yüzyıllarda Anadolu'ya taşınmış olması da ihtimal dâhilindedir. Bu eserler veya Ayasofya, Fatih, Murad Molla, Fazıl Ahmed Paşa, Feyzullah Efendi, Kayseri Raşid Efendi, Afyon Gedik Ahmet Paşa, Kastamonu, Çorum Hasan Paşa gibi erken tarihli yazma eserlere ev sahipliği yapan koleksiyonlar özelinde temellük ve ferağ kayıtları merkeze alınarak yapılabilecek titiz çalışmalar bu hususu daha da aydınlatacaktır. İstinsah yeri kayıtlı olanlar arasında Şam, Haleb, Kahire, Buhara, Semerkand ve Meraga gibi şehirlerde istinsah edilmiş olan metinler söz konusudur ve bazıları müellif hattı olarak kayıtlıdır. Bu metinler dışında yaygınlık ağı dikkate alınarak, Ebû Hânîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber* ve *el-Vaşiyye*'sinin, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *Bahrü'l-kelâm*'ının, Sirâcüddîn el-Üşî'nin (ö. 575/1179) *el-Emâlî*'sini, İftihârüddîn el-Buhârî'nin (ö. 542/1147) *Hulâsâtü'l-fetâvâ*'sının, Zahirüddîn el-Buhârî'nin (ö. 619/1222) *el-Fetâva'z-zahiriyye*'sinin de erken dönemden itibaren Anadolu'ya taşındığı öngörüsünde bulunulabilir. Belki Mâtürîdî aidiyet kapsamında değerlendirilmese bile, Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) eserlerinin neredeyse tamamının Osmanlı öncesinde Anadolu'da yaygınlık kazandığını da belirtmekte fayda vardır. Öyle ki Türkiye Yazma Eser kütüphanelerinde onun *el-Keşşâf*'ının daha kendisi hayattayken farklı müstensihler tarafından kaleme alınmış on nüshasının bulunması dikkat çekicidir. Bunlar içerisinde Ayasofya, Laleli, Yozgat, Diyarbakır, Halil Hamit, ve Çorum koleksiyonlarında yer alan sekiz nüshanın hepsinin de 528/1134 tarihli olması ise ayrıca önemsenmesi gereken bir husustur.

ve bu ümmet içinde Ehl-i sünnet ve cemā'at'den kıldı ve Ehl-i sünnet içinden İmām-ı A'zam Ebû Hanîfe-i Kūfî rahmetu'llāhi te'ālā 'aleyhin mezhebinden eyledi lā-cerame pādīşāh-ı İslām mālīkū rikābi'l-enām sāhibü'l-'adl ve'l-kirām el-mü'ey-yidü min 'indi'llāhi'l-meliki'l-'allām el-müçāhidü fî sebīli'llāh el-ğāzī li-ī'lā'i kelī-meti'llāh hāmi-i bilād-i ehli'l-īmān māhi-i āşāri'l-küfr ve't-tuğyān nāsirü'l-ḥayrāt cāmi'u'l-müberraṭ mürebbi-i ehli'l-'ilm ve'l-īmān el-fāyiḍu 'aleyhim bi-sicāli'l-lüṭuf ve'l-ihsān şehin-şāh-ı berr ü baḥr ḥüdāvend-i lüṭuf ü ḳahr sultānū'l-ğuzāt ve'l-müçāhidīn ḳātilü'l-biğāt ve'l-kāfirīn zillu'llāh fī'l-arḳayn es-sultān ibnü's-sultān es-sultān Murād ibnü's-sultān Muḥammed b. Bāyezid Ḥān naşşarahu'llāhu te'ālā bi-naşrihi'l-'azīz ve eyyede 'asākirahu bi-lütfihi'l-'azīz bu ni'metlerin bazısının şükürin eda eylemek için bu fakīr ü ḥāḳīre işāret buyurdıkim imām-ı A'zāmın menākıbını 'Arabīden Türkīye naḳl eyleyem taki fāyidesi ihsān gibi 'ām ola ve 'āyidesi in'ām gibi kamu halka şāmīl ola bu dahi pādīşāh-ı rüy-i zemīnin 'ilme ve 'ulemāya muḥabbetindendir ḥuşūşan 'ulemā-i Ḥanefiyye ki devleti gölgesinde ve rāfeti sayesinde belki mecmū-i re'āyā ü ümem müreffehü'l-ḥālet ve fāriḡu'l-bāldirler..."³¹

Hızır Bey'in oğlu Müftüpaşa Ahmed'in Sultan II. Bayezid'e (ö. 855/1451) ithaf ettiği *Tahḳīku'l-esrār* adlı eser de Hanefilik vurgusunu güçlü bir şekilde öne çıkaran bir muhtevaya sahiptir. Müftüpaşa'nın Sultan'a bir hediye olarak kaleme aldığı bu eser, Ebû Hanîfe'nin mezhebinin diğer mezheplere olan üstünlüğünü konu edinmektedir. Hanefiliğin diğer mezheplere, özellikle de Şâfiîliğe üstünlüğü tartışması yeni değildir. Bu noktada hem Eş'arî-Şâfiî geleneğe hem de Hanefî-Mâtürîdî IV./X. yüzyıldan itibaren çok sayıda polemik türü metin kaleme alınmıştır.³² Bu tartışmanın Müftüpaşa tarafından yeniden gündeme getirilmesi önemsenmesi gereken bir husustur. Eserde mezhebin, içtihadın ve taklidin mahiyeti tartışılmakta, Ebû Hanîfe'nin mezhebini taklid etmenin niçin diğer mezheplere tercih edilmesi gerektiği temellendirilmek istenmektedir. Bu çerçevede

³¹ Muhammed b. Ömer el-Halebî, *Tercüme-i menākıbü'l-İmāmi'l-A'zam Ebû Hanîfe li'l-Kerderi*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 2615, 1^b-2^a.

³² Bu literatür için bk. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 143-165.

önce Ebû Hanîfe'nin fazileti aklî ve naklî deliller ışığında ortaya konulmaya çalışılmakta³³, ardından onun içtihadının fazileti³⁴, daha sonra içtihadının kuvveti ve sağlamlığı³⁵ ele alınmaktadır. Müftüpaşa, Ebû Hanîfe'nin Buhârî'nin hadislerinden haberdar olmadığı yönündeki iddiaların, hasımlar tarafından gündeme getirilmiş bir taassup olduğunu, Buhârî'nin yetiştiği bölgelerde halkın neredeyse tamamının Hanefî mezhebine mensup olduğunu ve Buhârî'nin topladığı hadislerin zaten Hanefîler katında mevcut bulunduğunu belirtmektedir.³⁶

Müftüpaşa, Ebû Hanîfe'nin içtihadının niçin diğerlerine tercih edilmesi gerektiğini iman, temizlik, teyemmüm, namaz, oruç, zekât, alışveriş gibi konular üzerinden de ispat etmeye çalışmaktadır. Bu noktada dikkat çeken hususlardan birisi gizli şahit uygulamasıdır. Müftüpaşa, bir hâkimin gizli bir şahidin şahitliğini esas alarak verdiği hükmün Ebû Hanîfe'ye göre geçerli ve uygulanabilir olduğunu, buna karşın Şâfiî'ye göre uygulanabilir olmadığını belirtmektedir. Müftüpaşa "Eğer Ebû Hanîfe'nin mezhebi olmasaydı özellikle asrımızdaki muhakematın çoğu geçersiz olurdu" demektedir.³⁷ Belki bu örnekten daha dikkat çeken bir başka örnek de sultanın büyük günah işlemesi durumunda azledilip azledilemeyeceği meselesidir. Buna göre bir büyük günah işleyen veya küçük bir günahta ısrar eden bir sultan, Ebû Hanîfe'ye göre azledilemezken Şâfiî buna cevaz vermektedir. Müftüpaşa, Şâfiî'nin yaklaşımının kabul edilmesi durumunda bunun bir kargaşaya yol açacağını, zira böyle bir durumda İslam dünyasında çok sayıda sultanın azledilmesi gerektiğini belirtmektedir.³⁸

Hızır Bey'in oğlu Müftüpaşa'nın bu değerlendirmelerinde birkaç husus önemlidir: öncelikle bu eser Sultan II. Bayezid'e ithaf edilmiş ve ona bir hediye olması kastıyla kaleme alınmıştır. Kardeşi Mehmed Paşa II. Bayezid'in vezirlerindendir.³⁹ İkincisi, babası II. Mehmed'le birlikte başlayan

³³ Müftüpaşa Ahmed el-Bursevî, *Tahkîku'l-esrâr ve tenvirü'l-efkâr*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 970, 26^a (Eserin üzerinde numaralandırma bulunmadığından, numaralandırma zahriye sayfasından başlatmak suretiyle tarafımızdan takdir edilmiştir.)

³⁴ Müftüpaşa, *Tahkîku'l-esrâr*, vr. 28^a.

³⁵ Müftüpaşa, *Tahkîku'l-esrâr*, vr. 29^b.

³⁶ Müftüpaşa, *Tahkîku'l-esrâr*, vr. 30^{a-b}.

³⁷ Müftüpaşa, *Tahkîku'l-esrâr*, vr. 41^b-42^a.

³⁸ Müftüpaşa, *Tahkîku'l-esrâr*, vr. 42^a.

³⁹ Hoca Sadettin Efendi, *Tâcü't-tevârîh*, haz. İ. Parmaksızoğlu (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1999) 4: 115.

cihan devleti olma arzusu, Bayezid tarafından da sahiplenilmektedir; bu noktada yaşanan temel problem tebaanın çeşitlenmesi ve yatay olarak genişlemesidir. Böyle bir bağlamda hem tebaanın birbiriyle hem de devletle olan ilişkilerinin devletin bekasına hanel getirmeden sürdürülebilmesi şarttır. Bu ise hukukun zemininin ve sınırlarının sağlam bir şekilde tespiti ile mümkündür. Hanefilik bu konuda idare lehine önemli açılımlar ve kazanımlar sunmaktadır. Üçüncüsü ise büyük günah işleyen bir yöneticinin azli hususudur. Bu husus, delalet çerçevesi bakımından sadece fikhî bir olgu olmaktan uzaktır; bilakis itikâdî kabulleri de içine alan daha geniş bir mütalaanın ürünüdür. Zira her ne kadar sonraki Eş'arî-Şâfiîler tarafından ayrıştırılsa da, İmam Şâfiî'ye ve ilk Şâfiîlere göre amel imandan bir cüzdür. Bu durumda büyük günah işleyen bir kimsenin durumu aynı zamanda imanı da içine alan bir değerlendirmeyi beraberinde getirmektedir. Buna karşın Ebû Hanîfe'nin yaklaşımında ise amel imanının bir parçası değildir. Bu yaklaşım Buhârâ Hanefîleri'nin bazı çekinceleri dışında genel olarak Mâtürîdî-Hanefî çevrelerin tümünce benimsenmiştir. Bu yönüyle Hanefîliğin idareye mutlak otorite fırsatı sunduğunu belirtmek gerekmektedir. Ebû Hanîfe'nin faziletletleri konusunda Müftîpaşa'nın eserine benzer bir eserin Ahmed b. Ali el-Mekkî tarafından kaleme alınıp Sultan I. Süleyman'a (ö. 974/1566) ithaf edilmiş olması⁴⁰, bu eğilimin sonraki süreçte de sürdüğünü göstermesi bakımından önemlidir.

2. RÂZİCİ İLİM GELENEĞİNE ENTEGRASYON

Mâtürîdî-Hanefî çizgi Osmanlı'da kimliksel değerini hiçbir zaman yitirmeyecektir. Bununla birlikte Osmanlı zihin dünyasının etkisi altında kaldığı farklı düşünce akımları, bu gerçeğin belli ölçüde gölgelenmesini veya gölgelenmiş gibi algılanmasını beraberinde getirecektir. Bu noktada Dâvûd-i Kayserî ve Kutbeddîn-i İznikî gibi isimler vasıtasıyla ilk dönemde İbnü'l-Arabî çizgisinin etkili olduğunu; Molla Fenârî (ö. 834/1430) ile birlikte Râzî çizgisine yönelen bir geçiş süreci yaşandığını; ama asıl Sultân II. Mehmed döneminde Râzîci geleneğe ortak olunmaya çalışıldığını belirtmek gerekmektedir. Aslında bu bir evrilmedir ve temelinde bilginin küresel dolaşımına entegrasyon çabası yatmaktadır. Sa'düddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390) ve es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) gibi isimlerde en

⁴⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü'l-Zunûn*, 4: 1378.

üst formuna ulaşan Râzî çizgisi, bu süreçte aynı zamanda İslam ilim geleneğinin de tepe noktasını oluşturmaktadır. Önce İlhanlıların, sonra da Timurluların hamiliğini yaptığı bu çizgi, Sultân II. Mehmed'le birlikte güçlü bir şekilde Osmanlı'da temsil imkânı bulmuştur.

Râzîci geleneğin ilk sürgünleri Molla Fenârî ile verilmeye başlanmıştır. O, İbnü'l-Arabî çizgisinden Râzî çizgisine geçişte adeta bir köprü işlevi görmüştür. Babasından Sadreddîn Konevî'nin (ö. 672/1273) *Miftâhu'l-ğayb* adlı eserini okumuş, daha sonra bu eseri şerh etmiştir. Hem bu eseri hem de İbnü'l-Arabî'nin *Füṣṣü'l-hikem*'ini öğrencilerine okutmuştur. Teftâzânî'nin eserlerinin Anadolu'da yaygınlık kazanmasında önemli rol oynayan Fenârî'nin, bu eserlerin nüshasının çoğaltılabilmesi amacıyla öğrencilerine fazladan bir gün tatil verdiği kaydedilmektedir.⁴¹ Fenârî'nin yanı sıra, Burhâneddîn-i Herevî, Alâeddin-i Rûmî, Hacı Paşa, Fahreddîn-i Acemî, Fethullah-ı Şîrvânî ve Kadızâde-i Rûmî gibi isimler vasıtasıyla Anadolu'da temsil edilmeye başlanması Râzî geleneğini daha da güçlü hale getirmiştir. Bu durum, vahdet-i vücûdçu eğilimlerin ulema nezdindeki etkisinin giderek azalmasına, buna karşın Râzî geleneğinin güçlenmesine zemin hazırlamıştır. Bu çizgi Molla Fenârî'den sonra Molla Yegân (ö. 841/1430) ve damadı Hızır Bey (ö. 863/1459) tarafından sürdürülmüştür. Mâtürîdî akaidine dair yazdığı *el-Kasîdetü'n-nûniyye* ile meşhur olan ve Sultan II. Mehmed tarafından görevlendirilmiş ilk İstanbul kadısı olan Hızır Bey, padişahın en fazla gurur duyduğu ve önemseydiği kişilerin başında gelmektedir.⁴² Hızır Bey'in en önemli vasfı, hemen hepsi Sahn-ı Semân müderrisi olan pek çok âlimin yetişmesine vesile olmasıdır. Şemseddîn Hayâlî (ö. 875/1470), Hocazâde Muslihuddîn Mustafâ (ö. 893/1488), Molla Muslihuddîn Kestellî (ö. 901), Molla Hatîbzâde (ö. 901/1495), oğlu Sinân Paşa (ö. 891/1486), Molla Alaeddîn el-Arabî (ö. 901/1495), Molla Hayreddîn, Molla Ayâs, Molla Lüftî (ö. 900/1495), Hızır Bey'den doğrudan ders görmüş kimselerdir. Molla Efdalzâde (ö. 908/1503), Kemalpaşazâde (ö. 940/1534), Taşköprüzâde (ö. 968/1561) ve Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574)

⁴¹ Cenâbî Mustafa Efendi, *el-Hâfilü'l-vasît ve'l-'aylemüz-zâhirü'l-muḥîṭ*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 896, 445^a.

⁴² Taşköprülüzade Ahmed Efendi, *Osmanlı Bilginleri*, trc. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yay., 2007), 99-102.

ise bu kanalla Razî çizgisinden etkilenen isimler olmuşlardır.⁴³ Bu isimlerden veya onların öğrencilerinden ders gören kişilerin sayısının yaklaşık bin iki yüz civarında olması⁴⁴ Osmanlı medrese geleneğinde felsefi kelam faaliyeti noktasındaki hareketliliği göstermesi bakımından önemlidir.

Sultan II. Mehmed, bu zihniyet dönüşümünün birincil aktörüdür. Yaptırdığı Sahn-ı Semân medreselerinde aklî ilimlerin okutulmasına ayrı bir ilgi göstermiştir. Bu dönemdeki vakfiyelerde baş müderrisin şöhretli olmasının yanı sıra, aklî ve naklî ilimler yanında diğer yan ilimler yani *mebâdî* ve *mukaddimâtı* da bilmesi gerektiği kayıt altına alınmıştır.⁴⁵ Cürcânî'nin Nasîrüddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Tecridü'l-i'tikâd*'ine yazdığı hâşiye ile Adudüddîn el-Îcî'nin (ö. 685/1286) *el-Mevâkıf*'ine yazdığı şerhin medrese programında yer almasını bizzat Sultan istemiştir.⁴⁶ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Ali Kuşçu (ö. 879/1474) ve Mahmûd Paşa'ya (ö. 878/1474) yaptırdığı kaydedilen ve program niteliği taşıyan tâlimât-nâmede,⁴⁷ yüksek rütbeli müderrislerin İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1248) *Muhtaşarü'l-müntehâ'* adlı eserine Îcî tarafından yapılmış şerh, Burhânüddîn el-Merğînânî'nin (ö. 593/1196) *el-Hidâye*'si, Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) *el-Keşşâf*'ı ve kendi seçecekleri bir eseri okutmaları kayda bağlanmıştır.⁴⁸ Rütbede ikinci sırada olanların Sadrüş-şerîa'nın (ö. 747/1346) *et-Tavdîh* adlı eserine Teftâzânî'nin yazdığı *et-Telvîh* adlı şerhi, üçüncü sırada olanların Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm*'unu, dördüncü sıradaki müderrislerin ise Kâdî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Ṭavâli'u'l-envâr*'ına Şemsüddîn el-İsfahânî (ö. 749/1349) tarafından yazılan *Meṭâli'u'l-enzâr* adlı şerhi ve buna Cürcânî tarafından yazılan hâşiyeyi, Sekkâkî'nin *Miftâh*'ına Teftâzânî tarafından yazılan *el-Muṭavvel* adlı şerh ile ve Tûsî'nin *Tecrid*'ine İsfahânî'nin yazdığı

⁴³ İsmail H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1984), 76. Fahri Unan, "Klasik Dönem Osmanlı Bilim Anlayışı", *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji* içinde, ed. Y. Unat (Ankara: Nobel Yay., 2010), 20.

⁴⁴ Fahri Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 2003), 335.

⁴⁵ Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: Medrese Programları, İcazetnameler, İslahat Hareketleri*, (İstanbul: Dergâh Yay., 1983), 83-84.

⁴⁶ Kâtip Çelebî, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ahakk: En Doğruyu Seçmek İçin Hak Terâzisi*, nşr. O. Şaik Göksoy (İstanbul: Tercüman Gazetesi Yay., 1980), 20-21.

⁴⁷ Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, 79-80.

⁴⁸ Unan, *Fatih Külliyesi*, 342.

şerh üzerine Cürcânî tarafından yazılan hâşiyeyi okutacakları belirtilmiştir.⁴⁹ Bunlar dışında II. Mehmed döneminden itibaren tüm yükseliş döneminde Osmanlı medreselerinde okutulan eserler arasında Necmüddîn Ömer en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) 'Aḳā'id'i, Teftâzânî'nin buna yazdığı şerh ile bu şerhe Hayâlî tarafından yazılan hâşiye, İcî'nin 'Aḳā'id'i ve el-Mevâkıf'ı ve Cürcânî'nin el-Mevâkıf'a yazdığı yer almaktadır.⁵⁰

İstanbul'daki entelektüel hareketlilik açısından Sahn-ı Semân oldukça önemlidir ve bir üretim merkezi niteliğindedir. Bir piramidin en tepe noktasını temsil eden bu merkezin temsil ettiği misyon, aynı zamanda hiyerarşik bir şekilde zemine yayılmaya çalışılmıştır. Kütüphaneler ve ihtiva ettikleri kitaplar bunun en önemli ayağını oluşturmuştur. II. Mehmed'in kendi sarayındaki kütüphanesi dışında, Ayasofya ve Fatih gibi camilerde birkaç bin kitaptan oluşan kütüphaneler tesis edilmiştir. Bu kitapların hepsi de akla ve tahkîke dayalı temel eserlerdir ve camilerdeki kitap odalarına konulmuştur. Bazı eserler önemine binaen birkaç nüsha olarak çoğaltılmış ve bu kütüphanelere dağıtılmıştır. Bu sayede bu camilerde görev yapan müderrisler ödünç kitap sıkıntısından ve sıra bekleme derdinden kurtulmuş olmaktadır.⁵¹ Kitap merkezli olarak gerçekleştirilen ve âlimlerin bilgiye olabildiğince hızlı ulaşabilmelerini beraberinde getiren bu girişim, en az medreselerin tesisi kadar önemli ve ilmi hareketliliğin kalıcılaşması yönünde güçlü bir adımdır.

Sultan II. Mehmed'in bizzat kendi mizacı ve ilme karşı olan geniş bakış açısı⁵² bu dönemde yaşanan ilmî hareketliliğin temelini oluşturmak-

⁴⁹ Unan, *Fatih Külliyesi*, 340.

⁵⁰ M. Sait Yazıcıoğlu, "XV. XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelam Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980): 274. Bu konuda geniş bilgi için bk. Osman Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelam Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012.

⁵¹ Hoca Sadettin, *Tâcü't-tevârih*, 3: 182.

⁵² Bunu Molla Câmî'nin kendisine yazdığı bir şiirdeki şu ifadelerinde gözlemlemek mümkündür:

"Aristo felsefesi sende açıklanmış olur
Sofistlerin nuru da seninle parlamış olur
Doğadaki gerçek senin ilhamına kaynaktr
Tabiat felsefesinde anlam sana muhtaçtır
Devlet üstünde ilahi hikmet parıldamakta
Ki gitti karanlıklar safalar pırıldamakta

tadır. Adı tüm İslam diyarında öne çıkan isimleri kendi yanında toplamaya özen göstermiş; hatta bunu bilinçli bir şekilde planlamıştır. Bu âlimleri ikna edebilmek için başka hiçbir sultanın göstermediği ölçüde büyük ilgi ve lütuflarda bulunmuştur.⁵³ Bu sayede çok sayıda âlim, onun etrafında kümelenmiş ve İstanbul İslam coğrafyasının en önemli ilim merkezlerinden biri haline getirilmiştir. II. Mehmed'in ilme ve âlimlere gösterdiği bu ilgi, bir cihan padişahı olma yönündeki güçlü arzudur ve bunda Timur'un (ö. 807/1405) bir rol model işlevi gördüğü de anlaşılabilir. Hoca Sadettin, onun bu çabalarını ve âlimleri lütuflara boğarak İstanbul'a gelmeye ikna etmesini "ikbal tuzağı kurmak" olarak değerlendirmektedir.⁵⁴ Ancak bu aynı zamanda kendisi merkezli ve Anadolu sınırlarını aşan bir imaj inşasıdır. Bu yüzden Anadolu'da olamasalar veya gelemeseler bile adı öne çıkan âlimlerin zihinlerini ve gönüllerini fethetme yönünde girişimlerde bulunmaktadır. Molla Câmî'ye (ö. 898/1492) ihsan olarak beş yüz florin göndermesi ve karşılığında onun övgülerle dolu mektubuna mazhar olmasını bu çerçevede değerlendirmek gerekmektedir. Öyle ki bu mektupta Câmî, onu "dini gölgesi altında tutan padişah, adaleti özüne rehber edinen Sultan" olarak nitelemekte ve hiçbir aracı isme sahip olmadığı halde Sultan'ın kendisine ilgi göstermesi ve lütufta bulunmasından duyduğu mutluluğu dile getirmektedir.⁵⁵ Sultan II. Mehmed'in bu türden girişimleri, en az İstanbul'un fethi kadar önemli bir fetih hareketidir; neticede ise çok uzak coğrafyalardaki zihinlerde bile sahip olduğu imaj büyümeye başlamıştır. *İrşâdiyye* adlı eserini II. Mehmed'e ithaf eden Molla Câmî'nin eserin girişinde onu, "Îrân ve Tûrân'ın şehin-şâhı" olarak nitelemesi⁵⁶ Sultan'ın zihinlere yönelik fetih hareketinin kazanımlarını oldukça iyi resmetmektedir.

Sultan II. Mehmed ile başlayan süreçte, Mâtürîdî-Hanefî kimliğe karşın Osmanlı medreselerinde ağırlıklı olarak Eş'arîler tarafından yazıl-

Matematik anlayışına değinir görüşlerin

Tutkulusu oldu cennet misali bağçelerin" bk. Hoca Sadettin, *Tâcü't-tevârih*, 2: 266.

⁵³ Örneğin Ali Kuşçu'nun İstanbul'a gelişinde Sultân, her konak için ona günlük bin akçe yolluk vermiş, Acem sultanlarının on tanesinin biraraya gelip veremeyecekleri lütuf ve ihsanlarla onun gönlünü çelmiştir. Bk. Hoca Sadettin, *Tâcü't-tevârih*, 2: 261.

⁵⁴ Hoca Sadettin, *Tâcü't-tevârih*, 2: 261.

⁵⁵ Hoca Sadettin, *Tâcü't-tevârih*, 2: 264.

⁵⁶ Molla Abdurrahman Câmî, *İrşâdiyye*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 342, 2^a.

mış kelimelerine verilmesi, pek çok araştırmacıyı Osmanlı medrese geleneğini doğrudan Eş'arîlik ile ilişkilendirmeye sevk etmiştir. Ne var ki, bu eserler yoluyla Osmanlı medreselerinde yeşertilmek istenen şey, Eş'arîlikten ziyade kelâmın felsefe ile birlikteliği üzerinden kazandığı kuşatıcı söylem zeminidir. Bunlar aslında mezhebî sınırlara hapsedilemeyecek ölçüde söylem genişliğine sahip çerçeve metinlerdir. Yazarlarının itikâdî yönelimleri itibarıyla Eş'arî oluşları, çoğu kez bu metinlerin de Eş'arî metinler olarak algılanmasına neden olmaktadır. Hatta bu nedenle ve bir eleştiri sadedinde Osmanlıların, medreselerde Eş'arîlik okuttukları ileri ve Hanefî-Mâtürîdî çizgiden uzaklaştıkları ileri sürülebilmektedir. Oysaki Osmanlı medrese sistemi içerisinde bu metinlere verilen değer ve önem, bunların Eş'arî oluşları dolayısıyla değil, aksine içerdikleri Eş'arîliğe rağmen felsefe-kelâm birlikteliğinin en özgün örnekleri ve çıktıkları olmaları dolayısıyladır.

Osmanlıların mezhebî kabullerinin medreselerde okutulan çerçeve metinler üzerinden tartışılması doğru değildir. Osmanlı zihin yapısının, daha ziyade bu metinlere şerh ve hâşiye şeklinde gösterilen refleksle aranması gerekmektedir. Şerh ve hâşiye edebiyatına bu hususun bazen ince ve anlamlı bir şekilde yandığı görülmektedir. Bunu yansıtmaya bakımdan dikkat çekici bir örnek üzerinde durulabilir. Teftâzânî'nin *Şerhu'l-'akâ'id*'i, Osmanlı ilim geleneğinde etki gücü yüksek metinlerdendir.⁵⁷ Teftâzânî, bu eserin girişinde Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve onun takipçilerinin Mu'tezile'ye karşı koymalarından hareketle, Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'ı Eş'arîlikle başlatmıştır.⁵⁸ Eş'arî'nin Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile aynı dönemde yaşadığı hesaba katılırsa onun bu tutumu, Ehl-i sünnet'in Eş'arîliğe tahsis edilmesi ve Eş'arî'nin de bunun kurucusu kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Ne var ki Teftâzânî, *Şerhu'l-makâşid* adlı eserinde bu söylemini yumuşatmış ve Mâtürîdîliği de Ehl-i sünnet'in bir kolu olarak değerlendirmiştir.⁵⁹ Bunun *Şerhu'l-'akâ'id*'e yazılan hâşiyelere yansımaları farklı olmuştur. Eş'arîlerden Hafîdü't-Teftâzânî (ö. 916/1510) *Şerhu'l-*

⁵⁷ Bu metin üzerine yazılan elli civarındaki şerh, hâşiye ve ta'lîkle ilgili literatür bilgisi için bk. Şükrü Özen, "Teftâzânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 40 (Ankara: TDV. Yay., 2011), 304-305.

⁵⁸ Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akaid)*, trc. S. Uludağ (İstanbul: Dergâh Yay., 1999), 99.

⁵⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâşid*, nşr. A. Umeyra (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 5: 231

*maķāşid'*daki bu değerlendirmeye sadece atıfta bulunmakla yetinirken⁶⁰; Mürşid b. İmam eş-Şîrâzî, Teftâzânî'nin dikkat çektiği ve iki grup arasında ihtilâflı olan üç konunun Mâtürîdî biri olan Ömer en-Neseî'nin aslında Eş'arîlere muhalefet ettiği hususlardan ibaret olduğunu belirterek Eş'arîliği merkeze yerleştirmekte ve Mâtürîdîliğin sınırlı sayıdaki ihtilâfının ise Ehl-i sünnet dairesine kabul edilmesinde herhangi bir problem teşkil etmediğini dile getirmiştir.⁶¹ İsâmüddîn el-İsferâyînî (ö.945/1538) ise Ehl-i sünnet olarak isimlendirilme noktasında Eş'arîliğin Mâtürîdîliğe önceliği bulunduğunu savunmakta ve buna gerekçe olarak da Eş'arî'nin sünneti ilk izhar eden ve ilk defa Mu'tezile'nin görüşlerini çürüten kimse olmasını ileri sürmüştür.⁶² Eş'arîlerin bu değerlendirmelerinden, Ehl-i sünnet'in Eş'arîlik üzerinden içeriklendirildiği ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Ehl-i sünnet'in ilk kelamcısı olarak görüldüğü anlaşılabilir. Mâtürîdîlik ise Eş'arîliğe tabi kılınarak Ehl-i sünnet kapsamına alınmaktadır. Bu noktada *Şerhu'l-'akā'id*'e Mâtürîdî-Hanefî aidiyete sahip kimselerce yazılan hâşiyelerde, adeta bir itiraz sadedinde Teftâzânî'nin *Şerhu'l-maķāşid'*ındaki sözlerine atıfta bulunulmuş olması dikkat çekicidir. Öyle ki bu ifade Mâtürîdî-Hanefî çevrede Mâtürîdîliğin Eş'arîliğe denk ve müstakil bir mezhep şeklinde konumlandırılma çabası olarak algılanmış ve önemsenmiştir. Bu yüzden de başta *Şerhu'l-'akā'id* hâşiyeleri olmak üzere Osmanlı muhitinde üretilen pek çok eserde Teftâzânî'nin bu değerlendirmeleri müsellemler bir hakikat olarak öne çıkarılmıştır.⁶³ Ancak yine de bu türden reflekslerin sınırlı olduğunu ve kurucu metnin yatay sınırlarıyla

⁶⁰ Hafidü't-Teftâzânî, *Hâşiyeye 'alâ şerhi'l-'akā'id*, Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 1195, 7^b.

⁶¹ Şîrâzî, *Hâşiyeye 'alâ şerhi'l-'akā'id*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2220, 8^a.

⁶² İsâmüddîn el-İsferâyînî, *Hâşiyeye 'alâ şerhi'l-'akā'id*, Süleymaniye, Ayasofya, nr. 2215, 8^b.

⁶³ Şemseddîn el-Hayâlî, *Hâşiyeye 'alâ şerhi'l-'akā'id*'n-Neseîyye, (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1279), 8. Muslihuddîn Kestellî, *Hâşiyetü'l-Kestellî 'alâ şerhi'l-'akā'id*, (İstanbul: Salâh Bilici Kitâbevi, 1973), 17. Kara Kemal Karamânî, *Hâşiyeye 'alâ hâşiyeti'l-Hayâlî 'alâ şerhi'l-'akā'id*'n-neseîyye, (İstanbul, 1314), 34. Abdülhakîm es-Siyâlkûtî, *Hâşiyeye 'alâ hâşiyeti'l-Hayâlî 'alâ şerhi'l-'akā'id*'n-Neseîyye, (İstanbul, 1316), 6. Hüseyin Paşa el-Erzurumî, *el-Münciye 'ani'l-haṭa'î'l-vâķi' beyne'n-nâciye ve ğayri nâciye*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1043, 21^b. Kemalpaşazâde, "Risâletü'l-ihtilâf beyne'l-Eş'â'ira ve'l-Mâtürîdiyye", *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit* içinde, ed. E. Badeen (Würzburg: Ergon Verlag, 2008), 20-23. Nev'î Efendi, "Risâle fi'l-farḳ beyne mezhebi'l-Eş'â'ira ve'l-Mâtürîdiyye", *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit* içinde, ed. E. Badeen (Würzburg: Ergon Verlag, 2008), 27.

kökten ve toptan bir hesaplaşma içine girilmediğini belirtmek gerekmektedir.

Mukaddimât-ı erba'a tartışmaları da⁶⁴ Osmanlılardaki Mâtürîdî aidiyeti gözlemleyebilmek açısından önemlidir. Kökenini Fahrüddîn er-Râzî'de bulan, ancak Sadrüşşerîa tarafından başta Râzî olmak üzere Eş'arîlere yönelik bir eleştiri olarak formüle edilen dört mukaddime insanın eylemlerinin *husûn-kubuh* açısından tartışılmasından ibarettir. Eş'arîlerin *husûn* ve *kubhu*, Şârî'in bildirmesiyle ilişkilendiren, bu yüzden de böyle bir bildirim olmadığı sürece *husûn* ve *kubuh*tan söz edilemeyeceğini ileri süren yaklaşımları, önceki süreçte Mâtürîdîlerle yaşadıkları en önemli görüş ayrılıkları arasındadır. Ancak Râzî ile birlikte bu mesele daha sistematik bir şekilde formüle edilmiştir. Üstelik bu problem yalnızca *husûn-kubuh* tartışmasından da ibaret değildir; yanı sıra *teklîf*in mahiyeti ve gerektirdikleri, *ma'rîfetullâh* tartışması, Allah'ın ve insanın fiilleri gibi temel kelam problemleriyle de iç içe geçmiştir. Sadrüşşerîa'nın, Râzî üzerinden Eş'arîlerle hesaplaşması, buna karşın Teftâzânî'nin ona Eş'arîliği müdafaa ve Mâtürîdîliği tenkit amaçlı cevaplar yöneltmesi daha önceki ihtilaf noktalarını daha da derinleştirmeye başlamıştır. Sultan II. Mehmed dönemine gelindiğinde bu tartışma, bizzat onun isteğiyle yeniden alevlendirilmiştir. Kâtip Çelebî, Sultan'ın bazı âlimleri huzurunda toplayıp bu konunun Sadrüşşerîa ile Teftâzânî'nin yazdıklarından hareketle tartışılmasını sağladığını belirtmektedir.⁶⁵ Sultan, bu âlimlere önce birer risale yazmalarını emretmiş, sonra yazdıklarını yanlarında getirmelerini isteyerek onları saraya çağırıp tartıştırmıştır. Sultan'ın meseleyi tartışmaları için saraya davet ettiği âlimler arasında Molla Alaeddîn Arabî, Molla Hatibzâde, Molla Lütîfî, Molla Kestellî gibi âlimler bulunmaktadır. *Mukaddime-i erba'a*'ya olan bu ilgi, ilerleyen süreçte de sürmüş ve konuya dair irili ufaklı risalelerin kaleme alınmasını beraberinde getirmiştir.⁶⁶ Bu durum daha sonra sistematik

⁶⁴ Bu konuda hakkı verilmiş önemli bir çalışma için bk. Cüneyd Asım Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkiliği Meselesi -Mukaddimât-ı Erba'a'ya Giriş-, *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (2012): 1-44.

⁶⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2: 433.

⁶⁶ Örnek olması bakımından Samsûnî'nin risâlesine ve onun konuyla ilgili pozisyonuna dikkat çekilebilir. Risâlede öncelikle *husûn* ve *kubuh*un nasıl bilineceği konusunda üç yaklaşım olduğuna dikkat çeken Samsûnî, Mu'tezile'nin bu noktada sadece akli merkeze aldığını, Eş'arî'nin ise sadece nakli merkeze aldığını belirtmektedir. Ona göre Mâtürîdî bu konuda hüküm koyanın şeriat olduğunu ifade etmekle Eş'arî ile hemfikiridir; bununla

hale gelecek olan Eş'arîlik-Mâtürîdîlik ihtilaf literatürünün en önemli beslenme kaynaklarından biri olmasının yanı sıra, geç dönemde *irâde-i cüz'îyye* konulu literatürün muhtevasına da tesir etmiştir.

3. SİYASETİN SÜNNİLEŞMESİ VE SÜNNİLİĞİN HANEFİLEŞMESİ

Felsefe ile kelim arasında salınan bir zihniyet ve ilim anlayışı, Osmanlı medrese geleneğine bir yüzyıla yakın yön vermiştir. XVI. asrın başlarından itibaren kendisini gösteren, zamanla da çerçevesi genişleyen Osmanlı-Safevî mücadelesi, Osmanlı zihniyet yapısında yeni bir kırılmaya neden olmuştur. Safevîlerin Horasan bölgesindeki hâkimiyeti, Osmanlıların Doğu ile irtibatını tümüyle koparmıştır. Bölgenin Safevîlerin kontrolüne geçmesi ve Şîilik üzerinden yeniden biçimlendirilmesi felsefî kelam geleneğinin karakterini de değiştirmeye başlamıştır. Aslında Safevîler; Herat, İsfahân, Şîrâz gibi bazı şehirler istisna tutulacak olursa⁶⁷ kendilerine karşı ciddi bir başkaldırıda bulunmayan Eş'arî-Şâfiî ulemaya ses çıkarmamışlardır. Bilakis, İmâmî çizgideki ulema yetişene kadarki süreçte bölge şehirlerinde kadılık ve müderrislik gibi görevler Safevîlerin kimi uygulamalarına göz yumdukları sürece⁶⁸ Eş'arî-Şâfiî ulema tarafından sürdürülmüştür.

birlikte akla Allah'ın hükümlerindeki iyilik ve kötülüğün bazısını bilebileceği yönünde bir rol atfettiği için de ondan ayrılmaktadır. Samsûnî, bu üç yaklaşım içerisinde doğru olanın Mâtürîdî'nin yaklaşımı olduğunu kaydetmektedir. Bk. *Hâşiye 'ale'l-mukaddimeti'l-erba'a*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 2027, 1^b.

⁶⁷ Şâh İsmâîl'in, Herât'ı aldıktan sonra Teftâzânî'nin neslinden Şeyhülislam Sadrüddîn'i, şehri alma girişimine direnç gösterdiği için altmış öğrencisiyle birlikte öldürttüğü kaydedilmektedir. Bk. Kemalpaşazâde, *Tevârih-i âl-i Osman*, IX. Defter, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi, nr. 2447, 121^b-122^a. *Tevârih-i âl-i Osman*, X. Defter, nşr. Şerafettin Severcan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1996), 29.

⁶⁸ Heratlı bir âlim olan, ancak Hicaz bölgesine göç etmek durumunda kalan Ali el-Kârî'nin Herat'ta yaşadığı bir olay, Sünnî ulemanın gerektiğinde takiiye yaparak Safevîlere yakın durduğunu ifade etmesi bakımından dikkat çekicidir. Ali el-Kârî, Şafiîlere ait kimi risalelerde Hanefîlerin imamlarına dönük kimi olumsuz değerlendirmeleri görünce, reddiye mahiyetinde bir risâle yazmıştır. Kendi verdiği bilgilere göre bu risâle halk arasında farklı tepkilere maruz kalmış; bazıları onun sözlerini kendi bağlamından çıkarmış ve İmâm Şâfiî başta olmak üzere, Nevevî ve Ahmed er-Rufâî gibi Şafiîlerin önde gelenlerine ta'n ettiği suçlamasıyla çarşılarda yaygara koparmıştır. Ali el-Kârî, bunları yapanların kim olduğunu iyi bildiğini, bu kimselerin Râfîzîlikle Şâfiîlik arasında gidip gelen kimseler

XVI. asrın ikinci yarısında Şâh Tahmâsb'ın (ö. 984/1576) idaresi sırasında bu iyimser tablo değişmeye başlamıştır. Artık kadılık ve müderrislik görevlerine atanabilecek İmâmî âlimler söz konusudur. Bu durum çoğu Eş'arî-Şâfiî aidiyete sahip Sünnî ulemanın daha önceki süreçte kısmen gerçekleşen başka bölgelere göç hareketliliğini en üst noktaya taşımıştır. Çünkü artık hayatlarını kazanabilecek bir görev bulmakta zorlanmaktadırlar ve geçim sıkıntısı yaşamaktadırlar. Yeni göç ettikleri yerlerde ise geldikleri coğrafya itibariyle tecessüsle karşılanmışlardır.⁶⁹ Dahası uzun yıllardır medreselerde herhangi bir mezhebî çekişme olmaksızın ders gören ulema arasında, mezhep merkezli gerilimler yaşanmaya başlamıştır.⁷⁰ Bölgede homojen bir kimliğe dönüşmesi, Şiîliği zamanla felsefenin ev sahibi haline getirmiştir. Böyle bir denklemde felsefenin Sünnî kelimî gelenekteki geçmişi silinmeye çalışılmıştır. Şiîliği, kademeli olarak felsefî ve tasavvufî bir zeminde daha muhkem hale getiren bu sürecin en önemli taşıyıcıları arasında Bahâ'üddîn el-Âmilî (ö. 1031/1621), Mîr Dâmad el-Esterâbâdî (ö. 1041/1631), Mîr Findiriskî el-Esterâbâdî (ö. 1050/1640-41), Molla Sadra eş-Şîrâzî (ö. 1050/1641), Feyz-i Kâşânî (ö. 1090/1679), Abdürrezzâk el-

olduğunu belirtmektedir. Bk. *Teşyî'u fukahâ'i'l-Hanefiyye li teşnî'i's-süfehâ'i's-Şâfiyye*, Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü Paşa, nr. 251, 237^b. Onun burada dikkat çektiği insanlar, büyük ihtimalla takiyye yaparak Sünnî kimliklerini muhafaza etmeye çalışan Şâfiî ulema'dır.

⁶⁹ Örneğin Sultân I. Süleyman devrinde İran'ın Gilân bölgesinden göç ederek İstanbul'a gelen Muhammed b. Hüseyin es-Sâdikî el-Gilânî'nin (ö. 970/1562) burada yaşadıklarına dair verdiği bilgiler oldukça dikkat çekicidir. Gilânî, Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*'ine yazdığı hâşiyenin dibâcesinde, maişet sıkıntısı baş gösterdiği için kendi memleketini bırakıp İstanbul'a geldiğini, Osmanlı ulemasının kendisini birçok ilim dalında birden fazla imtihana tabi tuttuğunu, verdiği cevaplar karşısında Osmanlı ulemasının "biz bunları babalarımızdan bile duymadık" dediklerini ve hakkını teslim ettiklerini belirtmektedir. Bk. *Hâşiye 'alâ envârî't-tenzîl*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 526, 1^b.

⁷⁰ İran'dan göç etmek durumunda kalan, önce Diyarbakir'e sonra da Vezir Nasuh Paşa'nın davetiyle İstanbul'a gelip yerleşen Sadreddînzâde Mehmed Emin eş-Şîrvânî, Sultan III. Ahmed'e ithaf ettiği eserinin girişinde yaşadıklarına kısaca yer vermektedir. Safevîlerin Şîrvan'ı ele geçirmesi sonrası memleketinden ayrılmak durumunda kalışını başına gelmiş bir imtihan olarak değerlendirmektedir. Yaşanan olaylar, yıllardır pek çok şeyi paylaştıkları arkadaşları ile arasına bir duvar örmüş, her şeyi arkasında bırakıp bir bilinmeze yelken açmıştır. Kader onu şehirden şehire dolaştırmış ve sonunda İstanbul'a atmıştır. Başta şeyhülislam olmak üzere pek çok kişiden yardım ve destek görmüş, kaybettiği dostlukları burada yeniden tesis etmiş, hüznü mutluluğa dönüşmüştür. Bk. *el-Fevâ'idü'l-hâkâniyyeti'l-Ahmed hâniyye*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 4133, 2^a.

Lâhîcî (ö. 1072/1661 [?]), Molla Ali Nûrî, Molla Muhammed Bâkır es-Sebzavârî (ö. 1090/1679) ve Âka Muhammed Rızâ Kumşei gibi isimler yer almaktadır.

İran coğrafyasında olduğu gibi Osmanlı'da da felsefe-kelam birlikteliği çözülmeye başlamıştır. Ancak diğerinden farklı olarak Osmanlı'da felsefeye mesafeli yaklaşım, hatta belirli bağlamlarda doğrudan cephe alınmıştır. Bu noktada Safevîlerle yaşadıkları mücadelede öteki üzerinden kendini inşa etme refleksi belirleyici olmuştur.⁷¹ Fakat bu refleksin, felsefeye cephe alınan ve felsefe-kelam birlikteliğinin yavaş yavaş çözülmesine

⁷¹ Hatta bunun Horasan'da yaşayan Eş'arîlerin bizzat kendileri için de geçerli bir husus olduğu gözlemlenebilmektedir. Nitekim Safevîler tarafından bütün malları ve kitapları haczedilerek hapsedilen, bilahare hapisten kaçarak Osmanlı'ya sığından Mirzâ Mahdûm Muînüddîn Eşref (ö. 995/1587), Safevîleri ve uygulamalarını eleştirmek amacıyla yazdığı eserinde, öteki üzerinden inşa olgusunu iman ve İslam kelimelerinin aynı mı yoksa gayrı mı olduğu tartışması üzerinden gözler önüne sermektedir. Müellif, iman ve İslam kelimelerinin bir olup olmadığı konusunda din ehlinin ihtilaf ettiğini, Eş'arîlerden bazılarının bu ikisinin anlamının aynı olduğu yönünde bir görüşe sahip olduğunu ifade etmektedir. Buna göre İslam, ahkâmın kabulü anlamında bir teslimiyet ve boyun eğiştir ki bu ise tasdikî bizatihi kendisidir. Din ehlinin başka bir kesim ise iman ve İslam kelimelerinin sadece kavram düzeyinde değil mana olarak da bir ve aynı olduğunu ileri sürmüştür. Müellif "felanca kişi mümindir müslim değil veya müslimdir mümin değil" şeklindeki bir sözün geçersizliği konusunda Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ın ittifak ettiğini belirtmektedir. Bu konu Eş'arîlerle Mâtürîdîler arasındaki görüş ayrılıklarından birisi olagelmıştır. Mâtürîdîler iman ve İslam'ın aynı anlama geldiğini ve birbirinin yerine kullanılabileceğini savunurken, aralarında tam bir bütünlük olmamakla birlikte Eş'arîler bu iki kavramın farklı anlamlara geldiğini iddia etmişlerdir. Burada Mirzâ Mahdûm, bu iki fırkadan Eş'arîlere doğrudan atıfta bulunurken, Mâtürîdîlere ise ismen yer vermeksizin "iman ve İslam'ın hem mefhum hem de mana olarak birliğini savunanlar" anlamında dolaylı olarak değinmektedir. Ancak kendisinin de "Eş'arîlerden bazıları" olarak nitelendiği ve iman-İslam ilişkisi konusundaki görüşlerine yer verdiği kimseler, Eş'arîlerin geneli içerisinde sınırlı bir temsile sahiptirler. Müellifin kendisinin de bir Eş'arî olduğu ve burada Eş'arîlik adına ve lehine bir bilgi karartması yaptığı anlaşılabilir. Bunun sebebi ise ilerleyen satırlarda kendisini göstermektedir. Zira müellif iman ve İslam kelimelerini birbirinden ayırarak İslam'ı daha genel imanı ise daha özel görmelerini Râfızîlerin acayıpliklerinden biri olarak nitelendirmektedir. Buna göre Râfızîler, kelime-i şehadetin kişiyi sadece Müslüman yaptığını, ancak bu kişinin bununla mümin olma vasfını elde edemediğini, bu vasfı elde edebilmesi için de on iki imama ve onların masum olduklarına inanması gerektiğini ileri sürmektedirler. Bu yaklaşım, kendisi de bir Eş'arî olan Mirzâ Mahdûm'u aslında Eş'arîliğin geneli içerisinde oldukça sınırlı bir kesim tarafından sahiplenilen bir görüşü, Eş'arîlerin tamamının görüşü olarak sunmaya sevk etmiş, böylelikle de kendi mezhebini Râfızîlerden ayırtırmaya yöneltmiş olmalıdır. Bk. *en-Nevâkid 'ale'r-ravâfid*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2249, 10^a-11^a.

yol açan bir süreci tek başına ne ölçüde sırtladığı hala aydınlatılmaya muhtaçtır. Belli bir etkisi olduğu düşünülebilmekle birlikte, Osmanlı muhitinde Safevîlerle yaşanan mücadelenin zemininin daha çok siyasî karakteri belirgin bir Sünnîlik olgusu olduğunu belirtmek gerekir. Safevîlerle yaşanan mücadele, ilk başta siyasî bir rekabet iken, zamanla dinî ve itikâdî bir çekişmeye dönüşmüştür. II. Bayezid döneminden itibaren Safevîleri eleştirmek amacıyla çok sayıda reddiye metni kaleme alınmıştır. Bu metinlere yansıyan içerik de süreç içerisinde değişmeye başlamıştır. Râfizîlik ve Şîîlik eleştirisiyle başlayan muhataplık, ilerleyen süreçte Safevîlerin tüm bileşenlerine yönelmiştir. Erdebil Tekkesi'nin tasavvufî mirasının varisçileri olmaları hasebiyle Sûfilik onların en önemli karakteristiğini oluşturmaktadır; bu nedenle de eleştiri oklarının hedefine kızılbaş dervişlik de oturtulmuştur. Şâhî sevme ve ona gönül verme noktasındaki aşırı tazimleri, dinin temel metinlerini yok sayan ve din büyüklerine dil uzatan tutumları, harflerin mahreçleri değişecek şekilde gerçekleştirdikleri cehrî zikir uygulamaları onların küfürle itham edilebilmelerine olanak oluşturmuştur. Burada temel vurgu, Safevîlerin dinin temel sabiteleriyle oynadıklarının, hatta bunu ayaklar altına aldıklarının dile getirilmesine yöneliktir; ancak tasavvufî geleneğe özgü kimi uygulamaların da bunun zemini kırılması önemlidir.⁷² Böylesi bir tutum, Safevîlere yönelik ilk bakışta gayet

⁷² Seyyid Mutahhar b. Abdîrahmân b. Ali'nin Safevîlere yönelik olarak yazdığı ve Sultan III. Murad'a ithaf ettiği eseri, bu bakımdan oldukça dikkat çekicidir. Seyyid Mutahhar, eserinin üçüncü bölümünde Sûfilerin sapkınlıklarına değinmekte ve Safevîlik Sûfilik arasındaki ince çizgiye dikkat çekmektedir. Ona göre ibâha ehlinin çoğu kez Sûfilik suretine bürünmüş kimselerdir çeşitli fırkalar altında faaliyet göstermektedir. İçlerinden bir fırka, marifeti bilme, Hakk'ı müşahade etme, makamlara ve hallere ulaşma, tecelli gibi iddialarda bulunmaktadır. Bunlar, ilim ve amel konusunda hiçbir çaba göstermeden kendilerini gelmiş geçmiş herkesten üstün görmekte; fakihlere, müfessirlere ve muhaddislere zavallular gözüyle bakmakta ve halka karşı üstünlük taslamaktadır. Bir başka fırka, kulun muhabbetin son kertesine ulaşması durumunda kalbinin tertemiz olacağını, böyle bir durumda ise emir ve nehyin ondan düşeceğini savunmaktadır. Onlar, Allah'ın, işledikleri günahlar nedeniyle kendilerine cehennem koymayacağını ileri sürmektedirler. Sûfilerden bazıları zahîrî ibadetlerin düştüğünü, geriye ibadet olarak sadece tefekkürün kaldığını iddia ederken, bazıları da azalarla amel etmenin bir yakınlık sağlamadığını ve asıl kalblere bakılacağını, kendi kalblerinin ise Allah sevgisiyle dopdolu olduğunu savunmaktadır. Diğer bir Sûfî fırka kendilerini ahlak, tevazu ve cömertlik timsali görmektedir; bunlar sûfilere hizmet adı altında güya Allah'ı zikreden bir topluluk bir araya getirmişlerdir. Hâlbuki bunlar zikirlerinde, manayı bozan, harfleri değiştiren, eşekler gibi ses çıkaran kimselerdir. Bunlar bunu mevki ve mal için yapmakta olup asıl amaçları varlıklı

elverişli bir eleştiri zemini gibi durmaktadır. Ne var ki bu tutum, zamanla Osmanlı'nın Erdebil Tekkesi'nin Şiileşmeden önceki tasavvufi çizgisine yakın duran kendi Sûfilerine yönelmeye başlamıştır. Halvetîlik, Bayrâmîlik, Gülşenîlik ve Bektâşîlik bu eleştirilerin muhatapları olmuşlardır.⁷³

Safevîlerin ve sahip oldukları tüm bileşenlere cephe alınması, Anadolu'daki isyanlar nedeniyle toplumsal olarak zaten bir kaos yaşayan Sul-

olmaktır. Bunlar zahiren hizmet ve tevazu sergilemektedirler, oysa asıl hedefleri yükselmektir. Bunlar kendilerinin amacının infak etmek olduğunu söylemektedirler; bu yüzden de görünüşte hizmet ehli gibi bir görüntü sergilemektedirler. Fakat asıl amaçları taraftarlarının sayısını artırmaktan ibarettir. Seyyid Mutahhar, böyle düşünen ve davranana bir kimsenin dinin deccali, şeytanların mezhebinin destekleyicisi olduğunu kaydetmektedir. Başka bir Sûfi fırka ibahaya saplanmış, ahkâma sırt çevirmiş, helal ile haram arasında ayırım gözetmeyen, hatta işi eşlerini kendi aralarında paylaşmaya kadar götüren, helal ve haramın şeriat dairesinde olduğunu buna karşın kendilerinin bunlara cevaz verdiklerini ve gerçeklik âleminin sınırlarına girdiklerini, bu yüzden bu âlemde hiçbir şeyin kimsenin tekelinde olmadığını bilakis her şeyin Allah'ın olduğunu, bu noktada kendilerinin örnek olduğunu ileri sürmektedir. Bunlar; namazı gölge, Kur'an'ı perde olarak değerlendirmekte ve kendisinden razı olunmuş bir kulun şeyhlerinin kalbinin rızasına ulaşmış kişi olduğunu ileri sürmektedirler. Kendilerinin âlimlerle sohbeti ihtiyaç duymadıklarını iddia eden bu kimseler, alimleri kalpleri Allah'a perdelenmiş kimseler olarak görmekte ve bu yüzden de onların kendilerini saptırmaktan başka işe yaramadıklarını savunmaktadır. Bunlar kendilerinin âşıklar olduğunu ve Allah'tan başkasına da ihtiyaçları olmadığını ileri sürmektedirler. Başka bir Sûfi fırka, Allah'ın kendilerinden zorluk ifade eden teklifleri kaldırdığını, kendilerine eşyanın her türlüünü hatta kızlarını ve annelerini dahi helal kıldığını söylemişlerdir. Bunlara göre kul, Allah'tan başkasına bakma ihtiyacı hissetmediği sevginin en yüksek mertebesine ulaştığında âşıklar zümresinden kabul edilmektedir. Bk. *Risâle fi tekfiri's-Şîa*, Manisa Yazma Eser Ktp., nr. 1531, 18^b-21^a (Eserde numaralandırma olmadığından, eserin isminin yazılı bulunduğu zahriye sayfasından başlatmak suretiyle numaralandırma tarafımızdan takdir edilmiştir.)

⁷³ Sadreddînzâde, mezheplerin görüşlerini ele aldığı küçük risalesinde bazı tasavvufi grupları da fırka-yı dalle altında şu şekilde zikretmektedir: "*Şüfiyye ve meşâyih zeyyinde melâhideden bir tâ'ife vardır ki kendülerin meşâyih süretinde gösterirler envâ-ı şeye 'avâmî belki ekâbir-i inâm olan kimesneleri teşhîr idüb celb-i hitâm-ı dünyâ iderler belki çoğ kimse-i ekâbirden i'tikâd-ı zendaka ve ilhâda bırağurlar fi zemâninâ Mevlevî, Gülşenî ve Bektâşî nâmına olan 'âşıkların ekseri melâhidelerdir.*" Bk. *Muhtaşar fi beyâni'l-mezâhibi'l-muhtelifi*, Süleymaniye Ktp., Harput, nr. 11, 113^{a-b}. Ayrıca bk. Ethem Ruhi Fıçlalı, "İbn Sadru'd-Din eş-Şirvânî ve İtikâdî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risâlesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981): 270.

tan I. Süleyman dönemi Osmanlısı'nda şeriat ve zühd merkezli din söylemini öne çıkarmıştır.⁷⁴ Ebû Hanîfe'nin ismi ve Hanefîlik bu süreçte merkeze çekilmiştir.⁷⁵ İbrâhîm el-Halebî (ö. 956/1549), Hâkim İshak er-Rûmî (ö. 950/1543), Çivizâde Mehmed Efendi (ö. 954/1547), Ebüssuud Efendi, Birgîvî Mehmed Efendi (ö. 981/1573), Hasan Kâfî Akhisârî (ö. 1024/1615), Ahmed-i Rûmî Akhisârî (ö. 1041/1632), Kadızâde Mehmed Efendi (ö. 1045/1635), Üstüvânî Mehmed Efendi (ö. 1072/1661), Vânî Mehmed Efendi (ö. 1096/1685) gibi isimler değişen tonlarda bu söylemin taşıyıcısı olmuş-

⁷⁴ Bu husus, Sultan I. Süleyman döneminde yaşamış olan Hâkim İshâk er-Rûmî'nin (ö. 950/1543-44) Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-ekber*'i üzerine kaleme aldığı şerhin girişine yansımıştır. Medreselerde tahsil ve tedris konusu olan eserlerin konularının *el-Fıkhu'l-ekber*'in konularıyla örtüşmediğini belirten Rûmî, tevhid ilmi söz konusu olduğunda aslolanın Kitâb ve Sünnet'e sarılmak, hevâ ve bidatten kaçınmak, sahâbe, tabîin ve salihlerin tuttuğu sünnet ve cemaat yoluna yönelmek olduğunu kaydetmektedir. Ebû Hanîfe, Ebû Yûsûf ve Muhammed'in ve onların takipçilerinin bu yol üzere olduğunu, *el-Fıkhu'l-ekber*'in içeriğinin de bu minvalde olduğuna dikkat çeken Rûmî, kendisinin bunların açıklanması amacıyla mufassal bir kitap kaleme aldığını, bu kitapta "akıl ve nazar yolunu değil, sadece ve sadece Hz. Muhammed'in getirdiği şeriat ve sünneti" esas aldığını, bu yüzden de eserini *el-Hikmetü'n-nebeviyye* olarak isimlendirdiğini belirtmektedir. Bk. *Muhtaşarü'l-hikmetü'n-nebeviyye*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 388, 210^b-213^a.

⁷⁵ Hasan Kâfî el-Akhisârî (ö. 1024/1615) tevhid ilmi konusunda yazılan eserlerin en iyisinin müchehitlerin imamı ve âlimlerin reisi Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-ekber*'i olduğunu kaydetmektedir. Bk. *Ezhârü'r-ravqât fi şerhi ravqâti'l-cennât*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 820, 147^b. *el-Fıkhu'l-ekber*'in 1087/1676 yılında istinsah edilen ve müellifi belli olmayan bir Türkçe şerh ve tercümesinin girişindeki şu ifadeler Ebû Hanîfe imajının toplumda nasıl karşılık bulduğunu ortaya koyması bakımından oldukça dikkat çekicidir: "Bundan sonra ma'lûm ola ki bu risâleyi İmâm-ı A'zam rahmetu'llâhi te'lîf idüb adını fıkıh-ı ekber kodı. Bu risâle ma'nâda tuhfetü'n-nebî ve hidâyetü'r-resûli'l-'arabîdür; kim ki bunu hüfz idüb ma'nâsına i'tikâd itse anın imânu ve i'tikâdı aşhâb-ı 'izâm ve tâbi'in-i kirâm ve evliyâ'u'llâh ve meşâyih ve 'ubbâd ve mücâhidîn fi sebîli'llâh imânu gibi olur. Her kim ki i'tikâdı bu kitâbda yazılana muhâlif olsa anın imânu ehl-i hevâ imânu gibi olur. Anlar hüd cümle ehl-i cehennemdürler, zira resûl-i ekrem nebiyy-i mükerrrem şalla'llâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem buyurdıki 'seteferîku ümmefi 'alâ selâsetin ve seb'ine firkatın küllühüm fi'n-nâr illâ firkatın vâhideten ve hiye mâ ene 'aleyhi ve aşhâbî'. Ma'nâ-i hadîs-i şerîf budır ki benüm ümmetüm adına olanlar yetmiş üç bölük olur, cümlesi cehennem ateşine girürler illâ bir bölük ehl-i cennet olur, ol bir bölük şol kimesnelerdür ki anların i'tikâdları benüm âl-i aşhâbımın i'tikâdı üzerine ola. Bu kitâb nî'amü'l-mâ'ide resûlü'llâh 'aleyhi's-şâlâtü ve's-selâm ve âl-i kirâm ve aşhâb-ı 'izâm i'tikâdların ve mâ-fihâlarun beyân ider. Ve'l-hâsil gökten enbiyâya nâzil olan kitâblardan sonra dünyâda bundan ahsen belki bundan efdal ve elzem kitâb yokdur. Bu kitâbun bir adı tuhfetü'n-nebidür ve bir adı sa'âdet-i dünyâ ve âhiretdür. Bu kitâbı yazup türkî lisân ile şerh itdüm ki 'arabî bilmeyenler fâ'idelene." Bk. Tercüme-i Fıkıh-ı Ekber, Nuruosmaniye Ktp., nr. 2189, 1^b-2^b.

lardır. Sûfîlerin kendilerine özgü kimi ritüelleri Hanefî fıkıh literatüründen dercedilen nakiller üzerinden eleştirilmeye başlanmıştır.⁷⁶ Bu eleştiriler karşısında başta Halvetîler olmak üzere Sûfîler mecburen diğer mezheplere yaslanmak durumunda kalmışlardır. Bu çerçevede Eş'arî-Şâfiî aidiyeti öne çıkan isimlere müracaat edilmiş; cehrî zikir, devran, sema ve regaib namazı gibi kimi uygulamalar temellendirilmeye çalışılmıştır.⁷⁷

Safevîlik karşıtlığı Safevîleri andıracak her türlü uygulamaya yönelik bir muhalefet oluşturmuştur. Bu durum Kadızâdeliler-Halvetîler mücadelesine dolaylı olarak yansımış ve Kadızâdelilerin Halvetîleri Râfızîlikle suçlamalarını beraberinde getirmiştir.⁷⁸ İki kesim arasındaki en

⁷⁶ Örneğin Kadızâdelilerin sıklıkla eserlerine müracaat ettiği İbrâhîm el-Halebî; raks, devrân, tegannî ve semâ gibi uygulamaların geçersizliğini ortaya koymaya çalıştığı eserinde yaklaşımını temellendirebilmek için Haddâdî, Kerderî, Debûsî, Serahsî, Fahrülislâm el-Pezdevî, Hâherzâde, Bezzâzî, Kurtubî, Seyyidü't-tâife olarak nitelendirdiği Ahmed Yesevî, Kirmânî, Zemaşerî, Siğnâkî ve Tatârhâniyye gibi isimlere müracaat etmiştir. Bk. Halebî, *er-Rahş ve'l-vaqs li-müstehillî'r-raş: hükmü'l-hadâ fi'l-İslâm*, nşr. H.S. Süveydân (Dımaşk: Dârü'l-Beşâir, 2002), 28-38. Onun Hanefî literatür üzerinden gerçekleştirdiği bu alıntılar ve değerlendirmeler, Birgivî tarafından kendisine atıfta bulunulmaksızın sadece *intehâ* kaydı düşülerek olduğu gibi alıntılanmıştır. Bk. Birgivî, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, (Bombay: Şerefüddin el-Kütübî ve Evlâdihî, t.y.), 184.

⁷⁷ Örneğin İbrâhîm el-Halebî'nin muarızı ve sonraki süreçte Halvetîlerin en önemli referans olan Sünbül Sinân (ö. 936/1530), Kurtubî ve Bezzâzî'nin raks ve devrânın haram olduğu yönündeki fetvalarının geçersiz olduğunu belirtmiş ve İmam Şâfiî ve ona tabi olan Gazâlî, Necmüddîn-i Dâye, İbnü'l-Fârîd ve Kâşânî gibi muhakkik âlimlerin ise bunu helal saydıklarını dile getirmiştir. Bk. *er-Risâletü't-tahkikiyye*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1434, 2^b-3^a. Benzer bir tutumu Niyâzî-i Mısırî'de görmek mümkündür. Muarızı Vâni Mehmed Efendi'nin mezhep imamı Ebû Hanîfe'ye ittiba etmemekle suçladığı Mısırî, dört mezhebin hepsinin de hak mezhep olduğunu belirtmekte ve Bayezid-i Bistâmî'nin bir sözüne yer vermektedir. Kendisine "hangi mezheptensin" diye sorulunca Bistâmî "Allah mezhebindenim" demiştir. Mısırî, onun bu sözünün dört mezhebin hepsinin Allah yolu olduğunun dile getirilmesi anlamına geldiğini ifade etmektedir. Bk. *Risâle-i es'ile ve ecvibe*, Süleymaniye Ktp., Sütlüce Dergâhı, nr. 262. 5. Birgivî'ye ve Kadızâdelilere eleştirel bir gözle bakan Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin'in (ö. 1202/1788) ferağ kaydında 1168/1755 yılında temize çektiğini belirttiği eserinde yer alan şu ifadeleri de bu gerçeği örneklemesi bakımından dikkat çekicidir: "acîbdir ki ba'zı süfehâ' ba'zı mezâhibeyi ba'zı üzerine tafsil ve tercih ider ki iltizamında olmayan mezhebin butlânına ve tenkîşine ve sükûtuna mü'eddî olur ki semere-i ta'aşşub ve hamkiyyet-i câhiliyyetdir ehl-i inşâf olan müslim andan münezzeh ve sâlimdir." Bk. *Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 1248, 6^a.

⁷⁸ Kutlu, Eş'arîliğin felsefeye ve sufilige bulaşması nedeniyle Şiîlikle mücadele konusunda yetersiz kaldığını, bu yüzden de Osmanlı idarecilerinin, sufi bilgi kuramına karşı çıkan, Râfızîlik ve Bâtınlığın (Karmatîliğin) eleştirisiyle ilgili pek çok eser yazan daha sade,

akılcı ve Türk kültür çevresinde ortaya çıkan ve Türklerin geneli tarafından benimsenen Mâtürîdîliğe önem verdiklerini belirtmektedir. Bk. "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* içinde, ed. S. Kutlu (Ankara: Otto Yay., 2013), 62. Ne derece sistematik bir devlet politikası olarak sürdürüldüğü belirsizliğini korumakla birlikte, onun bu tespitlerinin Kadızâdeliler bağlamında bir karşılığı olduğu kesindir. Zira cehrî zikri, raks ve devrânı eleştirmek amacıyla Bezzâzî ve Zemahşerî'ye müracaat etmelerinden hareketle muhatapları olan Halvetîler tarafından Mu'tezilî olmakla suçlanmışlardır. Bk. Muhyeddîn en-Niksârî, *Burhânü'l-elhân fî hükmi't-teğannî ve'd-devrân*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 701, 68^b-72^a. Benzer şekilde Türklük vurgusunun da yine Kadızâdeliler bağlamında bir karşılığı bulunmaktadır. Bu noktada Kadızâdeliler hareketinin üçüncü dalgasının baş aktörü olan Vâni Mehmed Efendi'nin siyer-tefsir karışımı *Ârâ'isü'l-Kur'ân* adlı eserindeki bazı yorumları oldukça dikkat çekicidir. Tevbe suresinde Tebuk seferine katılmayan sahabilerin kınandığı bir bağlamda 39. ayette geçen "ve yestebdîl kavmen gayraküm" (yerinize başka bir kavim getirir) ifadesi, Vâni Mehmed Efendi tarafından Türk kavmi olarak yorumlanmıştır. Ona göre bunun böyle olması gerekmektedir çünkü uzun zamandan beridir karada ve denizde, doğuda ve batıda Rumlar ve Frenklerle cihad eden gaziler Türklerden başkası değildir. Onlar ki Rum şehirlerinin tamamını ele geçirmişler ve buraları vatan edinmişlerdir. Böylelikle de Rum, Ermeni ve Gürcü şehirlerinin tamamı ile Frenk ve Rus şehirlerinin bazıları Türk şehirlerine dönüşmüş; buralarda Türk dili yaygınlaşmış ve İslam'ın ve Müslümanların hukuku icra edilmiş; Hıristiyan toplulukların çoğu Türklerin bereketiyle İslam'a girmiş; daha önce Rum, Frenk ve Rus olanlar ise Türkleşmiştir. Vâni'ye göre bu, Allah'ın Türklere bir lütfudur ve O bunu Türkler için dilemiştir. Vâni, Türklerin ayette geçen kavim olmayı hak ettiği yönündeki kanaatinde ısrarcıdır ve bu noktadaki temellendirmesini daha da ileri taşımaktadır. Bu çerçevede Türklerin faziletiyle ilgili çeşitli rivayetleri sıralamakta; Kur'ân'da geçen Ye'cüc ve Me'cüc adlı kavmi Türkler olarak yorumlayan klasik tefsir literatürüne karşı çıkmaktadır. Bilakis bu kavime karşı set çekerken Zülkarneyn'e yardım edenlerin Türkler olduğunu dile getirmektedir. En can alıcı yorumu ise sona saklamaktadır; ona göre Zülkarneyn, Oğuz Kağan'dan başkası değildir. Bk. *Ârâ'isü'l-Kur'ân ve nefâ'isü'l-furkân*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 323, 312^a-313^a. Ayrıca bk. Erdoğan Pazarbaşı, "Vani Mehmed Efendi'nin Tevbe Suresi 39. Ayetini Türklerle İlgili Kurarak Yorumlaması", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1996): 113-120. Öyle ki Cumhuriyet sürecinde yaşanan milliyetçilik tartışmalarında Vâni Mehmed Efendi, İsmail Hami Danişmend tarafından "Türkçülük bayrağını tefsir ilminin tepesine diken yegâne Türk âlimi" olarak nitelenmiştir. Bk. *Türklük Meseleleri*, (İstanbul: İstanbul Kitabevi, 1966) 110. Yine Türk dilinin en önemli kaynaklarından biri olan Kaşgarlı Mahmud'un *Divân-ı lügâti't-Türk*'ünün Ali Emirî tarafından bulunmasına dair anekdotlarda dikkat çeken belki de en önemli husus, bu eserin Vâni Mehmed Efendi'nin neslinden gelen kimselerin gözetimi altında yıllarca korunmuş olduğu yönündeki iddialardır. Ali Emirî'nin kendisinden kitabı satın aldığı kadının, Vaniogulları sülalesinden olan maliye nazırı Ali Nazif Bey'in yakını olduğu kaydedilmektedir. Nazif Bey, bu kitabı kendisine vermiş, önemli bir kitap olduğunu belirtmiş ve ihtiyacı olması durumunda otuz altından aşağıya satmamasını tembihlemiştir. Bk. Ahmet Bican Ercilasun, "Divanü Lügâti't-Türk'ü Koruyan Aile", *Makaleler* içinde, haz. Ekrem Arkoğlu (Ankara: Akçağ Yay., 2007), 151-162.

önemli tartışma konularından biri olan Hz. Peygamber'in ebeveyninin iman üzere ölüp ölmediği meselesi bu suçlamaların dillendirildiği bir zemin işlevi görmüştür. Halvetîlerin lideri Abdülahad en-Nûrî'nin (ö. 1061/1651) sırf bu konuyu reddetmek için kaleme aldığı risalede verdiği bilgiye bakılırsa Kadızâdeliler, Hz. Peygamber'in ebeveyninin iman üzere öldüğünü savunmanın Şîîlerin görüşü olduğunu ileri sürmektedir.⁷⁹ Nûrî, bu iddiayı ciddiye almaktadır; ona göre eğer bu görüş Şîîlerin görüşüyse bu durumda Gazâlî, Râzî ve İbnü'l-Hatîb'in de aynı eleştirinin muhatabı olması gerekmektedir. Buradaki İbnü'l-Hatîb, Sultan I. Süleyman zamanında Ayasofya medresesinde müderrislik yapan Hatibzâde Muhyiddîn Muhammed el-Amâsî'dir (ö. 940/1533). Bu süreçte *ebeveyn-i resûl* konusunda tartışmalar yoğunur.⁸⁰ İbrâhîm el-Halebî, bu tartışmaların en önemli ayağını oluşturmaktadır. Konuya dair yazdığı risâlesinde, *ebeveyn-i resûlün* imanı konusundaki görüş ayrılığını ana hatlarıyla ortaya koymuştur. Ona göre bu tartışmanın bir tarafında imamların imamı olarak nitelendiği Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber*'ini esas alarak onların imanla mükellef olduklarını, hidâyet ile dalâlet konusunda neseplerinin herhangi bir fayda vermeyeceğini ileri süren bir kesim yer alırken, diğer tarafında onların nesep üzerinden kurtuluşa ereceğini ileri süren Şîa'nın yaklaşımı bulunmaktadır.⁸¹ Halebî, risâlesinin sonunda meselenin varlık zeminine dair de oldukça önemli bir değerlendirmede bulunmaktadır. Bu meselenin fer'î olmayıp dinin aslından bir tartışma konusu olduğunu ve itikâdı ilgilendirdiğini, aslî ihtilaflarda ise kişinin mezhebinin doğru, hasmının mezhebinin de yanlış olduğuna inanması gerektiğini belirtmektedir. Kendi mezhebinin Mâtürîdîyye olduğunu ifade eden Halebî, vahiy gelmesi bile fetret ehlinin Allah'ı bilmekle sorumlu olduğunu kaydetmektedir.⁸² Kâtip Çelebî de Şîîlikle ilişkili boyutuna dikkat çekmiş; ancak meselenin, özünde Eş'arîlerle Mâtürîdîler arasındaki anlaşmazlık konularından biri olan *ma'rifetullâhın* aklen mi yoksa naklen mi vacip olduğu tartışmasından kaynaklandığını ileri sürmüştür.⁸³

⁷⁹ Abdülahad en-Nûrî, *Te'dibü'l-mütemerridîn*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 5293, 305^b.

⁸⁰ Zeynî Çelebi el-Fenârî (ö. 926/1519), *Risâle fî ebeveyni'n-nebî* isimli bir risale kaleme almış ve Hz. Peygamber'in anne babasının iman üzere öldüklerini savunmuştur. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, 2: 688.

⁸¹ Halebî, *Risâle fî şerefi'l-kureşî nebiyyinâ*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2061, 73^b.

⁸² Halebî, *Risâle fî şerefi'l-kureşî*, 75^a.

⁸³ Kâtip Çelebî, *Mizânü'l-Hakk*, 54-55.

Hatibzâde'nin konuya dair 931/1524 yılında yazdığı eseri, hem *ebeveyn-i resûlün* iman üzere olduğunu savunan kesimin görüşlerinin bir derlemesidir hem de Halebî'ye ve yaklaşımına yönelik bir eleştiridir. Sultan Süleyman'a ithaf ettiği eserinde, ağırlıklı olarak Celâlüddîn es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *ebeveyn-i resûlün* iman üzere öldüğünü temellendirdiği risalelerinden faydalanmıştır. Eserde en dikkat çeken husus, *ebeveyn-i resûl* tartışmalarının en önemli kaynaklarından biri olan Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber*'i bağlamındaki değerlendirmeleridir. Zira tartışmanın özünde Ebû Hanîfe'nin söz konusu eserinde *ebeveyn-i resûlün* küfür üzere öldüğünü söylemesi yatmaktadır. Hatibzâde, hicri 400'lü yıllara ait bir *el-Fıkhü'l-ekber* nüshasını gördüğünü, ancak eserde bu yönde bir değerlendirmeye rastlamadığını belirtmektedir. Bundan hareketle de eserin gerçekte Ebû Hanîfe Muhammed b. Yûsuf el-Buhârî veya Ebû Hanîfe Nu'mân b. Muhammed el-Mu'tezilî gibi Ebû Hanîfe'yle isim benzerliğine sahip başka kişilere ait olduğu yönündeki iddiaları anlamsız bulmaktadır.⁸⁴ Eserin Ebû Hanîfe'ye ait olduğu hususu, Kâtip Çelebî tarafından da teyit edilmektedir. Ancak Kâtip Çelebî, Hatibzâde gibi eseri *ebeveyn-i resûl* konusundaki değerlendirmeden ârî görmemektedir. Aksine Bahaeddînzâde'nin uzlaştırmacı tutumunu ve yorumunu öne çıkarmaktadır.⁸⁵

Abdülahad en-Nûrî, Kadızâdelilerin Râfızîlik eleştirileri karşısında Hatibzâde'yi kalkan olarak almasına karşın, *el-Fıkhü'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye aidiyeti konusunda ondan ayrılmış ve eserin Ebû Hanîfe'ye ait olmadığını ileri sürmüştür. Bu eserin gerçekte Ebû Hanîfe ile aynı künyeye sahip olan Ebû Hanîfe Muhammed b. Yusuf el-Buhârî'ye ait olduğu yönünde Hatibzâde'nin bile karşı çıktığı iddiayı yeniden dillendirmiştir.⁸⁶ Nûrî'nin *el-Fıkhü'l-ekber*'i devre dışı bırakmak isterken bu eskimiş iddiayı dillendirmesinin bir sebebi olmalıdır; onun bu tutumunun muhtemelen Ebû'l-Müntehâ el-Mağnisâvî (ö. 1000/1610) tarafından yazılan şerhle bir ilişkisi söz konusudur. Kısallığı ve yalınlığı itibarıyla esere yazılan şerhler içerisinde Osmanlı'da en fazla yaygınlık ağına sahip olan bu şerhte⁸⁷ "*ebeveyn-i resûlün* kâfir olarak öldüğü" şeklinde asıl metinde geçen ibarenin

⁸⁴ Hatibzâde, *İnbâü'l-istifâ' fi hakkı ebeveyi'l-Muştafâ*, Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah, nr. 405, 113^b-114^a.

⁸⁵ Kâtip Çelebî, *Mizânü'l-Hakk*, 54-55.

⁸⁶ Nûrî, *Te'dibü'l-mütemerriidîn*, 301^a.

⁸⁷ Yazma eser kütüphanelerinden çok sayıda nüshası bulunan bu şerhin IV. Murad döneminde sarayda görevli olan Ali Halîfe b. Muhammed el-Antalyavî tarafından tercüme

Hız. Peygamber'in ebeveyninin iman üzere öldüğünü söyleyenlere bir reddiye niteliği taşıdığı, bu kimselerin ise Râfiziler olduğu dile getirilmektedir.⁸⁸ Benzer bir durum yine yaygınlık ağı yüksek olan Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) şerhinde de kendisi göstermektedir. Ali el-Kârî bu ifadenin Hz. Peygamber'in ebeveyninin iman üzere öldüğünü ya da küfür üzere ölüp de Allah'ın kendilerini dirilttiği ve sonra îkan makamında ruhlarını teslim aldığı söyleyen kimselere bir reddiye niteliği taşıdığını belirtmektedir. Bu son iddiayı gündeme getiren Süyûtî'dir. Bu konuda müstakil bir risale yazarak Süyûtî'nin konuyla ilgili üç risalesini çürüttüğünü belirten Ali el-Kârî, Hanefîlerden olup da konuyu inkâr eden bir kimseyi ise hayretle karşılamaktadır. Ona göre bu kişi, İmâm-ı A'zam'ın makamına layık bir kimse değildir ve bu yaptığı ile Cehm b. Safvan'ın "Mushaf'tan Allah'ın arşa istiva ettiğini" belirten ayeti silmeyi istediğini belirtmesi arasında bir fark bulunmamaktadır.⁸⁹ Ali el-Kârî'nin kast ettiği ve İmâm-ı A'zam'ın makamına layık olmamakla suçladığı kişi muhtemelen Hatibzâde'dir.

Ebeveyn-i resûl konusundaki yaklaşımının Râfizilikle ilişkilendirilmesi karşısında Abdülhad en-Nûrî'nin, buna doğrudan karşı çıkmayıp dolaylı olarak savunmaya geçtiği görülmektedir. Bu noktada o, Ebû Hanîfe'nin Şîa'nın ilk imamlarıyla olan ilişkisine ve yakınlığına dikkat çekmektedir. Şehristânî'ye atıfta bulunarak verdiği bilgilerde Ebû Hanîfe'nin, Zeyd b. Ali'yi desteklemek için gizlice fetva verdiğini, el altından maddi yardımda bulunduğunu, onunla birlikte savaşa çıkamamış olmaktan dolayı da üzülüğünü dile getirmektedir.⁹⁰ Onun öğrencisi Mehmed Nazmi Efendi'nin bu meselede Halvetîlerin tutumuyla ilgili olarak "uşşâk-ı Resûlullah'tan olan Sivasî Efendi buna tahammül itsün mi?" demesi dikkat çekicidir.⁹¹ Bunun basit bir gönderim olmadığı kesindir ve *nûr-u Muhammedî* anlayışıyla⁹² ilişkili olduğu muhakkaktır. Bu durum, Abdülhad

edilmiş olması muhtemelen eserin yaygınlığını ve etki alanını genişletmiştir. Bk. *Fıkh-ı ekber tercümesi*, Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 2098, 223-242.

⁸⁸ Ebû'l-Müntehâ el-Mağnisâvî, *Şerhu'l-fıkhî'l-ekber*, nşr. el-Hac Abdullatif ve Bahaüddin el-Gazzi, (yy., 1288), 45.

⁸⁹ Ali el-Kârî, *Şerhu'l-fıkhî'l-ekber* (Delhi: Matbaa-i Müctebai, 1890), 130-131.

⁹⁰ Nûrî, *Te'dibü'l-mütemerridin*, 305^b-306^b.

⁹¹ Mehmed Nazmi Efendi, *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat: Halvetilik Örneği*, haz. O. Türer (İstanbul: İnsan Yay., 2005), 458.

⁹² Bu konuda geniş bilgi için Bk. Mustafa Akçay, "Hz. Peygamber'in Anne-Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dîni Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009): 1-27.

en-Nûrî'nin bir kuşak büyüğü olan Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin (ö. 1038/1628) bir risâlesine şu şekilde yansımıştır: "Bilki Allah Te'âlâ âlemi yaratmak istediğinde yed-i kudretine kendi nurundan bir nur aldı. Ondan da âlemi yaratmadan üç yüzbin sene önce Muhammed'in nurunu yarattı."⁹³ Bu yaklaşımdan hareket edildiğinde Hz. Peygamber'in Hz. Âdem'e kadar uzanan nesebinin temiz, pak ve tevhid üzere olması gerekmektedir. Bu yüzden bu nesep silsilesinde herhangi bir kimsenin, özellikle de babası Abdullah ile annesi Âmine'nin küfür üzere olduğunu ileri sürmek Hz. Muhammed'e ve onun insanlık yaratılmadan önce yaratılmış olan şahs-ı manevisine büyük bir hakarettir. Bu yaklaşımın Ehl-i Bey'tin masum ve pak oluşunu Hz. Muhammed'in masum ve pak oluşu üzerinden temellendiren Şii'lerin görüşleriyle benzerlik taşıyor olduğunu göz ardı etmemek gerekmektedir.

Naîmâ Mustafa Efendi'nin (ö. 1128/1716) Kadızâdelilerle Halvetîler arasında gerilim oluşturan hususlara dair sunduğu listede, Yezîd'e lanet meselesinin de yer alması muhtemelen yine Râfîzîlik eksenli suçlamalarla doğrudan ilişkilidir. Halvetîler, Hz. Peygamber'den nakledilen Yezîd'le ilgili bazı rivayetleri esas alarak Yezîd'e lanet okunması gerektiğini, Kadızâdeliler ise söz konusu rivayetlerin âhâd haber niteliği taşıdığı gerekçesiyle bunun doğru olmadığını ileri sürmekteydiler.⁹⁴ Kâtip Çelebî, Mâtürîdîliğin akide formunda nazma döküldüğü Sirâcüddîn el-Ûşî'ye ait *el-Emâlî* adlı kasidede, "ölümünden sonra Yezîd'e lanet okuma!" dendiğini belirterek⁹⁵ Kadızâdelilerin gerekçesini daha net ortaya koymaktadır. Halvetîlerden Niyâzî-i Mısırî (ö. 1105/1694), söz konusu rivayetlerin âhâd niteliği taşıyıp taşıyamamasının önemli olmadığını, kendilerinin bundan böyle Yezîd hakkında sükût edemeyeceklerini dile getirmiş ve ona ve destekçilerine lanet okumuştur. Bu laneti daha da genişleten Mısırî, Yezîd'e lanet okumayan herkesi bu kapsamda değerlendirmiştir. Ancak Ebû Hanîfe ile

⁹³ Aziz Mahmûd Hüdâyî, *Risâle fi ahvâli'n-nebi*, Süleymaniye, Şehid Ali Paşa, nr. 1451, 291b.

⁹⁴ Kâtip Çelebî, *Mizânü'l-Hakk*, 68-71.

⁹⁵ Kâtip Çelebî, *Mizânü'l-Hakk*, 70.

ilgili bir istisna yapmış ve onun inancından dolayı değil, Yezîd'in taraftarlarından korktuğu için lanet okumadığını belirtmiştir.⁹⁶ Yezîd'e lanet meselesinin Ebüssuud'un fetvalarına da konu olduğunu ve onun bu konuda menfi bir tavır takındığını da⁹⁷ ayrıca not etmek gerekmektedir.

4. KADIZÂDELİ-MÜCEDDİDÎ ETKİLEŞİMİ

Râfızîlik eksenli bütün bu tartışmalar, XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı'da güçlü bir şekilde taban bulmaya başlayacak olan Müceddidî-Nakşî çizginin ilk dalgasının hangi safta konumlanacağını da bir ön habercisi gibidir. Nakşibendîlik diğer tarikatlara kıyasla geç teşekkül etmiş bir tarikat olduğundan Anadolu'ya geç denebilecek bir tarihte taşınmıştır. Tarikatın en büyük destekçisi konumundaki Timurlularla Osmanlılar arasında yaşanan siyasî olaylar muhtemelen tarikatın Osmanlılardaki seyrine etkide bulunmuştur. Buna karşın Timur'un ordusunda yer alan çok sayıda Nakşibendî derviş bu vesileyle Anadolu'ya gelmiş ve tarikatın Osmanlılar tarafından tanınmasında önemli roller üstlenmiştir.⁹⁸ Tarikat ilkin Molla Camî'nin halifelerinden Molla Abdullah-ı İlâhî (ö. 896/1490) ve Emir Sultan'ın amcaoğlu Emir Buhârî (ö.922) vasıtasıyla Anadolu'da temsil edilmiştir. Emir Buhârî'nin Anadolu'nun çeşitli bölgelerine gönderdiği, Halîfe-i Hâmidî (ö. 962/1554), Lâmiû Çelebi (ö. 937/1530) ve Şeyh Mahmûd Çelebi (ö. 938/1531) gibi halifeleri vasıtasıyla tarikat, iç ve batı Anadolu muhitinde yayılma imkânı bulmuştur.⁹⁹

Nakşibendîliğin, Timur'la birlikte Anadolu'ya taşınan ilk dalgası vahdet-i vücûdçu eğilimlerin görünür olduğu Ahrâriyye koludur ve bu süreçte Anadolu'da faaliyet gösteren Halvetîlik gibi diğer tarikatlarla kıyaslandığında etki gücü sınırlı olmuştur. Üstelik Timurlular ve onların bakiyesi niteliğindeki Özbek Hanlığı'nın tarikatın hamisi oluşları, bunları si-

⁹⁶ Niyâzî-i Mısırî, *İrfan Sofraları*, trc. S. Ateş (Ankara: Emel Matbaası, 1971), 151-152.

⁹⁷ "Yezid'e la'net ve ana la'net etmeyene dahi la'net" diyen Zeyd'e ne lazım gelir? şeklindeki bir fetva talebine, Ebüssuud "La'net etmeyene la'net nâ-meşrûdur. La'net etmemek onun ef'alın kabul değildir." şeklinde yanıt vermiştir. Muaviye'nin hayırlı bir kişi olmadığını söyleyenin ise tazir cezasına müstehak olduğunu belirtmiştir. Bk. M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebüssuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983), 112.

⁹⁸ İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri* (İstanbul: Seha Neşr., 1984), 40.

⁹⁹ Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, 48-55.

yasî birer rakip olarak gören Osmanlı'nın ilk başta Nakşibendîliğe mesafeli durmasına yol açmıştır. Fakat sonraki süreçte Safevîlere karşı en fazla direncin bu tarikatın bağlılarından gelmesi, Osmanlı muhitinde Nakşibendîliğe yönelik bakışı da değiştirmiştir. Zira bu sadece siyasî bir direniş değildir; aynı zamanda Safevîlerin Şiî temelli kimi söylem ve uygulamalarına da güçlü bir cephe alır. Şah İsmâil'in iktidara gelir gelmez ilk yaptığı şeylerden biri, kendi nesebini yaklaşık yirmi beş kuşaktan ibaret bir soy zinciri ile yedinci imam olan Musa Kâzım'a, sonra da Ali b. Ebû Talib'e ve Hz. Peygamber'e dayandırmasıdır.¹⁰⁰ Ardından hutbelerde ilk üç halifeye sövülmesi uygulamasını başlatmıştır.¹⁰¹ Bu durum, Nakşibendîlik içerisindeki üç tarikat silsilesinden biri olan ve Hz. Ebû Bekir'e uzanan Bekrî silsileyi ön plana çıkarmıştır. Öyle ki Hz. Ali dışındaki halifelere ağıktan sövülen bir ortamda Hz. Ebû Bekir'e bir gönderme niteliği taşıyan Bekrî

¹⁰⁰ R. M. Savory, "Safavid Persia", *The Cambridge History of Islam* içinde, ed. P. M. Holt-Ann K. S. Lambton-Bernard Lewis, (Cambridge: Cambridge University Press, 1930), 1: 394.

¹⁰¹ Bu olay, Osmanlı muhitinde Safevîlerin küfürle ithamlarının belki de en önemli dayanağını oluşturmaktadır. Şah İsmâil döneminde ve henüz I. Selim tahta geçmeden önce yazdığı reddiyesinde Molla Kâsım en-Nahcûvânî, onların sahabeye lanette bulunduğunu, yanı sıra insanları da bunu yapmaya zorladıkları, hatta bunu bir tür imtihana dönüştürdükleri, sahabeye lanette bulunanın onların takibatından kurtulduğunu, ancak buna yanaşmayanların mallarına el konulup öldürüldüklerini kaydetmektedir. Bk. *Risâle fi ahvâli't-tâ'ifeti'l-meşhûre bi-kızılbaş*, Kütahya Vahid Paşa Yazma Eser Ktp., nr. 2278, 5^a-5^b. İlk üç halifeye sövmeye ve lanetleme meselesi, Sarıgözü Nureddin, Kemalpaşazade ve Ebüssuud tarafından kızılbaşlık aleyhine verilen fetvaların da ana dayanak noktasını oluşturmuştur. Bk. Sarıgözü Nureddin, *Kızılbaş Risalesi*, Antalya Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Akseki Yeğen Mehmet Paşa İlçe Halk Kütüphanesi, nr. 264, 97^b-99^a. H. İbrâhîm Bulut, "Osmanlı-Safevî Mücadelesinde Ulemanın Rolü: Kemal Paşazade Örneği", *Dini Araştırmalar* 7, sy. 21 (2005): 188-189. Düzdağ, *Şeyhülislam Ebüssuud Efendi Fetvaları*, 110. İbrâhîm b. Mûsâ el-Halebî tarafından yazılarak I. Selim'e ithaf edilen reddiyenin girişinde genel içerik sunulurken bir bölümün Hz. Ebû Bekir'in niçin Hz. Peygamber'den sonra en faziletli insan olduğunun temellendirilmesine tahsis edildiği belirtilmektedir. Bk. *Dürretü's-şultân ve dirretü's-şeytân*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2869, 2^b. Benzer şekilde Mirzâ Mahdûm'un reddiye amacıyla yazdığı ve III. Murad'a ithaf ettiği eserin ikinci bölümü tümüden Hz. Ebû Bekir'e ve onun faziletinin ortaya konmasına tahsis edilmiştir. Bk. *en-Nevâkid 'ale'r-ravâfid*, 7^b-8^a. Kadızâde Mehmed Efendi tarafından yazılarak IV. Murad'a ithaf edilen reddiye metni dört halifenin faziletlerinin sunulduğu bir eserdir ve eserin neredeyse üçte ikilik bir kısmı Hz. Ebû Bekir'in faziletinin ortaya konmasına tahsis edilmiştir. Bk. *Naşrû'l-aşhâb ve'l-ahbâb ve kahrû'l-kilâbi's-sebbâb fi reddi'r-Râfi'da*, Amasya Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 1639, 1-76.

silsile, adeta Sünnîlikle özdeşleştirilmiş ve Şîilik karşıtlığının temel vasıflarından biri haline gelmiştir.¹⁰²

Nakşibendîlikteki bu değişim ve dönüşümün mimarı İmâm-ı Rabbânî olarak bilinen Ahmed-i Fârûk-i Sirhindî'dir (ö. 1034/1624). Hz. Ebû Bekr'i Hz. Peygamber'den sonra en faziletli insan olarak gören ve bunu siddikiyyet makamı olarak yorumlayan Sirhindî, bundan dolayı Bekrî silsileyi bütün silsileler içerisinde en değerli silsile, bu silsileye sahip Nakşibendîliği de en değerli tarikat yolu olarak değerlendirmiştir.¹⁰³ Bu durum, onun Alevî silsileyi benimseyen tarikatlara, ama özellikle bunu bir siyasî propagandaya dönüştüren Safevîlere cephe almasını beraberinde getirmiştir. Onun Şîa'ya reddiye niteliği taşıyan *Te'yîd-i ehli's-sünne* adlı eserinin, İran Şîi ulemâsı ile Mâverâünnehir Sünnî ulemâsı arasındaki bir tartışmanın ürünü olduğu ve Nakşibendî gelenekte kuvvetli bir Şîi karşıtlığının oluşmasına yol açtığı kaydedilmektedir.¹⁰⁴

Bekrî silsile olayın bir yönünü oluşturmaktadır; diğer tarafta ise şeriat vurgusu yer almaktadır. Tarikatı şeriatın özü ve ondan daha üstün bir makam olarak gören genel sûfî eğilime Sirhindî karşı çıkmakta ve onu şeriatın hizmetçisi olarak konumlandırmaktadır. Ona göre tarikata mensup olmak şeriata mugayir veya ilave birtakım şeyler yapmak değildir; bilakis şeriati daha mükemmel bir şekilde yaşamaya çalışmaktan ibarettir. Bundan dolayı da şeriatın aslından olmayıp da sonradan tarikatlar tarafından benimsenmiş bir takım uygulamalara cephe almış; bu çerçevede Nakşibendiyye müntesiplerine semâ, raks, cehrî zikir ve mevlid okumak gibi uygulamalardan uzak durmayı salık vermiştir.¹⁰⁵ Şeriatı başka bir şeye ihtiyaç olmaksızın yeterli ve gerekli gören bu yaklaşımı onun ikinci bin yılın müceddidi olmakla vasıflandırılmasını, İslam coğrafyasında zühdçü eği-

¹⁰² Le Gall, Dina, *A Culture of Sufism: Naqshbandis in the Ottoman World 1450-1700*, (Albany: State University of New York, 2005), 24.

¹⁰³ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, trc. Abdülkadir Akçiçek (İstanbul: Merve Yay., t.y.), 1: 534, 542-545, 553-554.

¹⁰⁴ Hamid Algar, "İmâm-ı Rabbânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 22 (Ankara: TDV Yay., 2000), 198.

¹⁰⁵ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 1: 660-663.

limlere sahip fıkıhçı ulema tarafından sahiplenilmesini, hatta bazı durumlarda medrese ve tekke arasındaki mesafenin ortadan kalkmasını berabere getirmiştir.¹⁰⁶

Müceddidî-Nakşibendîliğin, diğer tarafının Halvetîler olduğu bir mücadelede Kadızâdelilere sempatiyle bakmış ve hatta onlardan yana mevzilenmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bunun tersi de aynı ölçüde geçerlidir; cehrî zikir, semâ ve devrân, tegannî ile Kur'ân ve ezan okunması, müezzinler tarafından *taşliye*, *tarđiye* ve *te'mine* yapılması, mevlid okunması ve *vilâdetü'n-nebî* kısmında ayağa kalkılması, Regaip ve Berat gecelerine özgü toplu halde nafîle namaz kılınması, türbelerin ziyaret mekânına dönüştürülmesi, tütün ve kahve kullanımı, sufilere özgü kıyafetler ve başlıklar giyilmesi gibi uygulamaları zühd ve şeriat hassasiyetiyle bidat olarak değerlendiren Kadızâdelilere Sirhindî'nin şeriatı tarikata önceleyen ve şeriatı tek başına yeterli gören yaklaşımının oldukça cazip geleceği açıktır. Dahası muhatapları olan Halvetîler tarafından tasavvufa ve salıklarına düşmanlık beslemekle suçlandıkları bir ortamda, Sirhindî'nin bir mutasavvıf olarak ortaya koyduğu bu şeriat vurgusu Kadızâdeliler açısından daha da anlamlıdır.

Sirhindî'nin söylemleri ile Kadızâdelilerin tüm mirasını sahiplendikleri Birgivî'ninkiler arasındaki benzerlik de bu etkileşimde önemli rol oynamış olmalıdır. Sirhindî'nin müceddidliğine benzer şekilde Birgivî de içinde bulunduğu toplumdaki dinî yozlaşmaya karşı çıkan duruşuyla dinin ihya edicisi olarak algılanan birisidir.¹⁰⁷ Birgivî gibi Sirhindî de İbn Arabî'nin söylem biçimini doğru bulmamaktadır.¹⁰⁸ Her ikisi de çok sayıda tarikat yapılanmalarında karşılık bulan raks, semâ ve cehrî zikir gibi bidat gördükleri uygulamalara karşı çıkmışlardır.¹⁰⁹ Yine şeriatın özünden

¹⁰⁶ Algar, "İmâm-ı Rabbânî", c. 22: 197.

¹⁰⁷ Süleyman Fâzıl er-Rûmî, Birgivî'yiyle ilgili olarak "العالم الربانى العامل الصمدانى محي الملة والدين" ifadelerini kullanmaktadır. Bk. *Miftâhu'l-felâh*, Süleymaniye Ktp., Amcazade Hüseyin, nr. 456, 1^b.

¹⁰⁸ Huriye Martı, *Osmanlı'da Bir Daru'l-Hadis Şeyhi: Birgivî Mehmed Efendi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2008), 156-157. Krş. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 1: 631.

¹⁰⁹ Martı, *Osmanlı'da Bir Daru'l-Hadis Şeyhi*, 161-164. Krş. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 1: 660-663.

sapma niteliği taşıyan her türlü keşf ve ilhamın da karşısında olma hususunda ortak bir bakış açısına sahiptirler.¹¹⁰

İslah ve tecdid yanlısı olma noktasında belki farklı saiklerin sonucu olarak gelişen, ancak yöneldiği gaye itibariyle ortak bir söylemde buluşan Kadızâdeliler ile Müceddîdî-Nakşîler arasındaki ilişki tüm yönleriyle aydınlatılmayı hak etmektedir. Yine de Le Gall'ın tespitlerinden hareketle ilk bakışta dikkati çeken bazı ilişki ağlarına temas etmek mümkündür. Örneğin Kadızâdeliler hareketine destek veren ve Üstüvânî Mehmed Efendi ile birlikte hareketin en önemli sözcülerinden biri olan Osman Bosnevî Aya-sofya Câmî imamıdır ve Nakşî bir şeyhtir.¹¹¹ Benzer şekilde Birgivî'nin arkadaşı olan ve kendisi için Birgi'de bir darulhadis inşa eden Ataullah Efendi ile Birgivî'nin Birgi'de müderrislik sırasında İzmir'de kadılık yapan Trabzonî (ö. 1002/1594) Nakşîdir.¹¹² Vânî Mehmed Efendi'nin öğrencisi olan Şeyhülislam Feyzullah Efendi (ö. 1115/1703) Kadızâdeli ve Nakşîbendî eğilimi kendi şahsında toplayan biridir.¹¹³

Yazdığı risâlelerle Kadızâdeliler tarafından dile getirilen hususlardan yana tavır alan Ebû Saîd el-Hâdimî (ö. 1176/1762) Nakşibendiyye tarikatının Anadolu'daki en etkili isimlerinden biridir. Birgivî'nin *eṭ-Ṭarîkatü'l-Muḥammediyye*'sini şerh eden Hâdimî'nin, tarikatın mahiyetine dair yazdığı küçük bir risalesi Kadızâdeliler-Nakşibendiyye kesişmesinin belki de en somut örneğini oluşturmaktadır. Nakşibendiyye tarikatının önemini vurgulayan Hâdimî, diğer tarikatlar bünyesindeki uygulamaların sonradan çıkmış bidat niteliği taşıdığını belirtmiştir. Onun bidat olarak nitelendiği bu uygulamalar arasında şath, devr, raks ve tegannî gibi Kadızâdelilerin eleştiri konusu yaptığı uygulamalar oluşu aradaki kesişmeyi göstermesi bakımından önemlidir. Hâdimî, bu uygulamaları sünnet ve şeriata mugayir davranışlar olarak nitelemiş ve Nakşibendiyye'nin bunlardan beri olduğuna dikkat çekmiştir. Ona göre Nakşibendiyye yolu, aynı zamanda Hz. Peygamber ve sahabenin yoludur.¹¹⁴

¹¹⁰ Birgivî Mehmed Efendi, *Mihakkü's-şüfiyye*, (İstanbul 1988), 6. Krş. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 1: 289.

¹¹¹ Le Gall, *A Culture of Sufism*, 152.

¹¹² Le Gall, *A Culture of Sufism*, 153.

¹¹³ Le Gall, *A Culture of Sufism*, 154.

¹¹⁴ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Risâle fi mâhiyyeti't-ṭarîka*, Süleymaniye, Esad Efendi, nr. 3543, 54^{a-b}.

Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik arasındaki ihtilaf literatürünün ve irâde-i cüz'iyeye metinlerinin XVIII. yüzyılda şaşkırtıcı ölçüde artış göstermesi dikkat çekicidir. Daha önceki süreçte Tâcüddîn es-Sübki ile başlayan, bilahare Kemalpaşazâde tarafından Osmanlı'ya taşınan bu tartışma ilk başta uzlaştırmacı saikler üzerine kuruludur. Ne var ki XVII. yüzyıldan itibaren işin rengi değişmeye ve iki mezhebi, ama özellikle de Mâtürîdîliği ayırıştırma ve müstakil bir karaktere büründürmeye yönelik çabalar gündeme gelmeye başlamıştır. Ancak daha şaşkırtıcı olan husus, Mâtürîdîliğe vurgu yapan ihtilaf metinlerinin veya irâde-i cüz'iyeye risalesinin bir kısmının ya Kadızâdelilerin çizgisinde söylem üreten ya da Nakşibendî aidiyeti belirgin olan kimseler tarafından yazılmış olmasıdır. Örneğin iki mezhep arasındaki farkı elli olarak takdim eden Beyazîzâde Ahmed Efendi (ö.1098/1687) Nakşibendî meşayihinden nakillerde bulunmuş¹¹⁵, irâde-i cüz'iyeye konusunda ise Nakşibendî şeyhi Şa'bân Efendi el-Mudurnî'nin (ö. 1003/1594) kaza ve kader konusundaki risalesini¹¹⁶ kullanmış bir kimsedir.¹¹⁷ İki mezhep arasındaki ihtilaf sayısını yetmiş üç olarak gösteren Ebû Saîd el-Hâdimî Nakşibendiyye mensubudur.¹¹⁸ İhtilaf edebiyatının en hacimli eserlerinden birini yazan Muhammed b. Veli el-Kırşehrî el-İzmirî (ö. 1165/1752) eserini Nakşibendiyye mensubu Şeyhülislam Feyzullah Efendi'ye ithaf etmiştir.¹¹⁹ Feyzullah Efendi, Kadızâdeliler hareketinin üçüncü dalgasının lideri olan Vânî Mehmed Efendi'nin öğrencisidir ve bu dalga onun önemli desteğine mazhar olmuştur. Hem bir ihtilaf metni¹²⁰ hem de irâde-i cüz'iyeye risalesi kaleme alan Dâvûd-i Karsî (ö. 1199/1756) Birgivî'ye hayranlık derecesinde hürmet ve sadakat gösteren bir kimsedir. Ömrünün son yıllarını Birgivî'nin istirahatgahı olan Birgi'de geçirmiş ve ölünce onun yanına defnedilmiştir.¹²¹ Birgivî'nin bizzat kendisi, eṭ-Ṭarîkatü'l-Muḥammediyye' sinde irâde-i cüz'iyeye konusuna yer vermiş ve

¹¹⁵ Beyâzîzâde, *Mecmû'a fî'l-mesâ'ili'l-müntehabe*, Süleymaniye, Esad Efendi, nr. 1281, 26^a.

¹¹⁶ Şeyh Şa'bân en-Nakşibendî el-Mudurnî, *Risâle fî'l-kaḏâ ve'l-kader*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 940, 6-10.

¹¹⁷ Beyâzîzâde, *Mecmû'a*, 33^b.

¹¹⁸ Mehmet Kalaycı, "Ebu Sa'id el-Hâdimî'nin 73'lü İhtilaf Tasnifi ve Kaynakları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54, sy. 2 (Aralık 2013): 215-221.

¹¹⁹ Kırşehrî, *Şerḥu'l-ḥilâfiyyât beyne'l-Eş'ari ve'l-Mâtürîdi*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1650, 2^b-3^a.

¹²⁰ Dâvûd-i Karsî, *Ma'lûmât*, Süleymaniye Ktp., Denizli, nr. 88, 4^b-5^b.

¹²¹ Cemil Akpınar, "Dâvûd-i Karsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 9, (Ankara: TDV Yay., 1994), 30.

Eş'arî görüşe karşı sert bir tutum takınmıştır. Eş'arî'nin yaklaşımının *cebr-i mütevassıt* olduğunun söylendiğini, iyice incelendiğinde bunun *cebr-i mahdud*dan bir farkı olmadığını belirtmiş ve isim vermeden Matürîdî'nin kula seçim hakkı sunan yaklaşımını öne çıkarmıştır.¹²² İrâde-i cüz'iyeye konusunda *er-Risâletü'l-hâkimiyye* adlı bir risale kaleme alan ve sonra buna bir zeyl daha yazan Esîrîzâde (ö. 1092/1681), zeyl metninde konuyla ilgili olarak Sadrüşşerîa ve Birgivî'nin yaklaşımını itimâd-ı şayan bulmakta ve Birgivî'den alıntılarda bulunmaktadır.¹²³

5. İHTİLAFLI LİTERATÜRÜ BAĞLAMINDA MÂTÜRİDİLİK VURGUSU

Eş'arîlerle Mâtürîdîler arasındaki görüş ayrılıklarını konu edinen ihtilaf edebiyatı, ilkin Tâcüddîn es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) *el-Kaşîdetü'n-nüniyye*'si ile müstakil bir metne konu kılınmış, daha sonra buna öğrencisi Nûrüddîn Muhammed b. Ebî t-Tayyib eş-Şîrâzî tarafından hacimli bir şerh yazılmıştır. Bu ilk metin, iki kesim arasında altısı lafzî, yedisi aslî toplam on üç ihtilafı kaydetmiştir.¹²⁴ Bu ilk ihtilaf metni ve şerhinde taraflar *Eş'ariyye* ve *Hanefiyye* olarak belirlenmiş ve iki taraf arasındaki ihtilaf noktaları uzlaştırmacı bir saikle tahlil edilmiştir.¹²⁵ Bu tutum, ilk başlarda Osmanlı'da da varlığını sürdürülmüştür; Kemalpaşazâde tarafından konuya ilişkin kaleme alınan risalede lafzî ve aslî ayırımına gidilmeksizin on konuda ihtilaf yaşandığı kaydedilmiştir. Bu risaledeki problemler, Sübkî'nin kasidesindekilerden farklıdır ve büyük ölçüde Nûrüddîn es-Sâbûnî'nin (ö. 580/1184) eserlerinden derlenmiştir. Kemalpaşazâde ile birlikte

¹²² Birgivî, *eş-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, 60.

¹²³ Esîrîzâde, *Zeylü'r-risâleti'l-hâkimiyye fi'l-irâdeti'l-cüz'iyeye*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 1371, 36^b-37^a.

¹²⁴ Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, nşr. A. M. el-Hulv-M. M. et-Tanâhî (Kahire: Matbaatu İsa el-Babi, 1963-1964), 3: 383-389. Nûrû's-Şîrâzî, *Şerhu'l-kaşide fi'l-hilâf beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye*, Çorum Hasan Paşa Yazma Eser, nr. 1030: 1-56.

¹²⁵ Sübkî'nin Eş'arîlerin kendi aralarında yaşadıkları görüş ayrılıklarının Hanefîlerle yaşadıklarından kat be kat fazla olduğunu dile getirmesi bu bakımdan anlamlıdır. Bk. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 3: 389-390. Kasidenin arkaplanı ve etkileri bağlamında bk. Mehmet Kalaycı, "Eş'arîlik ve Mâtürîdîliği Uzlaştırma Girişimleri: Tâcüddîn es-Sübkî ve Nüniyye Kasidesi", *Dinî Araştırmalar* 14, sy. 40 (2012): 112-131.

Mâtürîdiyye kavramı da ilgili edebiyat bağlamında meşruiyet kazanmıştır.¹²⁶

Hem Mâtürîdîliğin öne çıkarılması hem de ihtilaf sayısının artırılması noktasında asıl paye Beyazîzâde Ahmed Efendi'nindir. O *İşârâtü'l-merâm* adlı eserinde iki kesim arasındaki ihtilafların öylesine geçiştirilebilecek ihtilaflar olmadığını, bilakis aslı nitelik taşıdığını ve bu çerçevede elli konuda ihtilaf yaşandığını belirtmiştir.¹²⁷ Ancak onun asıl önemi, bir mezhep olarak Mâtürîdîliğe yaptığı vurguda gizlidir. Beyazîzâde kurtuluşa eren fırkanın tek bir fırka olarak görülemeyeceğini, aksine akaid konusunda kitap ve sünnetin kesinlik bildiren hükümlerine sıkı sıkıya bağlı kaldığı sürece birden fazla topluluğun kurtuluşa eren fırka olmaya hak kazanacağını belirtmektedir.¹²⁸ Onun yaklaşım biçiminde Ehl-i sünnet bir şemsiye kavramdır ve Mâtürîdîlik bu kavram altında Eş'arîlikle eşit konumdadır.

Beyazîzâde meselelerin izahında her iki geleneğin eski eserlerine yönelmekte ve bunlar üzerinden ihtilafların çerçevesini netleştirmeye çalışmaktadır. Onun ihtilafları sunumuna bakıldığında bir husus özellikle dikkat çekicidir. Mâtürîdîlerin görüşleri bir bütünlük içerisindedir ve bir konuda farklı yaklaşım biçimleri söz konusu değildir. Buna karşın Eş'arîler için aynı şeyi söyleyebilmek mümkün değildir. Beyazîzâde Eş'arîlerin görüşlerini verirken, bu gelenek içerisinde yaşanan görüş ayrılıklarına üstü kapalı bir şekilde dikkat çekmekten geri durmamaktadır. Hatta bazı Eş'arî âlimlerin kimi noktalarda Mâtürîdîlerle muvafık olduğu hususların altını özellikle çizmektedir.¹²⁹ Beyazîzâde'nin bununla amacı,

¹²⁶ Risalenin tahlili ve beslenme kaynakları bağlamında bk. Mehmet Kalaycı, "Kemâlpâşâzâde'nin Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İhtilafı Konusundaki Risalesi Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53, sy. 2 (Aralık 2012): 211-218.

¹²⁷ Beyazîzâde, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*, nşr. Y. Abdürrezzak (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1949), 23.

¹²⁸ Beyazîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 52.

¹²⁹ Örneğin sevabın ve cezanın cennet veya cehennemle neticelenmesinin şer'î olduğu hususunda Ebû Bekr el-Kaffâl eş-Şâşî (ö. 365/976), Ebü'l-Hasen es-Sayrafi (ö. 359/969-70), Ebü Abdillâh el-Halîmî (ö. 403/1012), Ebü Hâmid el-İsferâyîni (ö. 406/1016) gibi bazı Eş'arî kelimcilerin Mâtürîdîlerle aynı görüşte olduğuna dikkat çekmektedir. Bk. Beyazîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 54. Daha da dikkat çeken bir örnek Allah'ın fiilî sıfatlarının onun zâtî bir sıfatına raci olması hususudur. Beyazîzâde bu sıfatı tekvîn, yani yokluktan varlığa çıkmanın başlangıcı olarak niteler ve tekvînin mükevven ile aynı olmadığını belirtmektedir. Bu görüş Mâtürîdîlerin görüşüdür ve Beyazîzâde, Ebü Süleymân Hattâb'ın

muhtemelen kelamın merkezine Mâtürîdîliği yerleştirmek ve çok sayıda Eş'arî'nin farkında olmadan Mâtürîdîliğin görüşlerini benimsediğini ortaya koymaktır.

Beyazîzâde'nin Eş'arîlerin görüşlerini ortaya koyarken Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'den önce yaşamış kimselere atıfta bulunması da benzer bir saikin sonucudur.¹³⁰ Beyazîzâde'nin bu tutumunu Eş'arîlerin, Ehl-i sünnet'i Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ile başlatmak istemelerine dolaylı bir tepki olarak görmek mümkündür. Zira o eserin daha girişinde Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin, Eş'arî'den çok önce Ebû Hanîfe'nin ve ashabının mezhebini açıklayan bir kimse olduğunu, aynı şekilde İbn Küllâb ve Kalânîsî'nin, Eş'arî'den daha önce yaşayan ve eserleri, kendilerine has görüşleri ve taraftarları olan kimseler olduklarını belirtme ihtiyacı hissetmiştir. Ona göre bu durumda nasıl olur da Eş'arî'nin Ehl-i sünnet'in ilk temsilci olduğu ileri sürülebilmektedir.¹³¹ Benzer bir tepkinin daha sonra Şihâbüddîn Mercânî (ö. 1306/1889) tarafından da dile getirilmesine bakılırsa¹³², artık Mâtürîdîliğin Eş'arîlik karşısında ondan daha aşağı olmayan bir kelâmî ekol olarak temellendirilmeye çalışıldığı açıktır.

Beyazîzâde'den sonraki süreçte sırasıyla Şeyhzâde el-Amâsî (ö. 1133/1721), Mestcizâde Abdullah Efendi (ö. 1150/1737) ve Kırşehrî tarafından üç ayrı kapsamlı ihtilaf metni kaleme alınmıştır. Bunlar arasında Şeyhzâde'nin *Nazmü'l-ferâ'id*'i eseri, problemleri ele alış biçimi, kaynaklara nüfuzu ve sistematik bütünlüğü dolayısıyla en dikkat çekenidir. Her iki geleneğe ait çok sayıda esere müracaat edilen ve toplamda doksanın üzerinde esere üç yüz kırk civarında atfın gerçekleştirildiği bu esere, Eş'arîlik-

(ö. 388/998) *Me'âlimü's-sünen*'ine atıfta bulunarak Muhâsibî'nin (ö. 243/857) de bu görüşte olduğunu kaydetmektedir. Bk. *İşârâtü'l-merâm*, 53.

¹³⁰ Bu çerçevede atıfta bulunduğu isimler Muhâsibî, İbn Küllâb, Ebû Alî el-Kerâbîsî ve Ebü'l-Abbâs el-Kalânîsî'dir. Bk. Beyazîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 53-54, 56.

¹³¹ Beyazîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 23-24.

¹³² Mercânî, bu sürecin arka planına inmekte ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Ehl-i sünnet'in kurucusu olarak kabul edilme sürecine itirazlar yöneltmektedir. Ona göre Horasan ve Maverâünnehir'de kelamla uğraşmak yaygınlaşınca Eş'arî'nin mezhebi bölgede kendini göstermeye başlamıştır. Ancak Eş'arî'nin görüşlerini takip eden sonraki temsilcileri, bölgede önceden beridir bu işle uğraşan Hanefîleri görmezden gelmişler ve Eş'arî'yi usûl ve akâidde önderleri olarak lanse etmişlerdir. Bk. Mercânî, *Hâşiye 'alâ şerhi'l-Celâl li'l-'akâ'id*'-*Açudiyeye*, (y.y.: Matbaai Amire, 1317) 1: 36.

Mâtürîdîlik ihtilafının kapsamlı bir tahriri gözüyle de bakmak mümkündür. İki grup arasında kırk hususta ihtilaf olduğunu belirten Şeyhzâde, eserin girişinde bu meseleleri tarafsız bir şekilde delilleriyle ortaya koymayı taahhüt etmektedir.¹³³ Onun bu “tarafsızlık” vurgusu anlamlıdır; zira benzer bir tutuma ve vurguya Mestcizâde ve Kırşehrî'nin eserlerinde de tanıklık edilmektedir. Bu vurgunun aslında Osmanlılarda okutulan kelimelerin Mâtürîdîliğin görüşlerine yeterince yer vermemelerine dolaylı bir eleştiri olduğu da söylenebilir. Nitekim bu husus Mestcizâde tarafından dile getirilmekte ve *Ebkârü'l-efkâr*, *el-Erbe'ün*, *Nihâyetü'l-'ukûl*, *el-Mevâkıf* ve *el-Makâşid* gibi Eş'arîlere ait eserlerde Mâtürîdîlerin görüşlerine yok denecek kadar az değinilmiş olması eleştiri konusu yapılmaktadır.¹³⁴ Kırşehrî de kelamla ilgili yazılmış çok sayıda eserin içeriğinin Eş'arî'nin görüşlerinden ibaret olduğunu, bu yüzden Mâtürîdî'nin görüşlerini desteklemek amacıyla eserini kaleme aldığını belirtmektedir.¹³⁵ Dolayısıyla bu isimler için tarafsız olmak demek Mâtürîdîliğin görüşlerine hakkıyla yer vermekten ibarettir.

Beyazîzâde ile başlayan ve Şeyhzâde tarafından sistematik hale getirilen ihtilaf edebiyatı, Mestcizâde ve Kırşehrî ile birlikte yönetsel açıdan da yeni bir gelişim aşamasına geçmiştir. İhtilaflar yalnızca Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik ekseninde değil, bununla birlikte felsefeciler ve Mu'tezile gibi farklı düşünce mihverleri de devreye sokularak daha geniş bir bağlamda karşılaştırmalı olarak tartışılmaya başlanmıştır. İhtilafların toplu bir vesikasının sunulmak istendiği bu edebiyatın gelişim çizgisi, Mâtürîdîliğin Eş'arîliğe tabi bir mezhep olmadığını, aksine en az Eş'arîlik kadar, belki daha fazla sistematik bütünlük ve tutarlılığa sahip olduğunu temellendirmeye yöneliktir. Bu girişime Eş'arî cepheden bir cevabın gelmediğini ve ihtilafların toplu dökümünü sunmaya yönelik Eş'arîler tarafından bu süreçte bir metin kaleme alınmadığını belirtmek gerekir.¹³⁶

¹³³ Şeyhzâde el-Amâsî, *Naẓmü'l-ferâ'id ve cem'u'l-fevâ'id*, (Mısır, 1317), 3.

¹³⁴ Mestcizâde, *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hukemâ'*, nşr. S. Bahçıvan (İstanbul: Dârü'l-İrşâd, 2007), 38.

¹³⁵ Kırşehrî, *Şerhu'l-hilâfiyyât*, 2^b.

¹³⁶ Eş'arîler de artık Mâtürîdî'yi iki imamından biri olarak konumlandırmaya başlamışlardır. Abdüsselâm b. İbrâhîm el-Lekânî'nin (ö. 1078/1668), babasının eserine yazdığı şerhte bu açıkça dile getirilmektedir. Bk. Lekânî, *Şerhu cevhereti't-tevhîd*, (Kahire: el-Mektebetü't-Ticâreti'l-Kübrâ, 1955), 199. Ebû Azbe'ye ait *er-Ravdatü'l-behiyye* bu süreçte Eş'arîler tarafından üretilmiş metinlere örnek gösterilmektedir. Ne var ki bu eser, Tâcüddîn es-

Mâtürîdîliğe dönük vurgu sadece bu eserlerle sınırlı değildir. Mukaddime-i erba'a tartışmalarının bir devamı olmakla birlikte, Birgivî ile sûfîlerin yaklaşımlarının eleştirisi bağlamına taşınan irâde-i cüz'îye risaleleri de bu bakımdan somut veriler sunmaktadır. Konu ile ilgili olarak Birgivî, Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi, İbrâhîm el-Kûrânî (ö. 1101/1689), Muhammed b. Ali en-Nîsârî (ö. 1110/1699), Mûsâ Efendî Behlavanî (ö. 1133/1721), Ali et-Tilimsânî, Abdi et-Tirevî, Ebü'l-Hasan es-Sindî (ö. 1138/1726), Saçaklızâde el-Maraşî (ö.1145/1732), Abdülganî en-Nablûsî (ö. 1143/1731), Ebû Na'îm el-Hâdimî (ö. 1160/1747), Ebû Sehl Nu'mân (ö. 1166/1752), Dâvûd-ı Karsî, Muhammed el-Akkirmânî (ö. 1174/1760), Ebû Sa'îd el-Hâdimî (ö. 1176/1762), Nahîfî el-İstanbûlî, Kadızâde Erzurûmî (ö. 1173/1760), İsmail el-Konevî (ö. 1195/1780), Ömer b. Abdilcelîl el-Bağdâdî (ö. 1194/1780), Müstakîmzâde Süleyman Sadeddin (ö. 1202/1787), Hayâtîzâde el-Elbistânî (ö. 1229/1813), Ahmed Âsım (ö. 1235/1819), Hâlid-i Bağdâdî (ö. 1242/1827), Derviş Efendi el-Hamzavî (ö. 1273/1856), Seferihisârî, Dağstânî, Ebü'l-Kâsım Ankarâvî, Ömer Kalecikî, Rizevî, Sadeddin Efendi Yanyavî, Mehmed Fâik Bey, Divrikli İzzet Ahmed, Sâdık Kayserî, Halil Ankarâvî gibi isimler tarafından irili ufaklı çok sayıda risale kaleme alınmıştır. Bazen birbirinin tekrarı niteliğini andıran bu risalelerin¹³⁷ önemli bir kısmında Mâtürîdîliğin görüşünün öne çıkarıldığı ve Eş'arîliğin *cebr-i mutavasıf* olarak nitelenen yaklaşımı karşısında Mâtürîdîliğin görü-

Sübkî'nin *en-Nüniyye* adlı kasidesine öğrencisi Nûrû's-Şîrâzî tarafından yazılan şerhin kısaltılmış bir kopyasıdır. Ebû Azbe'nin yetmiş beş sayfalık eserinin yaklaşık altmış sayfası kendisinden yaklaşık dört asır önce yaşamış bu âlimin eserinden birebir gerçekleştirilmiş nakillerden, geri kalan kısmın da çoğu muahhar kaynaklardan bazen isim verilerek bazen de gizlenerek alınmış alıntılardan oluşmaktadır. Bu konuda geniş bilgi için bk. Mehmet Kalaycı, "Bir Hakkın Teslimi: Ebû Azbe'nin er-Ravzatü'l-Behiyye'sine Yansıyan İntihal Olgusu", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29 (2013): 1-34.

¹³⁷ Bu geniş literatürü doğuran psiko-sosyal ve dinî-kültürel saikler henüz aydınlatılabilmemiş değildir. Irâde-i cüz'îyye konusunda şahıs merkezli olarak gerçekleştirilmiş sınırlı sayıda çalışma da bu noktada bir değerlendirme çerçevesi sunmamaktadır. Yapılacak bir çalışma bu literatürün çıkış noktasını iyi tespit etmeli ve nasıl bir gelişim seyri izlediğinin hem yatay hem de dikey olarak izini sürmeyi hedeflemelidir. Hali hazırda bu minvalde bir çalışma tarafımızdan sürdürülmektedir. Ancak şu kadarını ifade etmek gerekir ki bu tartışma, Mâtürîdîlik üzerinden gerçekleştirilen bir akılcılık tartışmasına indirgenemeyecek ölçüde çok boyutlu bir muhtevaya sahiptir. Böyle dar bir bağlama hapsedilmesi meselenin çok boyutlu muhtevasını görmeyi engellemektedir.

şünün tercihe layık görüş olduğunun temellendirildiği gözlemlenebilmektedir.¹³⁸ İhtilaf metinlerinin oluşumundaki tek taraflı tutumun aksine bu kez konu Eş'arîler tarafından da güçlü bir şekilde sahiplenilmiştir.¹³⁹

¹³⁸ Öyle ki bazı risalelerde daha baştan ihsas-ı reyde bulunmakta ve Mâtürîdîliğin yaklaşımlarını en doğru görüş olarak öne çıkarılmaktadır. Bu yüzden de risaleler, bir konuda iki mezhebin görüşlerinin karşılaştırılmasından ziyade, bunlardan birinin niçin daha doğru olduğunun ispatına adanmış görünmektedir. Örneğin Kadızâde el-Erzurûmî risalesini Mâtürîdîliğin diğer mezheplerden ayırt edilmesi anlamında *Mümeyyizetü mezhebi'l-Mâtürîdiyye 'ani'l-mezâhibi'l-ğayriyye* olarak isimlendirmiştir. Bk. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 1287, 2^a. Esîrîzâde risalesinin girişinde buna şu şekilde dikkat çekmiştir. "...mezheb-i Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye'yi ta'rif ü tefriķ ü temyizi hâvî ve Mâtürîdiyye'nün rüchânı ile havâciyyât-ı ašliyye ve levâzîmât-ı zarûriyyeyi muhtevî ..." bk. *er-Risâletü'l-hâkimiyye fi'l-irâdeti'l-cüz'iyye*, Kastamonu Yazma Eser Ktp., nr. 355, 37^b. Dâvûd-ı Karsî, Birgivî'nin konuyla ilgili değerlendirmelerine atıfta bulunmuş ve şu tespitlerde bulunmuştur: "قول السلف على ما نقله الفاضل البركوى فى الطريقة لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين وما قاله الأشاعرة فى الحقيقة "كما قال الجبرية كما لا يخفى وما قال القدرية والحق التوسط كما قال الماتريدية بتوفيق الله تعالى والهامة لهم الحق وبرهانه" Bk. *Risâle fi beyâni mes'eleti'l-irâdeti'l-cüz'iyye*, Hacı Selim Ağa Ktp., Hacı Selim Ağa, nr. 1273, 61^b. es-Seyyid Muhammed Gümülcinevî de risalenin girişinde Mâtürîdî cenahta durduğunu şu şekilde ifade etmiştir. "هذه كلمات بسيرة بريعة وفراند بأساليب بدیعة تتعلق ببحث الإرادة "الجزئية من الكتب الكلامية للائمة الماتريدية الحنفية" Bk. *Risâle fi bahşi'l-irâdeti'l-cüz'iyye*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1180, 1^b.

¹³⁹ Bu noktada konuya dair yazdığı çok sayıda risale ile İbrâhîm el-Kûrânî'nin (ö. 1101/1690) ismi ön plana çıkmaktadır. Meselenin konumlandırıldığı bağlamın anlaşılabilmesi bakımından bu risalelerin genel bir çerçevesini çizmekte fayda vardır; zira onun risalelerine yansıyan içerik Eş'arî cenahtan sonraki süreçte yazılan diğer risalelerin muhtevalarının şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Risalelerden biri Sadrüşşerîa'nın dört mukaddime bağlamında Eş'arî'ye yönelttiği eleştirilere cevap olarak kurgulanmıştır. Burada dikkat çeken husus, Eş'arî'nin *el-İbâne* adlı eserine vurgu yapılması ve bu eserin son eseri olmasından hareketle onun görüşlerinin bu eser üzerinden tartışılmasına istenmesidir. *el-İbâne*'nin merkeze çekilmesi stratejik olarak iyi bir hamledir ve böylelikle Sadrüşşerîa'nın eleştirilerinin pek çoğu bu sayede anlamını yitirmiş olmaktadır. Kûrânî'nin ikinci hamlesi Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin *Akîde*'si üzerinden içeriklendirdiği bir Ebû Hanîfe algısını, Sadrüşşerîa'ya karşı kullanmaktır. Zira ona göre Ebû Hanîfe'nin gerçek manada görüşlerini yansıttığını düşündüğü bu eserle Eş'arî'nin *el-İbâne*'sindeki içerik arasında herhangi bir fark söz konusu değildir. Risalenin son kısmı ise Birgivî'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'de şeytanın hilelerini anlatırken konuyu *cebr* meselesine getirmesine ve bu çerçevede Eş'arî'nin görüşünün *cebr-i mütevassıt* olmayıp bilakis *cebr-i mahd* niteliği taşıdığı yönündeki ağır ithamlarına ve eleştirilerine ayrılmıştır. Kûrânî, sekiz madde halinde eleştirilerini sıralamakta, Birgivî'nin söylemlerinin karşısına yine *el-Akîdetü't-tahâviyye*'yi ve Ebû Hanîfe'yi yerleştirmektedir. Ancak risalenin bütününde Mâtürîdîyye kavramına hiç yer vermemesi dikkat çekicidir. Bk. *İs'afü'l-hanîf li-sülûki silki't-ta'rif*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1440, 12^b-46^a. *el-İbâne* üzerinden meseleye bakma çabası onun konuya dair diğer risalelerinin de temel hareket noktasını oluşturmaktadır. İrâde-i

Mâtürîdîliğin Eş'arîliğe denk bir mezhep olarak öne çıkarılmak istenmesinin somut izlerini *fırka-yı nâciye* tartışmalarında da görmek mümkündür. Bunun dolaylı yansımaları Beyâzîzâde'de kendisini göstermişti; ancak asıl yansıması Celâlüddîn ed-Devvânî'nin (ö. 908/1502) İcî'nin 'Akdî'e sine yazdığı ve *Şerhu'l-Celâl* olarak bilinen şerh üzerine yazılan hâşiyelerde belirgin hale gelmiştir. Eş'arîliğin kurtuluşa eren fırka olarak nitelenmesi, ilkin Seyfüddîn el-Âmidî (ö. 631/1233) tarafından dile getirilmiştir. O *Ebkârü'l-efkâr* adlı eserinde yetmiş üç fırka hadisi¹⁴⁰ çerçevesinde bir

cüz'yye konusunda kaleme aldığı en hacimli risalesi olan *el-Meslekü's-sedâd*'ın mukaddimesini *el-İbâne*'den gerçekleştirdiği alıntılarla oluşturmakta ve Eş'arî'nin hem bu konudaki hem de bu konunun ilişkili olduğu diğer meselelerdeki yaklaşımını bu metin üzerinden vaz etmeye çalışmaktadır. Bu yaklaşımla Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin metninin muhtevasının buluşma noktalarını gerektiğinde sıklıkla kullanmaktadır. Benzer şekilde Hanefîleri yine Hanefî biri olan İbnü'l-Hümâm'ın yaklaşımı ile ilzam etmeye çalışmaktadır. Bk. *Meslekü's-sedâd ilâ mes'eleti halki ef'ali'l-'ibâd*, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, nr. 942, 91^b-120^a. Konuyla ilgili olarak kendi şeyhi ve hocası Safiyyüddîn Ahmed b. Muhammed el-Makdisî el-Kuşâşî'nin 1073 yılında Medine'de kaleme aldığı *el-Keşf ve'l-beyân 'an mes'eleti'l-kesb bi'l-ikân* adlı kendisine ulaşması üzerine buna bir şerh mahiyetinde kaleme aldığı bir risalesi daha bulunmaktadır. Risalede ele alınan ve temellendirilmek istenen ana fikir, *kesb* konusunda ifrat ve tefrit arasında orta bir yolu tercih etmenin gerekliliğidir. Ona göre Eş'arî'nin yaklaşımı da bu yönde ve *cebr* ile *tefvîd* arasında bir yaklaşım niteliği taşımaktadır. Eserinde yine Eş'arî'nin *el-İbâne*'sine yer vermesi ve onun akidesinin tespiti noktasında on mutemed eserinin bulunduğunu, çünkü bunun son eseri olduğunu dile getirmesi dikkat çekicidir. Benzer şekilde dikkat çekici olan bir başka husus, İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*'si üzerinden *kesb* meselesine açıklık getirmeye çalışıyor olmasıdır. Risalede Eş'arîliğin görüşlerinin konu bağlamında mukayese edildiği kesim Mu'tezile'dir ve Mâtürîdîlik mevzu bahis edilmemektedir. Bk., *İlmâ'u'l-muhtâ bi-tahkiki'l-kesbi'l-vasat beyne şarafeyi'l-ifrat ve'l-tefrit*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2722, 151-161. Fiillerin yaratılmasında orta yolu tutmayı konu edinen ve *el-Keşşâf* müellifinin görüşleri üzerinden *kesb* ve yaratma konusunu ele aldığı bir başka risalesi daha bulunmaktadır. Bk. *Meslekü'l-i'tidâl ilâ fehmi âyeti halki'l-a'mâl*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2722, 162-173. Bir başka risalesinde çok sayıda insanın *cebr* ve *kader* meselesinin kapalı yönlerinden dolayı sapıtığına şahit olduğunu ifade etmekte ve risalesini geçeceği ortaya koymak amacıyla kaleme aldığını belirtmektedir. Ancak muhataplarına ve kimler tarafından ne şekilde sahiplenildiğine dair herhangi bir bilgi sunmaksızın, konuyu problematik düzeyde kısaca ele alır. Bk. *Şümüsü'l-fikri'l-münkize 'an zulümâti'l-cebr ve'l-kader*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1440, 46^b-49^a. *Cebr* ve *ihtiyar* konusuna tahsis ettiği şu kısa risalesi de bir tür nasihat içeriklidir. Bk. *Cilâ'ü'l-enzâr bi-tahriri'l-cebr ve'l-ihtiyâr*, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1815, 135^b-136^a.

¹⁴⁰ Bu hadisin genelde İslam düşünce geleneğindeki, özelde ise fırka tasnif geleneğindeki etki gücü konusunda geniş bilgi için bk. Muhammet Emin Eren, *Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2014. Kadir Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikadi Fırka Tasnifleri*, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2015, 30-56.

fırka tasnifinde bulunmuş ve kurtuluşa eren fırkanın, Eş'arîler ile muhad-dislerin ve Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ın geçmiş nesilleri olduğunu belirtmiştir.¹⁴¹ Onun bu tasnifi, başta İcî olmak üzere pek kimse tarafından tekrarlanmış ve Osmanlı'da kabul görmüştür.¹⁴² Devvânî'nin şerhinde Eş'arîliğe yönelik vurgu daha da ileri taşınmıştır. O, Mâtürîdîyye'nin artık Eş'arîliğin muadili ve Ehl-i sünnet'in bir kolu olarak genel kabul görmeye başladığı¹⁴³ zaman diliminde İcî'nin değerlendirmesini sahiplenmiş, dahası kurtuluşa eren fırkanın niçin Eş'arîlik olması gerektiğini temellendirmeye girişmiştir. Devvânî, kurtuluşa eren fırka olgusunun hadiste belirtilen ve Hz. Peygamber'den nakledilen şeylere ittiba anlamında Eş'arîliğe tatbik edilmesinden doğal bir şey olmadığını ileri sürmüştür.¹⁴⁴ Aslında onun bu bakışının arkasında İmâmî Şîilerin kurtuluşa eren fırkanın kendileri olduğu yönündeki değerlendirmeleri yatmaktadır. Eş'arîlikle ilgili değerlendirmenin hemen öncesinde Nasîrüddîn et-Tûsî'nin kurtuluşa eren fırkanın en fazla muhalefet edilen fırka olması gerektiği, en fazla muhalif olunan fırka olması nedeniyle Şîa'nın kurtuluşa eren fırka olduğu şeklindeki değerlendirmesine atıfta bulunmaktadır.¹⁴⁵

Devvânî'nin zihninde Şîilik vardır ve kurtuluşa eren fırka kimliğini paylaşmak istemediği kesim Mâtürîdîlerden çok Şîilerdir. Yaşadığı bölgede kendisinin kısmen tanıklık ettiği, ancak sonraki süreçte Safevîlerin

¹⁴¹ Seyfüddîn el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi uşûli'd-dîn*, nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî, (Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2002), 5: 96.

¹⁴² Âmidî'nin fırka tasnifinin, Eş'arî geleneğe etkileri konusunda geniş bilgi için bk. Kadir Gömbeyaz, "İtikadî Fırka Tasnifçiliğinde Âmidî'nin Yeri, *Uluslararası Seyfüddîn Âmidî Sempozyumu Bildirileri* içinde, ed. A. Erkol-A. Adak-İ. Bor (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 293-296. Yazma eser kütüphanelerinde *fırka-yı nâciye* başlıklı anonim risalelerin pek çoğunda Âmidî'nin kurtuluşa eren fırkaya dair ifadelerinin aynen yer aldığı görülür. Bunlardan bazıları için bk. 'Akâ'idü fırakî'n-nâciye el-Eşâ'ira, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 852, 46-47. *Risâle fi beyâni'l-fırakati'n-nâciye*, Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Burdur İl Halk nr. 1345, 150b-152a. *Şerhu hadîsi setefteriku ümmeti 'alâ isnâ ve seb'ine fırka*, Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Konya İl Halk, nr. 1866, 1b-3a.

¹⁴³ Bu noktada onun en azından Teftâzânî'nin *Şerhu'l-makâşid*'daki Ehl-i sünnet'i bazı bölgelerde Eş'ariyye bazı bölgelerde de Mâtürîdiyye üzerinden konumlandıran değerlendirmelerinden haberdar olması beklenir.

¹⁴⁴ Celâüddîn ed-Devvânî, *Celâl: Şerhu'l-akâ'idü'l-Açudiyye*, (İstanbul: Matbaa-i el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevi, 1290), 4.

¹⁴⁵ Devvânî, *Celâl*, 5. Anonim bir risalede kurtuluşa eren fırkanın Onikimamiyye Şîa'sı olduğunun dile getirilmesine bakılırsa, bu tartışma Tûsî ile de sınırlı kalmamışa benzemektedir. Bk. *Risâle fi beyâni fırakati'n-nâciye*, Manisa Yazma Eser Ktp., nr. 8249, 133a-137a.

taşıyıcılığını yaptıkları Şîî söylem ve uygulamalar göz önünde bulundurulduğunda onun bu tepkisi gayet anlaşılabilir. Bu nedendir ki bölge kökenli Eş'arî-Şâfiî ulema tarafından esere yazılan hâşiyelerin genelinde onun Eş'arîliğe biçtiği bu rol ilave bir değerlendirmeye tabi tutulmaksızın aynen korunmuştur.¹⁴⁶ Buna karşın onun bu söylemi, şerhi üzerine Mâtürîdî-Hanefî aidiyeti bilinen kişilerce yazılan hâşiyelerde eleştiri konusu yapılmıştır. Vurgusu değişmekle birlikte bu isimler tarafından yazılan hâşiyelerdeki ortak söylem, Eş'arîlikle birlikte Mâtürîdîliğin de kurtuluşa eren fırkanın içerisinde yer alması gerektiğidir. Abdülhakîm es-Siyâlkûtî (ö. 1067/1656), hâşiyesinde Mâtürîdîliği kurtuluşa eren fırka kapsamına almıştır. İcî'nin kurtuluşa eren fırkanın Eş'arîlik olduğu şeklindeki değerlendirmelerine karşın, hadiste herhangi bir kaydın söz konusu olmadığını, genel bir değerlendirme verildiğini, bu bağlamda Mâtürîdîliğin ve Ashâbü'l-hadîs'in de Eş'arîlikle birlikte kurtuluşa eren fırka olarak kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.¹⁴⁷ İsmail Gelenbevî (ö. 1205/1791) kurtuluşa eren fırkanın Eş'arîliğe tahsis edilmesinin doğru olmadığını, Hadis ehlinde olan selefin ve Mâtürîdî'nin taraftarlarının Eş'arî olmadığını, oysaki bunların da kurtuluşa eren fırka olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁸ Kara Mahmud el-Mağnîsavî'ye (ö. 1222/1807) göre Eş'arîlik yerine, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin taraftarları olan *Mâtürîdîyye*'yi de kapsayacak şekilde *Ehlü's-sünne ve'l-cemaa* kavramını tercih etmek en doğrusudur. O, Devvânî'nin tarif ettiği *fırka-yı nâciyenin* yalnızca Eş'arîliğe tahsisinin doğru olmadığını ve onun buradaki Eş'arîler kullanımının ıstilahî bir içeriğe sahip olduğuna dikkat çekmiştir.¹⁴⁹ Muhammed Abduh (ö. 1323/1905), Eş'arîlikle

¹⁴⁶ Hüseyin el-Halhalî, *Hâşiyeye 'alâ şerhi'l-Celâl*, Atıf Efendi Ktp., 1363, 57-102. Yûsuf el-Karabâğî, *Hâşiyeye 'alâ şerhi'l-Celâl*, Atıf Efendi Ktp., 1363, 103-170. İftihârüddîn ed-Dâmegânî, *el-Kavâ'idü's-şemsîyye fi şerhi'l-'akâ'idü'l-'Açudiyye*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2307, 4a. Diğerlerinden farklı olarak Hüseyinâbâdî, kısmen Mâtürîdîliği tartışmanın bir parçası kılar. Ona göre diğer fırkaların sayısının yetmiş ikiden fazla olabilmesine karşın, kurtuluşa erecek fırkanın birden fazla olması imkân dâhilinde değildir; bu nedenle Eş'arîlik ve Mâtürîdîliğin tek bir fırka olarak görülmesi hadiste bildirilen hususa daha uygundur. Ancak onun bunu dile getirirken temel hareket noktası, Mâtürîdîliğin Eş'arîlikten ayrı tutulabilecek farklı bir görüşünün olmadığı iddiasıdır. Bk. Haydar el-Hüseyinâbâdî, *Hâşiyeye 'alâ şerhi'l-Celâl*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 2955, 2a, 4b.

¹⁴⁷ Abdülhakîm es-Siyâlkûtî, *Hâşiyeye 'alâ şerhi Celâlüddîn ed-Devvânî 'alâ 'akâ'idü'l-'Açudiyye: Siyâlkûtî 'ale'l-Celâl* (İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire 1271), 5-8.

¹⁴⁸ İsmail Gelenbevî, *Hâşiyeye 'alâ şerhi'l-Celâl* (Dersâadet: Şirket-i Hayriye, 1307), 26.

¹⁴⁹ Kara Mahmud el-Mağnîsavî, *Hâşiyeye 'alâ şerhi'l-Celâl*, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 2201.

Mâtürîdîlik arasındaki farkların diğer fırkalarla kıyaslanamayacağını, zira Eş'arîliğin bir başka fırkayla olan anlaşmazlığı sayılamayacak kadar çokken, Mâtürîdîlerle olan anlaşmazlıklarında bu sayının en fazla otuzu geçmediğini altını ifade etmiştir.¹⁵⁰

Devvânî'nin Eş'arîlikle ilgili söylemlerine en ciddi tepki ise Şihâbüddîn Mercânî'den gelmiştir. Devvânî'nin *fırka-yı nâciyeyi* Eş'arîliğe tahsis eden yaklaşım biçimine sert tepki göstermiş ve Mâtürîdîliğin Eş'arîliğin takipçisi kılınarak kurtuluşa eren fırka kapsamına dâhil edilmesine karşı çıkmıştır.¹⁵¹ Mercânî'ye göre hadiste genel bir çerçeve ve yöntem belirtilmekte ve hak yolunu tutup Allah'ın emrine sarılan kimselerin kurtuluşa ereceği dile getirilmektedir. Hz. Peygamber herhangi bir fırkayı doğrudan işaret etmemiş, yalnızca necat yolunu bildirmiştir; bu yüzden "benim ve ashabımın yolunu takip edenler" ifadesinden hareketle tek bir fırkanın veya cemaatin tayin edilebilmesi mümkün değildir.¹⁵² Mercânî, kısaca Ebû Hanîfe'nin görüşlerini özetlemekte ve bunun kaynağının Hz. Peygamber ve sahabe olduğunu ifade etmektedir. Mercânî, Ehl-i sünnet'in başta Ebû Hanîfe olmak üzere ilk üç nesilde çok sayıda temsilcisi varken, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Ehl-i sünnet'in kurucusu kılınmasına ve diğerlerinin onun takipçisi olarak görülmesini anlamsız bulmaktadır. Oysaki Eş'arî ve Mâtürîdî, aynı zaman diliminde farklı şehirlerde yaşamış iki kişi olup, görüşüklerine veya birinin diğerine uyduğuna dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.¹⁵³ Mercânî, bu sürecin arka planına inmekte ve Eş'arî'nin Ehl-i sünnet'in kurucusu olarak kabul edilme sürecine itirazlar yönelmektedir. Ona göre Horasan ve Maverâünnehir'de kelamla uğraşmak yaygınlaşınca Eş'arî'nin mezhebi bölgede kendisini göstermeye başlamıştır. Ancak Eş'arî'nin görüşlerini takip eden sonraki temsilcileri, bölgede önceden beridir bu işle uğraşan Hanefîleri görmezden gelmişler ve Eş'arî'yi usûl ve akâidde önderleri olarak lanse etmişlerdir.¹⁵⁴

Devvânî'nin şerhine yazılan hâşiyeler üzerinden dallanan budaklanan *fırka-yı nâciye* tartışması başka bağlamlara da taşınmış ve kelam veya akide içerikli kimi eserlerde ve risalelerde de karşılık bulmuştur. Örneğin

¹⁵⁰ Muhammed Abduh, *Hâşiye 'alâ şerhi'l-Celâl* (İstanbul: Matbaa-i Hayriye, 1322), 10.

¹⁵¹ Mercânî, *Hâşiye 'alâ şerhi'l-Celâl*, 1: 36.

¹⁵² Mercânî, *Hâşiye 'alâ şerhi'l-Celâl*, 1: 34.

¹⁵³ Mercânî, *Hâşiye 'alâ şerhi'l-Celâl*, 1: 36.

¹⁵⁴ Mercânî, *Hâşiye 'alâ şerhi'l-Celâl*, 1: 36.

Hüseyin b. Yusuf el-Erzurûmî (ö. tahminen XI./XVII. yy.), İbn Hacerzâde el-Karsî (ö. tahminen XII./XVIII. yy.), Ebû Muhammed Çorûmî (ö. tahminen XII./XVIII. yy.), Müstakimzâde Süleyman Sadeddin gibi âlimlerin yazdıkları eserlerde kurtuluşa eren fırkanın tek başına Eş'arîlik olamayacağı, Mâtürîdîliğin de bu kapsamda mütalaa edilmesi gerektiği vurgulanmıştır.¹⁵⁵

SONUÇ

Osmanlı dönemindeki Eş'arîlik-Mâtürîdîlik tartışmalarının ve bu minvalde şekillenen literatürün, iki mezhebin mensuplarının karşılıklı olarak birbirlerini anlama çabasından daha fazla bir anlam ifade ettiği ve Mâtürîdîliğin -özellikle de- X./XVI. yüzyıldan itibaren aşamalı bir şekilde bir Osmanlı kimliği olarak ön plana çıkarıldığı söylenebilir. Bu kimlik aslında son dönemle de sınırlı değildir; bütün bir Osmanlı tarihi boyunca biçimsel olarak varlığını korumuştur. Bununla birlikte Mâtürîdîliğin ilişkilendirildiği veya konumlandırıldığı bağlam zaman içerisinde farklılaşmıştır. Eklektik düşünme biçiminin hâkim olduğu ilk dönemde Mâtürîdîlik, ağırlıklı olarak zahid kimliği belirgin fakihlerde kısmen de Yesevîliğin uzantısı mahiyetindeki tasavvufî eğilimlerde itikâdî bir çerçeveye hapsedilmiş olarak görünür haldedir. Buhara merkezli Hanefî fıkıh literatürü bu noktada önemli bir role sahiptir.

Mâtürîdîlik, felsefî kelamın hâkim olduğu Sultan II. Mehmed ve sonrası süreçte nispeten edilgen konumdadır ve Eş'arîliğe karşı bir mevzi arayışındadır. Bu süreçte Osmanlı uleması itikâdî görüşlerinde hâlâ Mâtürîdî-Hanefî çizgiyi sahiplenmektedir. Hızır Bey'in *el-Kaşîdetü'n-nûniyye*'si, Hayâlî'nin buna yazdığı şerh, Ahmed b. Oğuz Danişmend el-Akşehrî'nin Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *el-İ'timâd*'ına yazdığı şerh en dikkat çeken Mâtürîdî metinlerdir. Bunun dışında Necmüddîn en-Nesefî'nin 'Aķâ'id'ine Teftâzânî tarafından yazılan şerhe Hayâlî'nin yazdığı hâşiye de merkezi bir öneme sahiptir. Ancak II. Mehmed'le birlikte başlayan ve bilginin küresel dolaşımına entegre olma çabası ihtiva eden Razıcı yeni ilim

¹⁵⁵ Erzurûmî, *el-Münciye*, 20b-22b. İbn Hacerzâde el-Karsî, *Risâle fi mesâ'ili'l-muhtelif fihâ beyne'l-fıraki'l-İslâmiyye*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1269, 102^a. Ebû Muhammed Ömer Çorûmî, *el-'Urvetü'l-münciye fi'l-fırkati'n-nâciye*, Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Ktp., nr. 1056, 53^a-56^b. Müstakimzâde, *Mecelletü'n-nisâb fi'n-neseb ve'l-künâ ve'l-elķâb*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 628, 338^a.

paradigması Mâtürîdîliğin görünürlüğüne belli ölçüde engellemiştir. Fakat bu durum, Mâtürîdîliğin varlık zeminini kaybettiği anlamında yorumlanmamalıdır. Bu süreçte Eş'arîlere ait eserlere medrese müfredatında yer verilmesi, Eş'arî oluşlarından değil, felsefe-kelam birlikteliğinin en özgün metinleri olmalarından kaynaklanmaktadır. Bütün bilgi alanlarını tek bir düzlemde birleştirmeyi hedefleyen bu metinler, içerdikleri Eş'arîliğe rağmen aynı zamanda İslam düşüncesinin o zamanki en tepe noktasını oluşturmaktadır. Bu metinlerin tercih edilmesinde Mâtürîdî geleneğinin tarihsel süreçte felsefeye genellikle mesafeli durmasının ve kelamı klasik çizgide sürdürmek istemesinin de payı bulunmaktadır. Kısmen Muhammed b. Eşref es-Semerkindî, ama ağırlıklı olarak Sadrüşşerîa el-Mahbûbî bunun istisnasını oluşturmaktadır. Bu isimler, itikâdî görüşlerinde Mâtürîdî'dir; bununla birlikte söylem üretme çerçeveleri felsefe-kelam birlikteliğidir. Bu yüzden Sadrüşşerîa'nın mukaddimât-i erbaa bağlamında ve Fahrüddîn er-Râzî üzerinden gerçekleştirdiği Eş'arîlik eleştirisi, Osmanlı uleması tarafından sahiplenilmiştir. Hatta bu tartışmaları başlatan ve doğrudan destekleyen bizzat Sultan II. Mehmed'dir. Onun ve oğlu II. Bayezid zamanında Kestellî, Samsûnî, Alaüddîn Arabî, Molla Arab el-Antâkî, Hatibzâde, Sadî Çelebi gibi isimler tarafından yazılan risaleler, Teftâzânî'nin Sadrüşşerîa'nın mukaddimât-i erbaa bağlamındaki eleştirilerini yanıtladığı *et-Telviḥ* isimli eserinin ilgili bölümü üzerine yazılmış hâşiyelerdir. Bu risalelerde iki âlim arasında bir tercih yapma durumunda kalan Osmanlı uleması, tercilerini ağırlıklı olarak Sadrüşşerîa'dan ve Mâtürîdîlikten yana kullanmışlardır.

Osmanlıda II. Mehmed'le birlikte benimsenen felsefî kelam geleneği, tam meyvelerini verme aşamasındayken Safevîlerle yaşadıkları mücadele nedeniyle sekteye uğramıştır. Bu mücadelenin aynı zamanda Şîîlikle de bir mücadeleye dönüşmesi (ya da dönüştürülmesi) Osmanlı dinî düşüncesinde bir daralmayı beraberinde getirmiştir. Öteki üzerinden kendini tanımlama refleksi, inançla ilgili konularda kelamî ve felsefî tartışmaları belli ölçüde anlamsızlaştırmış, Osmanlı Sünnîliğini kademeli bir şekilde itikâdî ve siyasî bir çehreye büründürmüştür. Böyle bir bağlamda Osmanlıların felsefî kelam çizgisi üzerinden düşünce üretme paradigması işlevini yitirmeye başlamış ve bir reddiye mantığı üzerinden Râfızîlik üst başlığı altında Şîîliğe ve tüm varyantlarına hücum edilmiştir. II. Bayezid döneminden itibaren Safevîleri eleştirmek kastıyla kaleme alınan reddiye metinleri kronolojik bir tahlile tabi tutulduklarında Râfızîlik eleştirisinden

sufilik eleştirisine doğru evrilen bir muhteva ile karşılaşmaktadır. Hanefî fetva literatürü bu reddiyelerde yoğun olarak kullanılmıştır. Öyle ki Râfizîlik ve melâmetî çizgideki sufiler aleyhinde farklı değişkenlere bağlı olarak daha önceki asırlarda verilmiş fetvalar veya fıkıh kitaplarındaki değerlendirmeler yeni muhatabı eleştiri amacıyla kullanılmıştır. Bu durum, iki önemli hususu beraberinde getirmiştir: İlki bu türden bir yaklaşım, Safevîlere fırlatılan bir bumerang işlevi görmüş, zamanla geri gelmiş ve Osmanlı'nın Erdebil Tekkesi'nin Şiîleşmeden önceki çizgisine yakın duran kendi sufilerini vurmuştur. Halvetîler, Bayrâmîler, Gülşenîler, Bektâşîler ve Mevlevîler bu durumdan farklı oranlarda etkilenen kesimlerdir. İkincisi ise bu kesimlerin muhatabı olan Kadızâdeliler bağlamında Sünnîliğin fıkıh, özellikle de Hanefî fıkıhı merkezinde bir anlam daralmasına uğramış olmasıdır. Kadızâdeliler çizgisinde öne çıkan ilmihal kültürü bir kristalizasyondur ve ağırlıklı olarak buradan beslenmiştir. Bu türden bir kristalizasyon, Kadızâdelilerin muhatapları olan sufileri Hanefîliği aşan daha üst bir söylem zeminine yöneltmiş; Ehl-i sünnet ve dört mezhep söylemine vurgu yapmalarını, çoğu kez de Şâfiî ve Eş'arî geleneğe yönelip görüşlerini bu gelenek üzerinden temellendirmeye çalışmalarını beraberinde getirmiştir.

Şeriat ve gelenek vurgusunun ön plana çıkmaya başladığı bu süreç, Anadolu Selçukluları'ndan itibaren Anadolu'da varlığını koruyan ve II. Mehmed öncesi süreçte etkili olan zühd ve fıkıh merkezli din anlayışına yeniden alan açmıştır. Öyle ki Osmanlı'da özellikle Sultan I. Süleyman ve sonrasında yoğun bir Ebû Hanîfe vurgusuna tanıklık edilmektedir. Bu süreçte gündeme gelmeye başlayan ve şeriat hassasiyetinin belirleyici olduğu fıkıh ve zühd eksenli tartışmalarda Ebû Hanîfe merkezdedir. Uzun yıllar Ebû Hanîfe isminin gölgesinde kalan, ancak Ebü'l-Muîn en-Nesefî ile ismi gelenek içerisinde ön plana çıkmaya başlayan Mâtürîdî, fıkıh ve ahlak merkezli bu tartışmalarda kazanımlarını belli bir süreliğine Ebû Hanîfe'ye devretmiştir. Ebû Hanîfe vurgusu, çekildiği zaman beraberinde bütün geleneğin geldiği bir ipe benzemektedir. Meseleler kalamî bağlamı da içerecek şekilde tartışılmaya başlandığında Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber*, *el-Vaşiyye* ve *el-'Âlim ve'l-müte'allim* gibi eserlerinin sunacağı katkı sınırlı olacaktır; bu yüzden zamanla Mâtürîdî'ye veya onun ismini taşıyan kalamî oluşuma müracaat edilmesi kaçınılmaz hale gelmiştir. Öyle ki XVIII. yüzyılda hem yatay hem de dikey olarak genişleyen Eş'arîlik –

Mâtürîdîlik ihtilafı literatürü ile *irâde-i cü'ziyye* tartışmaları Mâtürîdîliği yeniden belirginleştirmiştir

KAYNAKÇA

- Akçay, Mustafa. "Hz. Peygamber'in Anne-Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dînî Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009): 1-27.
- el-Akhisârî, Hasan Kâfi. *Ezhârü'r-ravdât fi şerhi ravdati'l-cennât*. Halet Efendi, 820: 144-210. Süleymaniye Ktp.
- Akpınar, Cemil. "Dâvûd-i Karsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. 9: 29-32. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Algar, Hamid. "İmâm-ı Rabbânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. 22: 194-199. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Ali el-Kârî, Nûrüddîn el-Herevî. *Teşyî'u fukahâ'i'l-Hanefiyye li teşnî'i's-süfehâ'i's-Şâfiyye*. Hacı Hüsnü Paşa, 251: 237-238. Süleymaniye Ktp.
- Ali el-Kârî, Nûrüddîn el-Herevî. *Şerhu'l-fıkhi'l-ekber*. Delhi: Matbaa-i Müctebai, 1890.
- el-Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed. *Ebkârü'l-efkâr fi uşûli'd-dîn*. nşr. A Ahmed Muhammed el-Mehdî. Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2002.
- Anonim. *'Akâ'idü fırâkı'n-nâciye el-Eşâ'ira*. A.Tekelioğlu, 852: 46-47. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Anonim. *Risâle fi beyâni fırkati'n-nâciye*. Manisa Yazma Eser Ktp. 8249: 133a-137a.
- Anonim. *Risâle fi beyâni'l-fırkati'n-nâciye*, Burdur İl Halk Ktp, 1345: 150b-152a. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi.
- Anonim. *Şerhu hadîşî setefteriku ümmeti 'alâ isnâ ve seb'ine fırka*. Konya İl Halk, 1866: 1b-3a. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi.
- Anonim. *Tercüme-i Fıkh-ı Ekber*. Nuruosmaniye, 2189: 1-22.
- el-Antalyavî, Ali Halîfe. *Fıkh-ı Ekber tercümesi*. Carullah, 2098: 223-242. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Atay, Hüseyin. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: Medrese Programları, İcazetnameler, Islahat Hareketleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.
- el-Aynî, Bedrüddîn Mahmûd. *Minhatü's-sülûk fi şerhi tuhfeti'l-mülûk*. Mehmed Asım Bey, 82: 1-56. Köprülü Kütüphanesi.
- Azîz Mahmûd Hüdâyî. *Risâle fi ahvâli'n-nebî*. Şehid Ali Paşa, 1451: 291-293. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Bayraktar, Mehmet. "Davudu'l-Kayseri ve Osmanlı İlim Geleneğinin Teşekkülü". *Osmanlı: Düşünce* içinde. Ed. Güler Eren. c. 7: 57-65. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.

- Bedir, Murteza ve Ferhat Koca. "Pezdevî, Ebu'l-Usr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. 34: 264-266. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Bedir, Murteza. *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefi Hukuku Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Beyazîzâde Ahmed Efendi. *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*. nşr. Y. Abdürrez-zak. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1949.
- Beyazîzâde Ahmed Efendi. *Mecmû'a fi'l-mesâ'ili'l-müntehabe*. Esad Efendi, 1281, Süleymaniye Kütüphanesi.
- Bilge, Musafa. *İlk Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984.
- Birgîvî Mehmed Efendi. *Mihakkü's-şüfiyye*. İstanbul: Mektebetu Dersaadet, 1988.
- Birgîvî Mehmed Efendi. *eṭ-Tarîkatü'l-Muhammediyye*. Bombay: Şerefüddin el-Kütübî ve Evlâdihî, t.y.
- Bulut, H. İbrâhîm. "Osmanlı-Safevî Mücadelesinde Ulemanın Rolü: Kemal Paşazade Örneği". *Dini Araştırmalar* 7, sy. 21 (2005): 179-196.
- Câmî, Molla Abdurrahman. *Nefehatü'l-Üns: Evliya Menkıbeleri*, trc. ve şerh. Lamî Çelebi, haz. S. Uludağ-Mustafa Kara. İstanbul: Marifet Yayınları, 2008.
- Câmî, Molla Abdurrahman. *İrşâdiyye*. Reşid Efendi, 342: 1-62. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Cenâbî Mustafâ Efendi, *el-Hâfilü'l-vasî't ve'l-'aylemüz-zâhirü'l-muḥîṭ*. Hamidiye, 896. Süleymaniye Kütüphanesi.
- el-Çorûmî, Ebû Muhammed Ömer. *el-'Urvetü'l-münciye fi'l-fırkati'n-nâciye*. Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1056.
- ed-Dâmegânî, İftihârüddîn Muhammed b. Hinduşâh. *el-Ḳavâ'idü's-şemsiyye fi şerhi'l-'akâ'idi'l-'Aḡudiyye*. Ayasofya, 2307: 1-36. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Danişmend, İsmail Hamî. *Türklük Meseleleri*. İstanbul: İstanbul Kitabevi, 1966.
- Dâvûd-i Karsî. *Ma'lûmât*. Denizli, 88: 1-43. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Dâvûd-i Karsî. *Risâle fi beyâni mes'eleti'l-irâdeti'l-cüz'iyeye*. Hacı Selim Ağa, 1273: 54-72. Hacı Selim Ağa.
- Demir, Abdullah. "Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Müdâfaası = Mâtürîdî Theologian Abû Ishâq al-Zâhid al-Saffâr's Vindication of the Kalâm". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi = Cumhuriyet Theology Journal* 20, sy. 1 (Haziran 2016): 445-502.
- Demirci, Osman. *Osmanlı Medreselerinde Kelam Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)*. Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi, 2012.
- ed-Devvânî, Celâlüddîn Muhammed b. Esad. *Celâl: Şerḥü'l-'akâ'idi'l-'Aḡudiyye*. İstanbul: Matbaa-i el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevi, 1290.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983.

- Eflâkî, Ahmed. *Ariflerin Menkibeleri*. trc. Tahsin Yazıcı, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006.
- Elmalı, Hüseyin. "Râzî, Muhammed b. Ebi Bekr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. 34: 487-488. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Ercilasun, Ahmet Bican. "Divanü Lügâti't-Türk'ü Koruyan Aile". *Makaleler içinde*, haz. Ekrem Arıkoğlu, 151-162. Ankara: Akçağ Yayınları., 2007.
- Eren, Muhammet Emin. "Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri". Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi, 2014.
- el-Erzurûmî, Hüseyin Paşa. *el-Münciye 'ani'l-ḥaṭa'i'l-vâki' beyne'n-nâciye ve ḡayri nâciye*. Reşid Efendi, 1043: 18-41. Süleymaniye Kütüphanesi.
- el-Erzurûmî, Kadızâde Muhammed Ârif. *Mümeyyizetü mezhebi'l-Mâtürîdiyye 'ani'l-mezâhibi'l-ḡayriyye*. Yazma Bağışlar, 1287: 1-11. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi. *R er-Risâletü'l-hâkimiyye fi'l-irâdeti'l-cüz'iyye*. Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, 355: 37-67.
- Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi. *Zeylû'r-risâleti'l-hâkimiyye fi'l-irâdeti'l-cüz'iyye*. Hacı Mahmud, 1371: 32-96. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Fıḡlalı, Ethem Ruhi. "İbn Sadru'd-Din eş-Şirvânî ve İtikâdî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risâlesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981): 249-276.
- el-Gelenbevî, İsmâîl b. Mustafâ. *Hâşiye 'alâ şerḥi'l-Celâl*. Dersâdet: Şirket-i Hayriye-i Sahafiye, 1307.
- el-Gilânî, Muhammed b. Hüseyin es-Sâdıkî. *Hâşiye 'alâ envâri't-tenzîl*. Nuruosmaniye, 526: 1-242.
- Gömbeyaz, Kadir. "İtikâdî Fırka Tasnifçiliğinde Âmidî'nin Yeri". *Uluslararası Seyfüddîn Âmidî Sempozyumu Bildirileri içinde*, ed. A. Erkol-A. Adak-İ. Bor, 293-296. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Gömbeyaz, Kadir. "İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri". Doktora Tezi. Uludağ Üniversitesi, 2015.
- el-Gümülcinevî, es-Seyyid Muhammed. *Risâle fi bahşi'l-irâdeti'l-cüz'iyye*. Esad Efendi, 1180: 1-11. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Günay, Hacı Mehmet. "Semerkandî, Alâeddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. 36: 470-471. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Gündüz, İrfan. *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1984.
- el-Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed. *Risâle fi mâhiyyeti't-ṭarîka*. Esad Efendi, 3543: 53-55. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Hafîdü't-Teftâzânî, Seyfüddîn Ahmed. *Hâşiye 'alâ şerḥi'l-'akâ'id*. Carullah, 1195: 1-84. Süleymaniye Kütüphanesi.
- el-Halebî, İbrâhîm b. Muhammed. *Risâle fi şerefi'l-kureşî nebiyyinâ*. Yazma Bağışlar, 2061: 73-75. Süleymaniye Kütüphanesi.

- el-Halebî, İbrâhîm b. Muhammed. *er-Raḥş ve'l-vaḳş li-müsteḥilli'r-raḳş: ḥükmü'l-ḥadda fi'l-İslâm*. nşr. H.S. Süveydân. Dımaşk: Dârü'l-Beşâir, 2002.
- el-Halebî, Muhammed b. Ömer. *Tercüme-i menâkıbü'l-İmâmi'l-A'zam Ebü Ḥanîfe li'l-Kerderî*. Nuruosmaniye Kütüphanesi, 2615: 1-178.
- el-Halebî, İbrâhîm b. Mûsâ. *Dürretü'ş-şultân ve dirretü'ş-şeytân*, Ayasofya, 2869: 1-194. Süleymaniye Kütüphanesi.
- el-Halhalî, Hüseyin b. el-Hasan. *Hâşiye 'alâ şerḥi'l-Celâl*, Atıf Efendi Kütüphanesi, 1363: 57-102.
- Hatibzâde, Muhyiddîn el-Amâsî. *İnbâü'l-istifâ' fi ḥaḳkı ebeveyi'l-Muştafâ*. Çelebi Abdullah, 405: 79-109. Süleymaniye Kütüphanesi.
- el-Hayâlî, Şemseddîn Ahmed, *Hâşiye 'alâ şerḥi'l-'akâ'id-i'n-Nesefiyye*. İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1279.
- Hoca Sadettin Efendi. *Tâcü't-tevârîh*, haz. İ. Parmaksızoğlu. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- el-Hüseynâbâdî, Haydar b. Ahmed el-Kürdî. *Hâşiye 'alâ şerḥi'l-Celâl*. Fatih, 2955: 1-81. Süleymaniye Kütüphanesi.
- İbn Battûtâ, Muhammed et-Tancî. *İbn Battuta Seyahatnamesi*. trc. A. S. Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- İbn Bîbî, Nâsırüddîn Hüseyin b. Muhammed. *Selçuknâme*, trc. M. Halil Yinanç, haz. R. Yinanç-Ö. Özkan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2007.
- İmâm-ı Rabbânî, Ahmed-i Fârûk-i Sirhindî. *Mektûbât-ı Rabbânî*. çev. A. Akçiçek. İstanbul: Merve Yayınları, ty.
- el-İsferâyînî, İsmâüddîn İbrâhîm. *Hâşiye 'alâ şerḥi'l-'akâ'id*, Ayasofya, 2215: 1-80. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Kadızzâde Mehmed Efendi. *Naşrü'l-aşḥâb ve'l-aḥbâb ve kahrü'l-kilâbi's-sebbâb fi reddi'r-Râfıda*, Amasya Yazma Eser Kütüphanesi, 1639: 1-76.
- Kalaycı, Mehmet. "Bir Hakkın Teslimi: Ebû Azbe'nin er-Ravzatü'l-Behiyye'sine Yansıyan İntihal Olgusu". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29 (2013): 1-34.
- Kalaycı, Mehmet. "Ebu Sa'id el-Hâdimi'nin 73'lü İhtilaf Tasnifi ve Kaynakları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54, sy. 2 (Aralık 2013): 215-221.
- Kalaycı, Mehmet. "Eş'arîlik ve Mâtürîdîliği Uzlaştırma Girişimleri: Tâcüddin es-Sübki ve Nûniyye Kasidesi". *Dinî Araştırmalar* 14, sy. 40 (2012): 112-131.
- Kalaycı, Mehmet. "Kemâlpâşâzâde'nin Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İhtilafı Konusundaki Risalesi Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53, sy. 2 (Aralık 2012): 211-218.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturîdîlik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- el-Karabâğî, Yûsuf b. Muhammed Can. *Hâşiye 'alâ şerḥi'l-Celâl*. Atıf Efendi Kütüphanesi, 1363: 103-170.

- el-Karamânî, Kara Kemâl. *Hâşiye 'alâ hâşiyeti'l-Hayâlî 'alâ şerhi'l-'akâ'idi'n-Nesefiyye*. İstanbul 1314.
- el-Karsî, İbn Hacerzâde. *Risâle fi mesâ'ili'l-muhtelef fihâ beyne'l-fıraki'l-İslâmiyye*, Esad Efendi, 1269: 101-106. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Kâtip Çelebî, Hacı Halîfe. *Keşfü'z-Zünûn*. trc. çev. R. Balcı. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007-2010.
- Kâtip Çelebî, Hacı Halîfe. *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ahakk: En Doğruyu Seçmek İçin Hak Terâzîsi*. haz. O. Şaik Göksoy. İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları, 1980.
- Kemalpaşazâde Şemseddîn Ahmed. "Risâletü'l-ihtilâf beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mâtürîdiyye". *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit* içinde, ed. E. Badeen, 20-23. Würzburg: Ergon Verlag, 2008.
- Kemalpaşazâde Şemseddîn Ahmed. *Tevârih-i âl-i Osmân, X. Defter*. haz. Şerafettin Severcan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1996.
- Kemalpaşazâde, Şemseddîn Ahmed. *Tevârih-i âl-i Osmân, IX. Defter*. Veliyüddin Efendi, 2447. Beyazıt Devlet Kütüphanesi.
- el-Kestellî, Muslihuddîn Mustafâ. *Hâşiyetü'l-Kestellî 'alâ şerhi'l-'akâ'id*. İstanbul: Salâh Bilici Kitâbevi, 1973.
- el-Kırşehrî, Muhammed b. Velî el-İzmirî. *Şerhu'l-hilâfiyyât beyne'l-Eş'arî ve'l-Mâtürîdî*. Şehid Ali Paşa, 1650: 1-143. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Köksal, Cüneyd Asım. "İslam Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlakiliği Meselesi - Mukaddimat-ı Erbaa'ya Giriş-. *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (2012): 1-44.
- el-Kûrânî, İbrâhîm. *Cilâ'ü'l-enzâr bi-tahrîri'l-cebr ve'l-ihtiyâr*, Veliyyüddin Efendi, 1815: 135b-136a. Beyazıt Devlet Kütüphanesi.
- el-Kûrânî, İbrâhîm. *İlmâ'u'l-muhîr bi-tahkiki'l-kesbi'l-vasat beyne tarafeyi'l-ifrât ve't-tefrît*, Şehid Ali Paşa, 2722: 151-161. Süleymaniye Kütüphanesi.
- el-Kûrânî, İbrâhîm. *İs'afü'l-hanîf li-sülûki silki't-tarîf*, Hamidiye, 1440: 12b-46a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- el-Kûrânî, İbrâhîm. *Meslekü'l-i'tidâl ilâ fehmi âyeti halki'l-a'mâl*, Şehid Ali Paşa, 2722: 162-173. Süleymaniye Kütüphanesi.
- el-Kûrânî, İbrâhîm. *Meslekü's-sedâd ilâ mes'eleli halki ef'ali'l-'ibâd*, Hekimoğlu, 942: 91b-120a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- el-Kûrânî, İbrâhîm. *Şümüsü'l-fikri'l-münkize 'an zulümâti'l-cebr ve'l-kader*, Hamidiye, 1440: 46b-49a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- el-Kureşî, İbn Ebî'l-Vefâ Muhyiddîn. *el-Cevâhirü'l-muğiyye fi tabakâti'l-hanefiyye*. nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1993.
- Kutlu, Sönmez. "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* içinde, ed. S. Kutlu, 23-64. Ankara: Otto Yayınları, 2013.
- Kutluer, İlhan. "Semerkandî, Muhammed b. Eşref". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. 36: 475-477. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

- Le Gall, Dina. *A Culture of Sufism: Naqhsbandis in the Ottoman World 1450-1700*. Albany: State University of New York, 2005.
- el-Lekânî, Abdüsselâm b. İbrâhîm. *Şerhu cevhereti't-tevhîd*. Kahire: el-Mektebetü't-Ticâreti'l-Kübrâ, 1955.
- Madelung, Wilferd. "Alâ' al-Dîn Samarqandî". in *Encyclopedia Iranica*. ed. Ehsan Yarshater (Costa Mesa: Mazda Publishers, 1996). vol. 1: 782-783.
- el-Mağnîsavî, Ebü'l-Müntehâ. *Şerhu fıkhi'l-ekber*. nşr. el-Hac Abdullatif ve Bahaüddîn el-Gazzi. yy. 1288.
- el-Mağnîsavî, Kara Mahmud b. el-Hasan. *Hâşiye 'alâ şerhi'l-Celâl*. Laleli, 2201: 1-59. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Martı, Huriye. *Osmanlı'da Bir Daru'l-Hadis Şeyhi: Birgivî Mehmed Efendi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Mehmed Nazmi Efendi. *Osmanlılarda Tasavvufi Hayat: Halvetilik Örneği*. haz. O. Tü-rer. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Mercânî, Şihâbüddîn b. Bahâüddîn. *Hâşiye 'alâ şerhi'l-Celâl li'l-'akâ'idî'l-'Açudiyye*. y.y.: Matbaai Amire, 1317.
- Mestcizâde Abdullah Efendi. *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hu-kemâ'*. nşr. Seyyid Bahçivan. İstanbul: Daru'l-İrşad, 2007.
- Mirzâ Mahdûm, Muînüddîn Eşref. *en-Nevâkid 'ale'r-Ravâfiğ*. Ayasofya, 2249: 1-120. Süleymaniye Kütüphanesi.
- el-Mudurnî, Şeyh Şa'bân en-Nakşibendî. *Risâle fi'l-kağâ ve'l-kader*. Esad Efendi, 940: 6-10. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Muhammed Abduh, *Hâşiye 'alâ şerhi'l-Celâl*. İstanbul: Matbaa-i Hayriye, 1322.
- Müftüpaşa, Ahmed b. Hızır Bey el-Bursevî. *Tahkiku'l-esrâr ve tenvîrî'l-efkâr*. Aya-sofya, 970: 1-41. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Müstakimzâde Süleyman Sadeddin. *Mecelletü'n-nisâb fi'n-neseb ve'l-künâ ve'l-elkâb*. Halet Efendi, 628. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Müstakimzâde Süleyman Sadeddin. *Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam*. Bağdatlı Vehbi, 1248: 1-148. Süleymaniye Kütüphanesi.
- en-Nahcivânî, Molla Kâsım, *Risâle fi ahvâli't-tâ'ifeti'l-meşhûre bi-kızılbaş*, Kütahya Vahid Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 2278: 1-7.
- Nev'î Efendi, Yahyâ Malkarâvî. "Risâle fi'l-farq beyne mezhebi'l-Eşâ'ira ve'l-Mâtüridiyye", *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit* içinde, ed. E. Badeen, 26-29. Würzburg: Ergon Verlag, 2008.
- en-Niksârî, Muhyeddîn İbrâhîm b. Muhammed. *Burhânü'l-elhân fi hükmi't-teğannî ve'd-deverân*. Yazma Bağışlar, 701: 1-72. Süleymaniye Ktp.
- Niyâzî-i Mısrî. *İrfan Sofraları*. çev. S. Ateş. Ankara: Emel Matbaası, 1971.
- Niyâzî-i Mısrî. *Risâle-i es'ile ve ecvibe*. Sütlüce Dergâhı, 262. Süleymaniye Kütüphanesi.
- en-Nûrî, Abdülhad el-Halvetî. *Te'dibü'l-mütemerridîn*. Fatih, 5293: 278-315. Süleymaniye Kütüphanesi.

- Nûru's-Şîrâzî, Muhammed b. Ebî't-Tayyib. *Şerhu'l-kaşide fi'l-hilâf beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye*. Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Ktp., 1030: 1-56.
- Öçal, Şâmil. "Osmanlı Kelamcılarının Eş'ârî miydi? -Muhammed Akkirmânî'nin İnsan Hürriyeti Anlayışı-". *Dinî Araştırmalar* 2 (1999), 5: 225-254.
- Özen, Şükrü. "Teftâzânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. 40: 299-308. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Pazarbaşı, Erdoğan. "Vani Mehmed Efendi'nin Tevbe Suresi 39. Ayetini Türklerle İlgili Kurarak Yorumlaması". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1996): 113-120.
- er-Râzî, Zeynüddîn. *Şerhu bed'î'l-emâlî: el-hidâye mine'l-i'tikâd*. nşr. Ebû Amr el-Hüseynî b. Ömer b. Abdürrahim. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- er-Rûmî, Hâkim İshâk. *Muhtaşarü'l-hikmeti'n-nebeviyye*. Hamidiye, 388: 210-257. Süleymaniye Kütüphanesi.
- er-Rûmî, Süleyman Fâzıl. *Miftâhu'l-felâh*. Amcazade Hüseyin, 456: 1-22. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Sadreddînzâde, Mehmed Emîn eş-Şîrvânî. *el-Fevâ'idü'l-hâkâniyyeti'l-Ahmed hâniyye*. Nuruosmaniye, 4133: 1-110.
- Sadreddînzâde, Mehmed Emîn eş-Şîrvânî. *Muhtaşar fi beyâni'l-mezâhibi'l-muhtelife*. Harput, 11: 101-116. Süleymaniye Kütüphanesi.
- es-Samsûnî, Hasan b. Abdissamed. *Hâşiye 'ale'l-muqaddimeti'l-erba'a*. Bağdatlı Vehbi, 2027: 1-7. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Savory, Roger M. "Safavid Persia", *The Cambridge History of Islam* içinde, ed. P. M. Holt-Ann K. S. Lambton-Bernard Lewis, vol. 1: 394-429. Cambridge: Cambridge University Press, 1930.
- Sarıgörez Nureddin Efendi. *Kızılbaş Risalesi*. Akseki Yeğen Mehmet Paşa İlçe Halk Kütüphanesi, 264: 97^b-99^a. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi.
- es-Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn. *Mizânü'l-uşûl fi netâ'ici'l-ukûl*. nşr. A. Abdürrahmân es-Sa'dî. Bağdad: Vizâretü'l-evkaf ve's-şu'ûnü'd-diniyye, 1987.
- es-Semerkindî, Muhammed b. Eşref. *eş-Şahâ'ifü'l-ilâhiyye*. Şehid Ali Paşa Kütüphanesi, 1688: 1-55.
- es-Seyyid el-Mutahhar, Mutahhar b. Abdürrahman. *Risâle fi tekfiri's-Şîa*. Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, 1531: 1-70.
- Sipehsalar, Ferîdûn b. Ahmed. *Mevlânâ ve Etrafındakiler: Risale*, trc. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları, 1977.
- es-Siyâlkûtî, Abdülhakîm el-Hindî. *Hâşiye 'alâ şerhi Celâlüddîn ed-Devvânî 'alâ 'akâ'idü'l-Açudiyye: Siyalkûtî 'ale'l-Celâl*. İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1271.
- es-Siyâlkûtî, Abdülhakîm el-Hindî. *Hâşiye 'alâ hâşiyeti'l-Hayâlî 'alâ şerhi'l-'akâ'idü'n-Nesefiyye*. İstanbul 1316.
- es-Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali. *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. nşr. A. M. el-Hulv-M. M. et-Tanâhî. Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 1963-1964.

- Sünbül Sinân, Yûsûf b. Ya'kûb el-Halvetî. *er-Risâletü't-tahkikiyye*. Esad Efendi, 1434: 1-21. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Şeyhzâde, Abdürrahîm el-Amâsî. *Nazmü'l-ferâ'id ve cem'u'l-fevâ'id*. Mısır 1317.
- eş-Şîrâzî, Mürşid b. İmâm. *Hâşiye 'alâ şerhi'l-'akâ'id*, Ayasofya, 2220: 1-72. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Taşköprülüzâde Ahmed Efendi. *Osmanlı Bilginleri*, trc. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayınları, 2007.
- et-Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-makâşid*. nşr. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- et-Teftâzânî, Sa'düddîn. *Kelam İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akaid)*. haz. S. Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- Topaloğlu, Bekir. "Te'vîlâtü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. 41: 32. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Unan, Fahri. "Klasik Dönem Osmanlı Bilim Anlayışı". *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji: Makalalar* içinde. ed. Y. Unat. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010.
- Unan, Fahri. *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984.
- Vânî Mehmed Efendi. *Ârâ'isü'l-Kur'ân ve nefâ'isü'l-furkân*. Nuruosmaniye Kütüphanesi, 323: 1-352.
- Yazıcıoğlu, M. Sait. "XV. XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelam Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri". *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980): 273-283.