

OSMANLI'DA İLM-İ KELÂM
Âlimler, Eserler, Meseleler

Editörler

Osman Demir

Veysel Kaya

Kadir Gömbeyaz

U. Murat Kılavuz

İSTANBUL 2016

**OSMANLI DÖNEMİNDE KELÂM İLMİ:
MUHTEVA VE YÖNELİŞLER**

M. Sait Özervarlı*

Osmanlı ilim hayatını ve Osmanlılar'ın çeşitli ilimler üzerine yaptıkları çalışmaları ele alan araştırmalar yapmak bilim ve düşünce tarihi uzmanlarının öncelikli hedefleri arasında olmalıdır. Bu konuda sarf edilecek her çaba takdir ve teşvike şayandır. Bunun en önemli sebeplerinden biri bu dönemde ne yapıldığı konusunun uzun süre ihmal edilmiş olması ve hatta bazen incelemeye değer bulunmamasıdır. Halil İncalcık'ın yıllar önce dediği gibi Osmanlı metinlerinin ve ilim anlayışının ortaya konması için henüz ciddi girişimlerde bulunulmadığından dolayı Osmanlı döneminde İslâmî ilimlere ne gibi katkıların gerçekleştiğine dair tahlil ve değerlendirmeler yapılamamaktadır.¹ Kelâm ilmiyle ilgili durum da buna dâhildir. Osmanlı coğrafyasında kelâma dair ortaya konan entelektüel faaliyetler ilk defa o dönemde ortaya çıkmış bir hadise olmayıp VI./XII. yüzyıldan beri Anadolu Selçukluları tarafından temelleri atılan

* Prof. Dr.; Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü

¹ İncalcık, Halil, *The Ottoman Empire: The Classical Age (1300-1600)* (çev. Norman Itzkowitz & Colin Imber; London: Weidenfeld and Nicholson, 1973), 173.

ilmî gayretlerin devamıdır. Osmanlılar kelâm üzerine çok sayıda eser telif etmiş ve bazı ince konularda münazaralarda bulunmuşlardır. Nitekim son dönem Osmanlı âlimi Bursalı Mehmed Tahir (1861-1926) meşhur bir bibliyografya çalışması olan *Osmanlı Müellifleri*'nde beş yüz elli civarında kelâm eserini zikretmiştir.² Bu eserlerin muhtevası ve yazarları üzerine yapılan çalışmalar XX. yüzyılın başlarına kadar gitmektedir.³ Ayrıca İsmail Hakkı Uzunçarşılı (1889-1977) Osmanlı ilmiye sistemi üzerine yaptığı incelemesinde Osmanlı kelâm kaynakları hakkında da bilgiler vermektedir.⁴ Daha yakın tarihlerde Mustafa Said Yazıcıoğlu, Osmanlı medreselerinde kelâmın yeri üzerine kitap ve makaleler yayınlamıştır.⁵ Son zamanlarda ise Osmanlı kelâmcılarından birinin düşüncesini incelemeye hasredilmiş monografi türünden birçok çalışma görmek mümkündür. Ancak bunlar çeşitli katkılar sağlamakla birlikte Osmanlı kelâm düşüncesini bir bütün olarak tarihsel bağlamda ve eleştirel biçimde analiz edebilmek için henüz yeterli malumat ve veriler ortaya konabilmiş değildir.

² Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333-1342).

³ [Yaltkaya], M. Şerefeddin, "Türk Kelâmcıları I: Osmanlılar'dan Evvel", *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/23 (1932), 1-19.

⁴ Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1965).

⁵ Yazıcıoğlu, Mustafa Said, *Le kalâm et son rôle dans la société Turco-Ottomane: aux XV et XVI siècles* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990); a. mlf., "XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelâm Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980), 273-283.

Bu dönemin kelâmını sağlıklı bir değerlendirmeye tâbi tutmak için öncelikle Osmanlı entelektüel tarihini modern öncesi dönemin karanlık çağı gibi dışlayıcı bir bakış açısıyla ele almamak, bunun yerine İslâm kültür ve medeniyetinin bir uzantısı olarak kendi şartları içinde tetkik etmek gerekir. Ayrıca Osmanlı düşünürlerinin tarih boyunca diğer dinî kültürlerin temsilcileriyle olan etkileşimini dikkate almak ve aldıkları tesirleri araştırmak da söz konusu inceleme ve anlama çabası için oldukça önemlidir. Aşağıdaki satırlarda görüleceği üzere, Osmanlılar özellikle XV. yüzyılda Fatih (1444-1446, 1451-1481) ve II. Bayezid'in (1481-1512) döneminde canlı bir entelektüel faaliyet içerisine girmiştir. Bu durum yalnızca dinî disiplinlerde değil, felsefe ve bilim alanında da görülmüştür ki bu disiplinler bazı âlimlerin daha önceki dönemlere ait düşünceleri eleştirmesini ve yeni düşüncelerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu entelektüel çaba Yavuz Selim (1512-1520) ve Kanunî Süleyman'ın (1520-1566) da saltanatlarını kapsayan XVI. yüzyıl boyunca devam etmiştir. Osmanlı kelâm çalışmalarında müellifler, Gazzâlî sonrası kelâm geleneğini metodoloji ve içerik açısından takip etmiş olsalar da, ilgilendikleri problemleri ele alırken delillendirme, sınıflandırma ve yorumlama hususlarında yeni yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Bununla birlikte Osmanlı ulemasının mantık ve felsefeye dayalı bir kelâma yoğunlaşıp bu alanda eser vermeleri herkes tarafından kabul görmedi. İslâm tarihinin çoğu döneminde olduğu gibi Osmanlı âlimleri arasında azınlıkta kalan bir kesim kelâm ile meşgul olmaya ve kelâmî bir terminoloji kullanmaya karşı çıktı. Bununla birlikte mütekellimün ve karşıtları, meselâ Kadızâdeliler'in ortaya çıktığı bazı istisnaî dönemler haricinde, birbirlerine saygı

duyma eğiliminde oldular. Bu durumun kısmen sebebi Osmanlı medrese eğitiminde aklî ilimlerin belirgin biçimde ağırlıklı olmasıydı.

Osmanlı'nın resmî mezhebi Sünnî kelâmın iki ana ekolünden biri olan Mâtürîdî mezhebi olmasına rağmen Osmanlı kelâmcıları, XIII. ve XIV. yüzyıllarda diğer bir Sünnî ekol olan Eş'arî mezhebinin temsilcilerinden ciddi manada etkilenmişlerdir. Onların çalışmaları Osmanlı kelâmcılarına iki mezhep arasında sentez yapmaya giden ilmî zemini sağlamıştır. Dahası Osmanlı âlimleri geç dönem Eş'arî eserler üzerinden kelâmcılar ve felsefeciler arasında tartışılan meseleleri keşfettiler. Bununla birlikte Osmanlı uleması Hanefî/Mâtürîdî çizgisindeki görüşlerle uyuşmayan bazı detaylarda Eş'arî görüşlere katılmamayı tercih etmiştir.

İslâm düşünce tarihçileri tarafından genel kabul gördüğü üzere Fahrüddîn er-Râzî ile başlayan Gazzâlî sonrası dönemde âlimler, Sünnî kelâmın kavramlarını felsefenin kavramlarıyla harmanlamışlardır. Felsefeyle beraber ortaya çıkmış olan fizik ve metafizik meseleler hakkında uzun tartışmaları eserlerine dâhil etmişlerdir. Sonuçta kelâm ilmi erken dönem İslâm felsefesi geleneğini onun teolojik çerçevesi ile birlikte koruyarak, Eş'arî düşünceyle İbn Sînâ'nın Aristoteles felsefesi yorumunun birleşimi hâline gelmiştir. Kelâm böylelikle muhteva ve metodoloji olarak daha az polemik içeren ama daha temel esasları ortaya koyan ve diğer ilimlere alan açan bir ilim hâlini almıştır.⁶

⁶ Shihadeh, Ayman, "From al-Ghazālī to al-Rāzī: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology", *Arabic Sciences and Philosophy* 15 (2005), 141-179; Eichner, Heidrun, *The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Ortho-*

Felsefî ve teolojik kavramlara ve tartışmalara olan bu daha geniş yaklaşım, yani Fahrüddîn er-Râzî'den itibaren kelâm ile felsefenin yaklaşması ve metafizik konularının kelâm kitaplarında ele alınması, XIV. yüzyıla doğru daha sofistike felsefî yorumlamaların yapıldığı bir kelâm dönemini başlatmıştır. Şemsüddîn el-İsfahânî (ö. 749/1348), Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355) ve onun öğrencileri olan Sa'düddîn et-Teftâzânî (ö. 793/1390) ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1414), Fahrüddîn er-Râzî'nin görüşlerini genişleterek ve zaman zaman eleştirerek bunları daha önceki dönem Eş'arîler ve Mu'tezile'ye ait kavramlarla karşılaştırmışlar, ayrıca önceki dönem Müslüman felsefecilerle farklarını ve benzerliklerini analiz etmişler ve nihayetinde kendi entelektüel düşüncelerini ortaya koymuşlardır. Osmanlı âlimleri kendi düşüncelerinin gelişimi üzerindeki etkisi göz ardı edilemeyecek olan bu Orta Asya ve İran menseli XIV. yüzyıl kelâmcılarının eserlerine ilk temastan itibaren modern dönemin başlangıcına kadar sayısız şerh ve haşiye yazmışlardır. Osmanlı kelâm kitapları üzerine yapılan incelemelerde şerh ve haşiyelerin en çok *Şerhu'l-Mevâkıf* üzerine yapıldığı ve bu eserin birçok konulu risalenin ilham kaynağı olduğu tespit edilmiştir. Osmanlı uleması arasında herhangi bir âlimin ilmî kudreti bu esere haşiye veya ta'likatının bulunmasıyla ölçülmüştür. *Şerhu'l-Mevâkıf* dışında Osmanlı kelâmcılarına yön veren başlıca diğer şerhler Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâ'id* ve *Şerhu'l-*

doxy: Philosophical and Theological summae in Context (habilitationsschrift; Halle & Wittenberg: Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 2009).

*Makâsıd*ı, İsfahânî'nin *Şerhu't-Tavâli'* ve *Şerhu't-Tecrîd*'i ile Devvânî'nin *Şerhu'l-Akâ'idi'l-Adudiyye*'sidir.⁷

I. Anadolu Selçukluları'ndan Osmanlı'ya Kelâmın Aktarımı

Osmanlı, kültürünü Anadolu Selçukluları mirası üzerine bina etmiş, ancak Bizans'tan ve Doğu Avrupa'dan önemli ölçüde etkilenmiştir. Anadolu özellikle XIII. asırda Arap ve İran coğrafyasından gelen ve daha iyi koşullarda eğitim ve öğretim faaliyetinde bulunmak isteyen âlimler için bir cazibe merkezi olmuştur.⁸ Mesela sufi düşünür Mevlânâ Celâlüddîn Rûmî (ö. 672/1273) gibi meşhur âlimlerin Anadolu'da, diğer adıyla *Bilâd-ı Rûm*'da sığınacak limanlar kurması, bilhassa Moğollar'ın İran ile Irak'ı işgali ve Moğol tehdidinin Memlûkler Suriye'si ile Mısır'ına yönelmesinden sonradır. Sadruddîn Konevî (ö. 673/1274), Siracüddîn Urmevî (ö. 682/1283) ve Kutbüddîn Şîrâzî (ö. 710/1311) Osmanlı öncesi Anadolu'daki medreselerde ders veren diğer muteber âlimlerdi. Bu dönemde Anadolu'ya gelen ve eserlerinden bazıları sonraki Osmanlı âlimlerince defalarca şerh edilen, felsefe ve mantığın en meşhur âlimi, Esîruddîn el-Ebherî'ydi (ö. 663/1265). İmamiyye Şîa'sından Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) de hem Şîa hem de Ehl-i sünnet arasında meşhur olan *Tecrîdü'l-akâ'id* adlı eseriyle Osmanlı âlimleri üzerinde etkili oldu.

⁷ Özervarlı, M. Sait, "Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?", *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları – Tespitler-Problemler-Teklifler* – (ed. Ali Akyıldız, Ş. Tufan Buzpınar & Mustafa Sinanoğlu; İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi [İSAM] Yayınları, 2007), 200-201.

⁸ Robinson, Francis, "Ottomans-Safavids-Mughals: Shared Knowledge and Connective Systems", *Journal of Islamic Studies* 8/2 (1997), 151-184.

Osmanlı tarihinde klasik ilimlerin oluşum ve dönüşümünü şekillendiren üç mühim gelişme vardır: Orhan Gazi (saltanatı 1324-59) tarafından İznik'te (1331) ilk eğitim kurumunun (*medrese*) tesisi, Sultan Fatih tarafından İstanbul'da Fatih Camii ve sekiz kısımlı Semâniye medreselerinin oluşturulması ve son olarak Kanunî Sultan Süleyman'dan sonra Süleymaniye diye isimlendirilen külliye'nin kurulması. Bu üç kurum Osmanlı'nın klasik dönem entelektüel hayatını şekillendiren kelâmcı ve fakihler zümresinin esasını oluşturmuştur. Osmanlı hanedanına adını veren I. Osman'ın (ö. 730/1326) danışmanları Şeyh Edebâli ve Dursun Fakı gibi şahsiyetlerin gözetiminde gayri resmî öğretim faaliyetleri muhtelif şehirlerde başlamış olsa da, daha düzenli ilmî çalışmalar İznik'te başladı. Orhan Gazi Külliyesi içindeki *medrese*, ilk hocası Urmevî ile Gazzâlî sonrası kelâmı ve varlığın birliği (*vahdet-i vücûd*) düşüncesi dâhil olmak üzere İbnü'l-Arabî'nin felsefî mistisizminden haberdar olan Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350) tarafından yönetildi. Dâvûd-i Kayserî, Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ına da bir şerh yazmış ve *Nibâyetü'l-beyân ve dirâyetü'z-zamân*'ında zaman kavramı gibi Aristo ve müstakil filozof Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin (ö. 560/1164-65'ten sonra) görüşlerini eleştirerek muhtelif felsefî problemlere müstakil eserlerinde değinmiştir. Dâvûd-i Kayserî'nin geldiği Kayseri vilayeti, Konya ve Sivas'la birlikte Anadolu'daki ilk medreselerin ana merkezini ve tarihte Selçuklular'ın önemli üç ilim şehrinde birini oluşturmuştur.

Osmanlı medreselerinin sayısı Yıldırım Bayezid, I. Mehmed ve II. Murad dönemlerinde artmıştır, bunlara en önemli örnekler arasında Bur-

sa'daki Sultaniye, Yeşil ve Muradiye medreseleri ile Edirne'deki Dârulhadîs ve Üç Şerefeli Medrese sayılabilir. Erken dönem âlimleri arasında Osmanlı ilim geleneğinin karakteristik bir temsilcisi olan Şemsüddîn Muhammed Fenârî (ö. 834/1431) en önemlisiydi. Fenârî çalışmalarına Bursa'da başladı ve sonrasında İznik Medresesi'ne geçti. Daha sonra da, Fahrüddîn er-Râzî'nin torunlarından biri olan Cemâlüddîn Aksarâyî'nin ders verdiği Zincirli Medrese'nin bulunduğu Karaman bölgesindeki bir şehir olan Aksaray'a gitti. Aksarâyî'nin, medresesinde öğrencilerini üç seviyeye ayırarak antik Yunan uygulamasını takip etmesi dikkate değerdir: Birinci gruptakiler kendi evinden medreseye kadar yolda ders anlattığı genç öğrencilerden (*meşşâîler*) oluşmuştur; ikinci gruptakiler medresenin revakları altında ders anlattığı daha ileri seviyedeki öğrencilerdi (*revâkîler*); üçüncü gruptakilerse, medresenin iç kısmında ders anlattığı ihtisas düzeyindeki öğrencilerdi. Fenârî'nin ikinci gruptaki öğrencilerden olduğu nakledilmiştir. Anadolu'nun küçük şehirlerindeki bu tarz medreseler Selçuklu İslâm düşüncesinin Osmanlı başkentine aktarılmasına yardımcı olmuştur. Dahası bu mekânlar yakınlıkları dolayısıyla Orta Asya'dan gelip ziyaret eden veya yerleşen hoca ve âlimlerle Osmanlı medrese öğrencilerinin bir araya gelme yerleri olarak da hizmet etmiştir. Fenârî, Karaman'dan onu Hanefî/Matürîdî gelenekle tanıştıran Ekme-lüddîn el-Bâbertî'nin (ö. 785/1384) yanında ilim tahsil etmek için Mısır'a gitmiş ve Mısır'da iken o zamanlar Bâbertî'nin diğer bir öğrencisi olan Cürcânî ile de buluşmuştur. Hatta bir aktarıma göre Anadolu'dan Mısır'a birlikte gitmişlerdir. Daha sonra Osmanlı âlimleri tarafından Cürcânî'nin

eserleri üzerine yazılan sayısız şerhleri göz önünde tutarak Fenârî ve Cürcânî arasındaki bu doğrudan karşılaşmanın ilim geleneklerinin irtibatı açısından önemi özellikle vurgulanmalıdır. VIII./XIV. yüzyılın sonunda Mısır'dan dönüşü sonrasında Fenârî, Bursa'daki Manastır Medresesi'ne müderris olarak tayin edilmiş ve Bursa kadısı olarak görev yapmıştır. Fenârî daha sonra II. Murad tarafından 1420'lerde oluşturulan ve Osmanlı'daki en yüksek dinî otorite olan *şeybülislâm* olarak atanmıştır.

Fenârî'nin eserleri arasında Sadruddîn Konevî'nin *Miftâhu'l-ğayb*'i üzerine yazdığı *Misbâhu'l-üns* isimli şerh de bulunmaktadır. Fenârî bu eserde tasavvuf felsefesini İbn Sînâcî kavramlar ve Gazzâlî sonrası kelâmıla mezcetmekte, erken dönem kelâm eserlerinde genelde yer almayan varlık hakkındaki meseleleri tartışmaktadır. Fenârî, *Mevâkıf*'in bir muhtasarı olan İcî'nin *Cevâbiru'l-keâm*'ine ve aynı zamanda Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ine da bir şerh yazmıştır.⁹ Fenârî, Allah'ın aşkınlığı (*tenzîh*), O'nun insanın yararına uygun fiilleri yapma zorunluluğu (*aslah*) veya yok olanın (*ma'dûm*) hakikati gibi ihtilafî Mu'tezilî görüşleri de eleştirmiştir. Kelâm, felsefe ve tasavvuf dâhil çok sayıda alanda velud bir âlim olarak Fenârî, XV. ve XVI. asırlar boyunca sonraki Osmanlı âlimleri için bir model işlevi görmüştür.

⁹ Fenârî'nin diğer eserleri için bkz. Gömbeyaz, Kadir, "Molla Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi ve Molla Fenârî Bibliyografyası", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa) – Bildiriler* – (ed. Tevfik Yücedoğru v. dğr.; Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2010), 467-524.

Osmanlılar'ın çok kültürlü bir ortamda Hristiyan ve Yahudi ilim ve din adamlarıyla da entelektüel etkileşime girmeleri tabiidir. Osmanlı fatihlerinin, İstanbul'un Bizans ve Grek mirasını 29 Mayıs 1453'teki fetihinden sonra silmedikleri ve gayrı Müslim tebaa ile yakın ilişkiler kurdukları ekseriya kabul edilmektedir. Bu dönemde II. Mehmed (saltanatı 1451-1481) Patrikhane'yi yeniden kurmuş ve İstanbul'daki Rum cemaatinden kendileri için bir patrik seçmelerini istemiştir. Bunun üzerine kilise babaları, II. Gennadios olarak bilinen Georgios Kourtesios Scholarios'u (ö. Ekim 1474'ten önce) yeni patrik olarak seçmişlerdir. Sultan Fatih II. Gennadios'u Pammakaritos Manastırı'nda ziyaret etmiş, onunla Hristiyanlık hakkında ayrıntılı olarak tartışmış ve kendisinden Hristiyan akidesi hakkında açıklayıcı bir kitap yazmasını rica etmiştir. Ardından Gennadios Scholarios daha sonra Arapça ve Türkçe'ye de tercüme edilen meşhur eseri *İmanın İkrarı*'nı yazmıştır.¹⁰ Fatih, Patrik III. Maksim'den (1476-1482 arasında görev yapmıştır) de bilahare Arapça'ya tercüme edilen ve Sultan tarafından okunan *Akîde* metninin bir şerhini hazırlamasını istemiştir.¹¹ Daha ilginç olan şudur ki, Rum ilâhiyatçı ve felsefeci Trabzonlu George'un İslâm ve Hristiyanlığı uzlaştırma ve bir çeşit "Osmanlı Hristiyanlığı" yaratma arzusunun olmasıdır. Trabzonlu George, Sultan'a ithaf ettiği diğer eserleri yanında "Hristiyanlık İnancının Doğru-

¹⁰ Todt, Klaus-Peter, "Gennadius II Scholarius", *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History Volume 5 (1350-1500)* (ed. D. Thomas v. dğr.; Leiden & Boston: Brill, 2013), 503-518.

¹¹ Patrinelis, Christos G., "Mehmed II the Conqueror and His Presumed Knowledge of Greek and Latin", *Viator: Medieval and Renaissance Studies* 2 (1971), 349-354.

luğu" başlıklı bir kitap hazırlamış ve kitabın tercüme edilmesi ve Kur'ân'ın ilkeleriyle karşılaştırılmasını önererek Sultan Fatih'e sunmuştur.¹²

XV. asır boyunca gayri Müslim teologlarla ilişkiler Rumlar'la da sınırlı kalmamıştır. Sultan Fatih, Osmanlı âlimleriyle birlikte, diğer dinlerin temsilcileriyle sık sık toplantılar ve münazaralar tertip etmiş ve onların akidevî meseleler hakkında kendi dillerindeki yayın girişimlerini desteklemiştir. Örnek vermek gerekirse, XV. asır İstanbul'undaki Yahudi cemaatinin önde gelen mensuplarından meşhur Rabbanî filozof, dilbilimci, matematikçi ve astronom Mordechai ben Eliezer Comtino (1402-1482) Maimonides'in *Delâletü'l-bâ'irîn* adlı eserine 1480'de tamamladığı İbranîce bir şerh yazmıştır.¹³ Kendisinin çağdaşı olan Müslüman kelâmcılarla irtibatlı olduğu da kaynaklarda yer almaktadır.¹⁴ Sadrazam Mahmud Paşa'nın 1465'te Yahudi fizikçi Jacopo da Gaeta'ya, Ragusa'da (Dubrovnik) bulunan İbn Sînâ'nın Latince şerhlerini ısmarlaması da kayda

¹² Trapezuntius, Georgius, *Collectanea Trapezuntiana: Texts, Documents, and Bibliographies of George of Trebizond* (ed. John Monfasani; Binghamton, NY: Renaissance Society of America, 1984).

¹³ Raby, Julian, "Mehmed the Conqueror's Greek Scriptorium", *Dumbarton Oaks Papers* 37 (1983), 15-34, özellikle s. 17.

¹⁴ Ayalon, Yaron, "Comtino, Rabbi Mordecai ben Eliezer", *Encyclopaedia of Jews in the Islamic World* (ed. Norman A. Stillman; Leiden: Brill, 2010), http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-jews-in-the-islamic-world/comtino-rabbi-mordecai-ben-eliezer-SIM_0005670.

değerdir.¹⁵ Grek ve Batı düşüncesine olan bu ilgi, Georgios Gemistos Plethon (1355-1452), Georgios Amiretzus (1400-1470), Trabzonlu Georgios (1394-1473) ve İmrozlu Michael Critobolus (1410-1470) gibi bazı XV. yüzyıl Bizans hümanistleri arasında sempati ve takdir meydana getirmiştir.¹⁶ Bütün bu sebeplerle Osmanlı düşünürlerinin hem Doğu hem de Batı geleneklerine ilgi duyduğunu ve aralarında etkileşim ortamının bulunduğunu söylemek yanlış olmaz ki bu ilgi, kelâm ve felsefe yanında coğrafya ve tarih gibi neredeyse tüm ilmî disiplinleri kapsamaktadır. Bu ilişkiler ve etkileşimler sonraları Osmanlı kelâmcılarını diğer dinler hakkında daha çok öğrenmeye ve bazen eserlerinde Yunan ve Yahudi-Hristiyan kaynaklara atıfta bulunmaya teşvik etmiştir.

II. Osmanlı Kelâm Düşüncesinin Gelişmesi ve Kökleşmesi

Molla Fenârî ve onun ilim çevresini kendilerine örnek alan bir grup Osmanlı fakihi ve bilim adamı, II. Mehmed döneminde meydana çıktılar. Onlar çoğunlukla dönemin en nitelikli ilim merkezleri olan Bursa, Edirne ve İstanbul'da ikamet etmekteydiler. Bağlantıları göstermek açısından Fenârî'nin halefi olan, aynı zamanda Molla Yegân ismiyle de bilinen Şeyhülislâm Mehmed b. Armağan'ın Sivrihisarlı Hızır Bey'in (ö.

¹⁵ Babinger, Franz, *Mehmed the Conqueror and His Time* (Almanca'dan çev. Ralph Manheim, ed. William C. Hickman; Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978), 264.

¹⁶ Bádenas, Pedro, "The Byzantine Intellectual Elite at the Court of Mehmed II: Adaptation and Identity", *International Congress on Learning and Education in the Ottoman Empire, Istanbul, 12-15 April 1999- Proceedings* (ed. Ali Çaksu; İstanbul: İslâm Sanat, Tarih ve Kültür Araştırma Merkezi [IRCICA], 2001), 23-33.

863/1458) hocası ve kayınpederi olduğunu kaydetmekte fayda vardır. Hızır Bey de Bursa'da Sultaniye Medresesi'nde bir kelâm halkasının hocasıydı. Öncekilerin kapsamlı ilim tahsili geleneğini ve kelâm birikimini devam ettirmekle birlikte Hızır Bey ve onun üç yakın talebesi Derviş Hayâlî (ö. 875/1470), Hocasâde (ö. 893/1488) ve Kestelî'yi (ö. 901/1495) yerleşmekte olan Osmanlı kelâmının doğrudan kendi içinden çıkan ilk temsilcileri saymak gerekir.

Osmanlı başkenti ilk döneminden itibaren, özellikle de Fatih Mehmed'in idaresi döneminde, diğer İslâm beldelerinden ilim adamları için cazip bir merkez olmuştu. Fatih, İstanbul'da bilimsel bir topluluk teşkil etmek ve İslâm düşüncesini canlandırmak için dönemin önde gelen ilim adamlarını davet etti. Erken dönem Abbasî halifesi el-Me'mûn gibi bilimsel tutkulara sahip bir insan olan Fatih, Alâüddîn et-Tûsî (ö. 877/1472 veya 887/1482) ve Ali Kuşçu (ö. 879/1474) gibi meşhur bilim insanlarını davet edip diğer âlimlerden ise yeni kitaplar telif etmelerini veya kadîm lisanlardan tercüme yapmalarını talep etti. Sultan, hakikat ve kesinliğin peşinde olan kelâmcıların, felsefecilerin ve sufilerin yöntemsel farklarını mukayese etmeye ilgi gösterdi ve özellikle Abdurrahman el-Câmî'yi (ö. 898/1492) bu üç grup arasındaki farkları düzenli bir tarzda karşılaştıracak bir telif yapmaya davet etti. Câmî, kitabı *ed-Dürretü'l-fâbirâ'nın* muhtasar nüshasını tamamladı ve kitap Sultan'ın vefatının ardından İstanbul'a ulaştı.¹⁷ Herat gibi uzak bir diyarda yaşamış olan

¹⁷ Molla Câmî, Ebü'l-Berekât Nureddîn Abdurrahman b. Ahmed, *ed-Dürretü'l-fâbirâ [fi tabkîki mezâhibi's-sûfiyye ve'l-mütekellimîn ve'l-bukemâ' el-mütekaddimîn]* (nşr.

Câmî'nin bu kitapta hususen Osmanlı âlimi Fenârî'ye atıf yapması ve onun fikirleri ile diğer bilim adamlarının görüşlerini karşılaştırması da kayda değerdir.

Osmanlı bilim adamlarının çoğunluğu nesiller boyu devam eden geleneği takip edip Teftâzânî ve Cürcânî'nin eserlerine şerhler yazmışlardır. II. Bayezid'in idaresi müddetince ilâhiyyât münazaralarına ve kadîm ilmî tahsile ilgi hız kesmeden devam ederken, Osmanlı bilim insanları önceki İslâm mütefekkirleri yanında çağdaşlarını tenkit etmekten de uzak kalmamışlardır. Örneğin Muslihuddîn Kestelî (ö. 901/1496) *Risâle fî işkâlâti Şerbi'l-Mevâkıf* adlı eserinde Cürcânî'nin birçok felsefî meselelere dair görüşlerini – zorunlu bilginin imkânı, cevher ve arazlar arası ilişkiler vs. – eleştirel bir tarzda müzakere etmiştir.¹⁸ Kestelî'nin görüşleri ise daha sonra Hızır Bey'in oğlu Sinan Paşa (ö. 891/1486) tarafından başka bir risalede reddedilmişti.¹⁹ Buna karşılık bazı Osmanlı kelâmcıları ise düşünce, ifade veya yaklaşım tarzları sebebiyle sorunlarla karşılaştılar. Örneğin eleştirel ve açık sözlü bir âlim olan Molla Lütfî (ö. 900/1494) tartışmalı görülen bazı gerekçelerle ölümle cezalandırıldı.

Nicholas L. Heer & Ali Musevî Behbehânî; Tahran: McGill University Institute of Islamic Studies & Dânişgâh-ı Tahran, 1980). İngilizce çeviri için ayrıca bkz. *The Precious Pearl: al-Jâmî's al-Durrab al-fâkbirab together with his glosses and the Commentary of 'Abd al-Ghafûr al-Lârî* (giriş ve notlar ilavesiyle çev. Nicholas Heer; Albany, NY: State University of New York Press, 1979).

¹⁸ Kestelî, Muslihuddîn Mustafa b. Muhammed, *Ecvibe an muğlakâti's-seb'a li's-Seyyid* (= *Risâle fî işkâlâti Şerbi'l-Mevâkıf*) (Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 3030), vr. 23-26.

¹⁹ Sinan Paşa, Yûsuf b. Hızır, *Ecvibe an es'ileti'l-Kestelî* (Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Âsım Bey, 721), vr. 68-69.

Osmanlı bilginlerinin felsefe ve kelâma olan ilgileri, onları uzun zaman önce Gazzâlî'nin *Tebâfütü'l-felâsife* eseri ile başlayan tartışmayı ihya etmeye de yönlendirdi. IX./XV. yüzyıl İstanbul'unun iki mühim âlimi olan Hocaîade ve Alâüddîn et-Tûsî, Gazzâlî ve hukema arasındaki ihtilafı inceleyip tespitlerini yazılı şekilde sunmakla görevlendirildiler. İkisi de bu çağrıyı kabul edip altı ay içinde Gazzâlî'nin *Tebâfütü* üzerine ayrı ayrı şerhlerini tamamladılar. İlmî bir heyet bu iki kitabı inceledi ve değerlendirmesini yaparak yazarlara ödülleri verdi. Daha sonraları ise pek çok yazar bu iki kitap üzerine haşiyeler telif ettiler. *Tebâfüt* çalışmaları zamanın Osmanlı âlimlerini birçok yönüyle cezbetmiştir, çünkü bu sayede hem kelâmcı ve felsefecilerin fikirlerini sistemli bir şekilde karşılaştırma hem de kendi fikirlerini ortaya koyma imkânını bulmuşlardır.²⁰

Genelde bir mevzu üzerine halka açık münazaralara, sözlü ya da yazılı müsabakalara dönemin Osmanlı ilim çevrelerinde çok rağbet gösterilirdi. Bu fikir alışverişleri Osmanlı kelâmcılarını bu meselelere dair yeni düşünce ve izahlar meydana getirmeye teşvik etmiştir. Kelâm ve felsefeyi bir araya getirip aralarında karşılaştırma yapma gayretleri neticesinde onlar, daha derin incelemelere teşvik eden yeni meselelerle, tenakuzlarla ve belirsizliklerle uğraşmak durumunda kalmışlardır. Os-

²⁰ Özervarlı, M. Sait, "Arbitrating between al-Ghazâlî and the Philosophers: The *Tabâfüt* Commentaries in the Ottoman Intellectual Context", *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazâlî: Papers Collected on His 900th Anniversary, volume 1* (ed. Georges Tamer; Leiden: Brill, 2015), 375-397; van Lit, L. W. C., "An Ottoman Commentary Tradition on Ghazâlî's *Tabâfüt al-falâsifa*. Preliminary Observations", *Oriens* 43 (2015), 368-413.

manlılar kendilerinden önce başlayan ve her meseleyi var olan bütün görüşler etrafında delilleriyle birlikte işleyen ve sorgulayan *tabkîk* metodunu kullanmaya devam etmişlerdir. Tahkikte konu tetkikinden başka mevcut ileri sürülen görüşlere ait delillerin geçerliliği, tutarlılığı ve kesinliği de ayrıntılarıyla beraber irdelenir, böylece konuyu ispatlayıp ispatlamadığı doğrulanmaya çalışılır.²¹ Bunun ötesinde deliller arası ayırım ve incelikleri, *tedkîk* adı verilen yöntemle incelemiş, hem linguistik hem de mantıkî değerlendirmelere tâbi tutmuşlardır. Tahkik ve tedkike girişmeyen müellifler sadece açıklama (*tavdîb*) ile yetinmişlerdir, ancak bu tarzda yazılmış metinler âlimler arasında çok rağbet görmemiştir. İlmî meselelerin ele alınmasının en düşük derecesi, önceki görüşleri inceleme ve araştırma yapmadan takip anlamındaki *taklîd* olarak kabul edilmiştir ki kelâm konularında buna yer olmadığı sık sık vurgulanmıştır. Osmanlı âlimleri kelâmcılar ve felsefecilerin fikirlerini XII./XVIII. yüzyılın başlarına kadar mukayese etmeye devam ettiler. O tarihte Mestcizâde Abdullah b. Osman (ö. 1148/1735) *el-Mesâlik fi'l-bilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-bukemâ'* adlı eserini de telif etti.²²

Bu şekilde bir karşılaştırmaya girişen Osmanlı ulemasının odak noktası ise dinî meselelerden ziyade erken dönem eserlerine yapılan kısmî şerhler ile daha özel konulara hasredilen bilimsel eserlerde görü-

²¹ Bkz. El-Rouayheb, Khaled, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb* (New York, NY: Cambridge University Press, 2015), 28, 32-33.

²² Mestcizâde, Abdullah b. Osman b. Musa Efendi, *el-Mesâlik fi'l-bilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-bukemâ'* (thk. Seyit Bahcivan; Beyrut: Dâru Sâdir, 2007).

len felsefî meseleler olmuştur. Buna ilaveten şerhler, haşiyeler; derkenarlar veya ihtisar metinleri içeren sistemâtik eserler de telif ettiler. Ancak modern araştırmacılar sıklıkla şerh geleneğini sadece birbirinin tekrarı ve hiçbir yenilik ihtiva etmeyen bir yazım türü şeklinde değerlendirmektedirler. Aslına bakılırsa şerh türünde yazılmış eserlerin bir kısmında yeni ve fikir itibariyle de özgün metinler bulmak mümkündür. Şerhleri bütünüyle devre dışı bırakan yaklaşımlar yerine bunları dikkate alıp titiz incelemelere tâbi tutmak, Osmanlı âlimlerinin telif ettiği şerhleri de kendi dönemlerine göre yeni bakış açıları içerebilen, önceki bilimsel geleneğin hakiki ve istikrarlı bir devamı olarak görmek gerekir.²³ Örneğin Sırrı Girîdî'nin (ö. 1303/ 1895) Teftâzânî'nin telif ettiği *Şerhu'l-Akâ'id* metninin Türkçe tercümesinde Hayâlî, Ramazan Efendi, İsmâ ve Siyâlkûtî gibi birçok müellifin şerhe yaptıkları haşiyeleri aktarmaktadır.²⁴ Bu tercüme onların her birinin farklı vasıflara sahip olduklarını göstermektedir. Şerh geleneği dışındaki müstakil bilimsel eserlerde ise Osmanlı âlimlerinin *vücûd-adem*, *vücûb-imbân*, *akıl-nakil*, *ruh-nefs*, *iman-amel* vs. gibi birçok meseleye odaklandıkları görülmektedir. Diğer önemli bir konu başlığı ise Osmanlı döneminde yeni bir tür olarak ortaya çıkan ve Allah'ın varlığının kanıtlanması meselesine hasredilen *isbât-ı Vâcib* çalışmalarıdır.

²³ Özervarlı, "Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?", 205-209.

²⁴ Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah, *Şerh-i Akâ'id Tercemesi* (şerhleriyle birlikte çev. ve nşr. Sırrı Girîdî (Rusçuk: Vilayet-i Celile-i Tuna, 1292).

Daha evvel zikredilen mütefekkilere ek olarak Osmanlı düşünürlerini dolaylı olarak fakat derinden etkileyen kaynaklar İbn Sînâ'nın eserleridir. XIV. yüzyıl Orta Asya (Mâverâünnehir) ve XV. yüzyıl Osmanlı mütefekkilere onun görüşlerini Fahrüddîn er-Râzî ve Nasîruddîn et-Tûsî şerhleriyle *el-İşârât ve't-tenbîhât*tan takip ettiler. Diğer bir felsefî eser ise Esîruddîn el-Ebherî'nin (ö. 663/1264) telif ettiği *Hidâyetü'l-bikme*'dir. Pek çok Osmanlı Sünnî ve İranlı Şîî âlim Meşşâî geleneğinin mantık, fizik ve metafiziğe dair ayrıntılı açıklamalarını ihtiva eden bu eser üzerine yoğunlaşıp görüşlerini dile getirmişlerdir.

Sufî geleneklerle güçlü irtibat ise Osmanlı fikir ve kelâmının bir diğer hususiyetidir. Sufilerin uygulamalarına mesafeli durmalarına rağmen Dâvûd-i Kayserî, Fenârî ve Kemalpaşazâde (ö. 940/ 1534) gibi âlimler tasavvuftan belirgin biçimde etkilenerek İbn Arabî ve onun mistik felsefesini takdir etmişlerdir.²⁵ İbn Arabî'ye dair fetvasında Kemalpaşazâde onu faziletli bir mürşid ve İslâm'ın öğretilerinin mükemmel bir uygulayıcısı olarak methetmiş, onun fikirlerini anlamayanları ise kendisine muhalefet etmek yerine sessiz kalmaya çağırmıştı.²⁶

Kanunî Sultan Süleyman'ın şeyhülislâmı vasfına sahip olan Kemalpaşazâde farklı düşünce geleneklerini terkip ederek Osmanlı kelâmına mühim bir katkı sağladı. O, Molla Lütî (ö. 900/1494) ve Müey-

²⁵ Zildzic, Ahmed, *Friend and Foe: The Early Ottoman Reception of Ibn 'Arabî* (doktora tezi; Berkeley: University of California, 2012).

²⁶ Winter, Tim, "Ibn Kemâl (d. 940/1534) on Ibn 'Arabî's Hagiology" *Sufism and Theology* (ed. Ayman Shihadeh; Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), 137-157.

yedzâde (ö. 922/1516) gibi felsefeye yakın olan hocaların talebesi olup İslâmî bilimlerin birçok saha ında eğitim almıştı. Çoğu risale şeklinde iki yüzden fazla esere sahip, Türkçe, Arapça ve Farsça yazabilen, hukuk, edebiyat, Osmanlı tarihi ve kelâm gibi birçok disiplinde söz sahibi bir âlimdi. Hanefî fıkhnın Osmanlı devrinin tarihî şartlarına intibak sağlmasında da etkisi olmuştu. Ayrıca Osmanlı'da Sünnî itikadın esaslarını tespit eden önemli bir nazariyeci ve Ehl-i sünnet dışı akımların karşıtıydı. Safevîler'le yaşanan siyasî rekabet nedeniyle Şîa'ya karşı Ehl-i sünnet'i daha güçlü bir şekilde öne çıkardı.²⁷

Kemalpaşazâde'nin şerhleri ve risalelerinin çoğu, *vücûd, illiyet, akıl, iman, rub, kader, insan filleri, dalâlet* vs. gibi meselelere hasredilmiştir.²⁸ Onun Osmanlı öncesinden ve çağdaşı olan kaynaklardan en çok atf yaptıkları ise Fahrüddîn er-Râzî, Nasîruddîn et-Tûsî, Necmüddîn el-Kâtibî, Kutbüddîn er-Râzî, Sa'düddîn et-Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Celâlüddîn ed-Devvânî, Hocazâde ve diğerleridir. İlmî nüfuzu ve geniş yelpazede eserleri sebebiyle tarih ve biyografi kaynaklarında sıklıkla "Osmanlı filozofu" veya "Anadolu'nun İbn Sînâ'sı" şeklinde tavsif edilmiştir.

²⁷ Eberhard, Elke, *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jabrbundert nach arabischen Handschriften* (Freiburg im Breisgau: Klaus Schwarz, 2007); Al-Tikriti, Nabil, "Kalam in the Service of State: Apostasy and the Defining of Ottoman Islamic Identity", *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power* (ed. Hakan T. Karateke & Maurus Reinkowski; Leiden & Boston: Brill, 2005), 131-149.

²⁸ Öçal, Şamil, *Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000).

Kemalpaşazâde'ye göre tüm mevcutlar – *Vâcibü'l-vücûd* hariç – mümkün varlıklardır. Bunların varlığı ise kendileri dışında başka bir mevcuda bağlıdır. Müellif imkân meselesini şerhleri dışında en az dört bilimsel incelemesinde konu edinmiştir. Bu meseleyi mümkün varlıkların mahiyetinin ayrılmaz bir parçası ve varlığa çıkmalarının sebebi olarak kabul eder. Varlık düşüncesine dair ise önceki dönem kelâmcı ve felsefecilerinin fikirlerini aktarmıştır. O, birçok mütekellimin aksine zihnî varlığı da haricî varlıkla birlikte kabul eder. Eserlerinde Cürcânî'nin bu meseleye bakışından etkilenmiş olmasına rağmen onun erken dönem Eş'arîleri'nden gelen itirazlara verdiği cevaplarını ve yorumlarını yetersiz görmüştür. Cürcânî, mahiyetin vücut ve ademden farklı olup inkâr edilemez bir kavram olduğunu iddia etmişti. Kemalpaşazâde ise bu mesele üzerine yazdığı müstakil bir risalede vücut ve mahiyet ayrımını farklı bir delille savunmuş, mahiyetin mevcutla bütünleşmesi sürecinde ise mahiyetin varlık ve yokluktan ayrı olduğunu ve bu sebeple onlarla özdeşleştirilemeyeceğini iddia etmiştir. Daha sonra ise varlık ve yokluk arasında başka bir varlık derecesi – insana göre insanlık gibi – olma ihtimalini de incelemiştir.

Eserlerinde Tanrı'nın varlığını ispatlamak için hem kozmolojik hem de teleolojik ispatlar kullanan Kemalpaşazâde, tekfire gelince kendisi heretik yaklaşımlara karşı olsa da İslâm filozoflarını ve sufleri inançsızlıkla suçlamaktan geri durmuştur. Vahyedilen kitapların evrenin yaratılmışlığı hakkında açık ifadeleri ihtiva etmeyeşine dikkat çekerken aynı zamanda kelâmî meseleler hakkındaki bilginin haber-i vahid kaynaklı

olmaması gerektiğine vurgu yapmıştır. Bu yolla herhangi birinin kendi görüşüne zıt olan bir kelâmî duruşu tekfir etmeye yönelmesi zorlaşır.

Ayrıca Kemalpaşazâde'nin hikmet veya cüz'î irade gibi kelâmî meseleleri ele alma şekli diğer Eş'arîler'den daha esnek bir yaklaşım içermektedir. Kemalpaşazâde şerri yaratmak ile onu isteyerek yapmak arasında bir ayırım yapmaktadır. Hikmet ise Kemalpaşazâde'ye göre bütün varlıklar için adaleti ve iyi bir amaca hizmet eden her vasıtanın kullanılmasını gerektirir. İkinciye örnek olarak normalde zehir olan bir maddenin belli hastalıkların tedavisinde kullanılması hususunu ileri sürer. Zira eğer varlık hikmetle ve yerli yerinde kullanılırsa her şey iyi şekilde iş görür. Nesnelere veya fiiller zâtı itibarıyla iyi ya da kötü değildir. Onların iyi ya da kötü olması kesb vesilesiyle eklenen irade sebebiyledir. Kemalpaşazâde'ye göre ilim malûma tâbi olduğu için ilâhî bilginin ezeli olması insan iradesine engel değildir. Bu yüzden bazı belli ya da spesifik kötü kazanımlar sebebiyle bu sistem içindeki genel hayır sarsılmaz.

Kemalpaşazâde'nin otoritesi XVI. yüzyıl boyunca özgür bilimsel bir atmosferin devamlılığını sağlamıştır. Mesela Nev'î Efendi Yahya b. Pîr Ali (ö. 1007/1599) çağdaş birçok düşünürün aksine atomculuk karşıtlığı ile bilinmektedir. Nitekim *Netâ'icü'l-fünûn* isimli ilimlerin tasnifi üzerine Türkçe olarak yazdığı eserinde atomun parçalanabilirliğini savunmuştur.²⁹ Bazı Osmanlı düşünürleri, diyalektik ve tartışmacı doğası itibarıyla kelâma karşı çıksalar da kelâm, Osmanlı'nın merkezinde ve çevresinde

²⁹ Nev'î Efendi, Yahya b. Pîr Ali, *İlimlerin Özü: Netâ'ic el-Fünûn* (yay. haz. Ömer Tolgay; İstanbul: İnsan Yayınları, 1995).

en başta gelen ilimler arasındaki yerini XVII. ve XVIII. yüzyıllarda da sürdürmüştür. Dönemin temsilcileri arasında Beyâzîzâde Ahmed (ö. 1098/1687), Kara Halil Tirevî (ö. 1123/1711), Abdülkadir Ârif (ö. 1125/1713), Yanyalı Esad (ö. 1143/1730), Abdülganî en-Nâblusî (ö. 1143/1731), Mehmed Saçaklızâde Mar'aşî (ö. 1145/1732), Mehmed Akkirmânî (ö. 1174/1760), Ebû Saîd Hâdimî (ö. 1176/1762) ve İsmail Gelenbevî (ö. 1205/1791) sayılabilir.

Yanyalı Esad'ın Osmanlı kelâmına katkısı özellikle dikkat çekicidir. Kelâmî eserleri, bilhassa Allah'ın varlığına dair olanlar bu sahada en iyiler arasında sayılmaktadır. Allah'ın varlığı üzerine daha önceki eserler ve özellikle Celâlüddîn ed-Devvânî'nin konuyla ilgili risalesi üzerine yazdığı *Hâşiye alâ isbâti'l-vâcib'i* ile yine aynı konudaki *Risâle-i lâbûtiyye*'si bilhassa önemlidir. Bu son eserde müellif tevhid ve Allah'ın varlığının delilleri üzerine oldukça orijinal yaklaşımlar sunmaktadır. Yanyalı Esad'ın aralarında Moldovalı Prens Dimitri Cantemir (1673-1723), John Mavrocordatos (1689-1719) ve Kudüs Başpapazı (1707-1731) Chrysanthos Notaras'ın (1663-1731) da bulunduğu gayri Müslim talebeleri de vardır. Cantemir, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükseliş ve Düşüşünün Tarihi* başlıklı eserinde Türkçe'ye ve İslâm'a dair bilgisini Yanyalı Esad'a borçlu olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Yanyalı Esad ile talebeleri arasındaki ilişkinin çeşitli görevler sebebiyle İstanbul'dan ayrıldıkları zamanlarda da devam ettiğine dair bilgiler bulunmaktadır. Yanyalı'nın farklı kültürler hakkındaki bilgisi ve ilgisi *et-Ta'limü's-sâlis* isimli kitabı-

nın el yazması kopyasının kapağında,³⁰ Hıristiyan ve Yahudi âlimlerin dahi ondan fazlaca istifade ettiğini belirten nottan da anlaşılmaktadır. Ayrıca XVIII. yüzyılın başlarında İstanbul'daki Ortodoks Patrikhane Akademisi'nde bulunan gayri Müslim talebelerin İslâmî düşünce ve Türkçe ile ilgilenmiş olmaları da dikkat çekicidir. Esad Efendi gayri Müslim bilginlerle Aristo'nun Arapça'ya çevrilmesi gibi farklı projeler üzerinde de ortak çalışmalar yürütmüştür.³¹

Yazının başında da belirttiğim gibi özellikle ilk dönemlerinde Osmanlı kelâmcılarının birçoğu Hanefî de olsa Hanefiler arasında hâkim kelâmî anlayış olan Mâtürîdî yaklaşımıyla kendilerini sınırlandırmadılar. Ayrıca Osmanlı topraklarında çokça bulunan ve birçok şerhleri yazılan Orta Asya ve İran menşeli Eş'arî düşünürlerden de derinlemesine etkilendiler.³² Bunlar arasında en meşhûr olanları Cürcânî'nin *Şerhu'l-*

³⁰ Yanyalı Esad Efendi, *et-Ta'limü's-sâlis* (İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Arapça Yazmalar, 4024), vr. 1a.

³¹ Özervarlı, M. Sait, "Yanyalı Esad Efendi's Works on Philosophical Texts as Part of the Ottoman Translation Movement in the Early Eighteenth Century", *Europa und die Türkei im 18. Jahrhundert/Europe and Turkey in the 18th Century* (ed. Barbara Schmidt-Haberkamp; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Unipress & Bonn: Bonn University Press, 2011), 457-472. Ayrıca bkz. Sarıkavak, Kâzım, *XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü: Yanyalı Esad Efendi (Bir Rönesans Denemesi)* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998).

³² Mestcizâde XVIII. yüzyılın başları gibi geç bir dönemde yazdığı *el-Mesâlik fi'l-bilâfiyyât* adlı eserinde, çoğunluğu Hanefî olmalarına rağmen Hint ve Anadolu beldelelerinde bulunan kelâm ilim çevrelerinde Eş'arîler'in kitaplarının daha yaygın olduğunu, *el-Fıkhü'l-ekber*, Üşî'nin *Lâmiyye'si* ve Nesefî'nin *Akîde'si* gibi kısa risaleler dışında Hanefî/Mâtürîdî metinlerin fazla tanınmadığını vurgulamaktadır; Mestcizâde, *el-Mesâlik fi'l-bilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-bukemâ*, 52.

*Mevâkıf*ı, Teftâzânî'nin *Şerbu'l-Akâ'id*i, İsfahânî'nin *Şerbu't-Tavali*'i ve *Şerbu't-Tecrîd*i ve ayrıca Devvânî'nin *Şerbu'l-Adudiyye*'sidir. Bu XIV. yüzyıl düşünürlerinden bir kısmı Mâtürîdî doktrinlerini biliyordu, Mâtürîdîler'le tartışmış, yazıları üzerine yorumlar yapmış ve zaman zaman bu yaklaşımlardan etkilenmişlerdi. Bu, özellikle Mâtürîdî mütekellim Ömer en-Neseffî'nin *Akâ'id* metni üzerine şerh yazan ve belli Mâtürîdî yaklaşımları tercih eden Teftâzânî için geçerlidir. Şemsüddîn el-İsfahânî de Neseffî'nin *Akâ'id*i üzerine şerh yazmıştır. İsmi geçen Eş'arî yazarlar Osmanlılar için geç dönem Mâtürîdî düşünürlerden daha fazla dikkat çekici oldular. Eş'arî mütekellimlerin hermenötik ve dilbilimsel yaklaşımından etkilenen Osmanlı âlimleri, Mâtürîdîlik ile Eş'arîlik arasında eklettik bir yaklaşım ortaya koydular, ayrıca Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik arasındaki farklar üzerine yazdıkları eserlerde, farkın itikadî değil kelâmî olduğuna vurgu yaptılar.³³ Bununla beraber irade hürriyeti veya ahlâkî nesnellik ya da öznellik gibi birkaç önemli meselede Osmanlı kelâmcıları Mâtürîdî yaklaşıma sadık kalmışlardır. Bu konulardaki farklı Eş'arî yaklaşımını yarı kaderci olarak gördüklerinden onlara biraz uzak duruyorlardı.

III. Osmanlı Modern Döneminde Kelâmın Yenilenmesi

Dinî düşüncenin modernlikle uzlaştırılmasının bir çabası olarak kelâmın yenilenmesi fikri, İslâm dünyasının diğer yerlerinde olduğu gibi Osmanlı'nın son döneminde başlamıştır. XIX. yüzyıl âlimleri klasik tarz-

³³ Badeen, Edward, *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit* (Würzburg: Orient-Institut Istanbul, 2008).

da yazılan kitapların artık öncekiler kadar mükemmel olmadığını, bu yüzden kelâm müfredatının dinamizmini kaybettiğini ve değişen şartlara cevap vermekte başarısız kaldığını ileri sürdüler. Bununla beraber bu âlimler İslâm entelektüel tarihi içerisinde kelâmın geleneksel öneminin, felsefeyle olan yakın ilişkisinin ve yeni metodolojilere ve fikirlere adapte olabilme özelliğinin farkındaydı. Bu durum modern felsefe ve bilimin ortaya çıkardığı meydan okumalara cevap verebilme gayesiyle İslâm düşüncesini yeniden inşa etme çabasında olan âlimlerin kelâmı yeniden ele almasına yol açmıştır.³⁴

Kelâm metinlerini modernize etmeyi savunan Abdüllatîf Harpûtî (1842-1914) ve Şeyhülislâm Musa Kâzım (1858-1920) gibi Osmanlı âlimleri, İslâm inancının güçlendirilmesi ve İslâmî ilimlerin, içinde yaşanılan zamana uygun hâle getirilmesi için modern bilimsel ve felsefî metodolojilerin kullanılmasının gerekli olduğunu savunmuştur. *Târîh-i İlm-i Kelâm* ve *Tenkîbu'l-keîâm* adlı eserlerinde Harpûtî, erken dönem Müslüman kelâmcıların uygun gördükleri yerlerde felsefî kaynaklara başvurduklarına işaret eder. Günümüz kelâmcıları da benzer şekilde hareket etmeli ve modern felsefî metinleri okuyup gerekli olanları almalıdır. Harpûtî'ye göre İslâm tarihi boyunca kelâmcıların metodolojileri sürekli gelişim göstermiştir ve modern bilimsel metotların kullanımıyla yeni bir evreye başlama durumundadır. Harpûtî özellikle modern astronomi ile

³⁴ Özervarlı, M. Sait, *Kelâmda Yenilik Arayışları: 19. Yüzyıl Sonu-20. Yüzyıl Başı* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi [İSAM] Yayınları, 2008); a. mlf., "Attempts to Revitalize Kalâm in the Late 19th and Early 20th Centuries", *The Muslim World* 89/1 (1999), 90-105.

ilgilidir ve bu bilimin, geleneksel evren anlayışını sorgulamaya sebep olacağı inancındadır. Kendisi de astronomi ilminden gelen yeni bilgiler ile Kur'ân arasındaki uyum üzerine ayrıca bir risale kaleme almıştır.

Benzer şekilde, Osmanlı son döneminin en önemli şeyhülislâmlarından Musa Kâzım (1858-1920) İslâm kelâm metinlerinin yenilenmesine duyulan ihtiyaç üzerine bir makale kaleme almıştır. Bu makalede âlimleri, Batılı fikirleri körü körüne reddetmekle ve günümüz ihtiyaçlarına cevap verememekle suçlamıştır. Musa Kâzım, yazısında kelâm metinlerinin güncel ihtiyaçlar ışığında yeniden değerlendirilmesini çağdaş âlimlerin uğraşması gereken en acil mesele olarak görür. Bu gayeye vâsil olabilmek için kelâmcıların karşıt fikirde olan kimselerin argümanlarını iyi bilmelerinin gerekliliğini vurgular ve ancak bu şekilde onlara ikna edici cevaplar verilebileceğini savunur. Ona göre erken dönem ulema felsefî metinleri Arapça'ya tercüme ederken, kelâmın yenilenmesini ve ihtiyaç hâlinde yeni konular eklenmesini gerekli gördüğü gibi, günümüz âlimleri de aynı çabaları yeniden hayata geçirmeli ve bu ilmî disiplini tekrar ihya etmelidir.³⁵

³⁵ Şeyhülislâm Musa Kâzım, "Kütüb-i Kelâmiyyenin İhtiyâcât-ı Asra Göre Islâh ve Te'lifi, Beyne'l-Müslimîn Mezâhib-i Muhtelifenin Tevhîdi," *Külliyât-ı Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım: Dîmî-İctimâ'î Makâleler* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1336), 292-293. Yektan Türkyılmaz tarafından yapılan İngilizce çevirisi için bkz. Musa Kâzım, "The Principles of Consultation and Liberty in Islam and Reform and Review of Religious Writings", *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook* (ed. Charles Kurzman; Oxford & New York: Oxford University Press, 2002), 175-180. Ayrıca bkz. Reinhart, Kevin, "Musa Kazim: From 'ilm to Polemics", *Archivum Ottomanicum* 19 (2001), 281-306.

Sebîlürreşad dergisinde yayınlanan bir dizi makalesinde ve *Yeni İlm-i Kelâm* adlı önemli eserinde İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946) çağdaşlarının kelâmı modernleştirme çabalarına katılmış, rasyonel düşünceye ve özelden de kelâmın buna katkısına odaklanmıştır. Türk düşünce tarihçisi Hilmi Ziya Ülken, İzmirli İsmail Hakkı'nın *Yeni İlm-i Kelâm*'da klasik kelâmî meseleleri modern bir bakış açısıyla ele almadaki başarısına dikkat çekmiştir. Hem metot hem içerik açısından bir değişimin gerekli olduğunu ispat için İzmirli, kelâm tarihindeki benzer dönüm noktalarını örnek olarak vermiştir: XII. yüzyılda zamanın yeni metodolojisi karşısında yetersizliği sebebiyle Bâkılânî'nin yerini Fahrüddîn er-Râzî kelâmı almıştır. Aynı şekilde Râzî kelâmı da çağın gereklerini karşılayamaması durumunda yeni bir sistem ile değiştirilebilir. Râzî'nin dayandığı Aristocu felsefenin son yüzyıllarda çökmesi ve modern felsefenin doğması sebebiyle İzmirli'ye göre Râzî kelâmı da artık yetersiz kalmıştır. Dolayısıyla çağdaş kelâm âlimleri modern felsefeyi incelemeli ve İslâm'a uygun olmayan materyalist fikirleri reddederek kelâmî düşünce sistemine uygun olmak kaydıyla muhtelif düşünürlerden yeni fikir, argüman ve metotlar seçmelidirler.

Ayrıca İzmirli İsmail Hakkı'ya göre yeni kelâm âlimleri genç nesiller tarafından anlaşılamayan eski skolastik metotları kullanmak yerine Descartes gibi modern düşünürlerin mantık ve metotlarını kullanmalıdır. Aynı şekilde Peripatetikler ve Stoacılar gibi antik felsefî ekoller yerine neo-materyalizm, pozitivizm, spiritüalizm gibi modern düşünce ekolleri üzerinde daha çok durulmalıdır. Bu sayede İslâm kelâmı çağdaş fel-

sefî konularla uyumlu hâle gelip güncel ihtiyaçlar çerçevesinde gelişebilir. Bu yaklaşımın altında İsmail Hakkı'nın, kelâmın aslı ve prensipleri sabit kalırken, metotları ve varsayımlarının değişebilir olduğu inancı yatmaktadır. Nitekim İzmirli'nin metodolojisi kendisini bazı kelâmî meselelerde rasyonel değerlendirmeleri tercih etmeye götürmüştür. Mesela her ne kadar kendisi mucizeleri kabul etse de Hz. Muhammed'in nübüvetinin değerlendirilmesi meselesinde tabiatüstü öğelere fazla ağırlık vermemiş, peygamberliğinin hak olduğunu ispat için daha rasyonel bir yaklaşımı tercih etmiş ve İslâm'ın kabile temelli Arap toplumunu ve daha sonraki İslâm toplumlarını nasıl medenîleştirdiği üzerinde durmuştur. Benzer şekilde âhirette ebedî azap meselesini sorgulayan bir makale kaleme almış ve burada hem rasyonalist hem de dinî deliller kullanmıştır.³⁶

Felsefî argümanları kullanmayı savunmasına karşın, İsmail Hakkı, tabîî ilimleri ve astronomiyi bütünüyle, önerdiği yeni kelâma dâhil etmeyi uygun görmemiştir. Ona göre bilimsel teorilerin ve terminolojinin yoğun kullanımı kelâm metinlerinde çok sık değişimi gerektirecektir ki bu durum felsefî içeriğini aşma riski taşır. Ayrıca orta çağlarda bilim felsefesinin içinde kabul edilirdi, dolayısıyla erken dönem Müslüman kelâmcılar felsefî meseleleri metinlerine aldıklarında kaçınılmaz olarak bilimsel sorularla da uğraşmak durumunda kalıyorlardı. Fakat modern dönemde

³⁶ Özervarlı, M. Sait, "Alternative Approaches to Modernization in the Late Ottoman Period: İzmirli İsmail Hakkı's Religious Thought against Materialist Scientism," *International Journal of Middle East Studies* 39/1 (2007), 77-102.

bilimin felsefeden ayrılıp deneysel metotlarla bağımsız bir alan hâline gelmesi sebebiyle çağdaş kelâmcılar bilimsel sorulara çok fazla girmek zorunda olmayıp sadece ihtiyaç hâlinde bilimin ulaştığı bazı güncel neticelere değinebilirler. İzmirli Kur'ân âyetlerini fizikî evren hakkında bilimsel ifadeler şeklinde yorumlamaya da karşıdır, çünkü Kur'ân, bilimsel bilgi vermek için değil insanları hidayete erdirmek için vahyolunmuştur.

İzmirli'nin yeni bir kelâm metni kaleme almasındaki asıl gaye modern materyalist düşünceye cevap vermektir. Bu bağlamda daha önceki çabalardan farklı olarak modern çağın gereklerine ve gelişmelerine uygun olarak yeni bir kelâm teorisi inşa etmesi örneğinde olduğu gibi materyalizme yönelik tenkitlerini daha geniş kelâmî bir çerçeveye oturtmuştur. *Yeni İlm-i Kelâm* adlı eserinde kısmen İngiltere'de Hobbes'un ve Fransa'da Gassendi'nin fikirleriyle materyalizmin modern çağda yeniden ortaya çıktığına dikkat çekmiştir. Ona göre neo-materyalistler "Tanrı bilgisi"ni "bilginin düşmanı" kabul etmişler, ancak madde ve hareket için herhangi bir başlangıç kabul etmemişlerdir. O, fizik ve astronomideki güncel gelişmelerin aksine hareket eden materyalistleri, doğa kanunlarına ilişkin mekanistik bir yaklaşıma sahip olmakla eleştirmiştir. Yine İzmirli ve diğer yeni kelâm mensuplarına göre materyalistler, teleolojik iradecilik yerine, tabiat hakkındaki ilkelerini katı bir determinizm üzerine inşa etmişler ve insan psikolojisini beden zihinsel fonksiyonları üzerinden açıklamak suretiyle hayatın tüm ruhî boyutunu reddetmişler-

dir.³⁷

İzmirli İsmail Hakkı öncesine nazaran daha az olmakla birlikte Ahmed Rıza (1859-1930) gibi radikal Osmanlı düşünürleri üzerinde etkili diğer bir akım olan Comte pozitivismi de tartışmıştır. Pozitivistlerin fizikî duyular dışında herhangi bir bilgi kaynağı kabul etmediğini söyleyen İsmail Hakkı, bunun neticesi olarak da bu akımın insanın aklî yetilerinin herhangi bir mutlak veya aşkın düşünceyi keşfedemeyeceği görüşünü eleştirir. Pozitivistlerin aksine duyuların rolünü sorgular ve insanın bilgisinin sadece duyulabilir dünyayla sınırlanamayacağına dikkat çeker. İzmirli aynı zamanda bilinmeyen gerçekliğin reddine ve akıl yürütme kapasitesinin hafife alınmasına karşı çıkarak, varlığın başlangıcı ve sonu ile alakalı soruları yok saymanın insanın bilgisi için büyük kayıp anlamına geleceğini savunur. Esasında o, Comte'un bilim tarihini üç döneme ayıran yaklaşımını kayda değer bulmakla birlikte onun din ve metafizik çağının kapandığı inancını paylaşmaz. Hatırlanmalıdır ki XIX. yüzyıl Avrupa materyalizm ve pozitivismi ile sosyal ve biyolojik teorilerinin çeşitli tercüme yoluyla muhtelif Osmanlı düşünürlerine geniş etkisi olmuştur. İzmirli'yi diğer âlimler arasında farklı kılan ise onun modern kelâmı söz konusu akımlara sistematik ve felsefi bir şekilde cevap verme ihtiyacının temel unsuru olarak görmesiydi. Elmalılı Hamdi (1878-1942) ve Saîd Nursî (1877-1960) gibi bazı diğer önemli Osmanlı âlimleri de

³⁷ Bulğen, Mehmet, "Osmanlı Yeni İlm-i Kelâmında Materyalizm Eleştirileri", *Bilimname: Düşünce Platformu* 30 (2016/1), 391-433.

kelâm, tefsir ve dinî düşüncüyü canlandırmak için benzer yaklaşımları takip etmişlerdir.³⁸

Farklı bir yaklaşım ise kelâmı felsefe yerine sosyal bilimlerle telif etmeye çalışan Mehmed Şerefeddin Yalpkaya (1879-1947) tarafından ortaya konmuştur. Yalpkaya projesine *ictimâî ilm-i kelâm* (İslâmî sosyal teoloji) adını vermiştir. Şerefeddin Yalpkaya, Durkheim'ın din teorisinin yakın takipçisi olan Ziya Gökalp'in (1876-1924) etkisiyle dinî inançların toplum tarafından aktive edildiğini ve gerek sembollerde gerekse eylemlerde olsun kutsallık fikrinin bunların sosyal boyutundan neşet ettiğini iddia etmiştir. Dolayısıyla Şerefeddin'e göre toplumun sosyal örgütlenme şekliyle geleneksel veya dinî inançların oluşumu arasında yakın bir alaka vardır. Mehmed Şerefeddin aynı zamanda argümantasyon metodunu ve klasik kelâmdaki Tanrı'nın ispatı için rasyonel delillerin kullanımını da tartışmaya açmıştır. Klasik kelâmcılardan farklı olarak Şerefeddin rasyonel deliller yerine dinî tecrübeye ve Tanrı'ya inanma noktasında insanın iç yetisine vurgu yapmıştır.³⁹ Kelâmın tarihsel kökleriyle karşılaştırıldığında din ve kelâma bu tür sosyo-kültürel temelli bir yaklaşım İzmirli

³⁸ Özervarlı, M. Sait, "Modification or Reneval? Elmalili Hamdi's Alternative Modernization Project in Late Ottoman Thought", *Modernism and Modernity in the Mediterranean World* (ed. Luca Somigli, Domenico Pietropaolo & Dario Brancato; Brooklyn, NY & Ottawa: Legas, 2006), 43-60; a. mlf., "The Reconstruction of Islamic Social Thought in the Modern Period: Nursi's Approach to Religious Discourse in a Changing Society", *Asian Journal of Social Science* 38/4 (2010), 532-553.

³⁹ Özervarlı, M. Sait, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin'in 'İctimâî İlm-i Kelâm'ı", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 3 (1999), 157-170.

gibi bazı diğer kelâmcılar tarafından fazla modernist bulunmuştur.⁴⁰

Bahse konu olan zaman diliminde Osmanlı dünyasının farklı bölgelerindeki ulema da kelâm metotlarının reformu için benzer değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Mesela Arap vilayetlerinde kelâma farklı yaklaşımlar konusunda güçlü akımlar ve faaliyetler ortaya çıkmıştır. XIX. yüzyılda Mısır, Hidivler'in idaresi altında yarı-bağımsız bir durumdaydı; dolayısıyla bu açıdan Kuzey Afrika bölgesi içerisinde ayrıca ele alınması gerekir. Fakat özellikle Bağdat ve Şam'da, Mahmud Şükrî el-Âlûsî (1857-1924) ve Cemâlüddîn el-Kâsımî (1866-1914) gibi âlimler, modern kelâmın bir örneği kabul edilen *Risâletü't-tevhîd* müellifi Muhammed Abduh'un (1849-1905) etkisinde bir tür Selefi rasyonalizm ortaya koydular. Muhafazakâr ulemadan Yûsuf en-Nebhânî'ye (1849-1932) karşı yazdığı metinlerinde Âlûsî aklî istidlallerin lüzumunu vurgulamış ve İbn Teymiyye'yi takip eden Kur'ân temelli bir kelâmı savunmuştur. Öte yandan, Cemâlüddîn el-Kâsımî klasik kelâm metinlerine oranla daha yeni bir yaklaşım ortaya koymuştur. *Delâ'ilü't-tevhîd* adlı eserinde İslâm inancının rasyonel karakterini izah için aklı ilmin anası olarak tavsif eden metodolojik anlayışını öne çıkarmıştır. Kâsımî daha sonra Tanrı'yı ispat için yirmi beş delil getirmiş ve insan tabiatını (*fitrat*) ilk delil olarak listenin başına koymuştur. Kâsımî'ye göre zorunlu olmasına karşın kendisine dayanılmaya açık olması ve şüphe ve vehimden etkilenmemesi hasebiy-

⁴⁰ Özervarlı, M. Sait, "Transferring Traditional Islamic Disciplines into Modern Social Sciences in Late Ottoman Thought: The Attempts of Ziya Gökalp and Mehmed Serafeddin", *The Muslim World* 97/2 (2007), 317-330.

le insanın iç tabiatı kesin bir delildir. Ayrıca klasik kelâmcılara ve birçok âyete referans yaparak insanların inanmaya, güvenmeye ve dua etmeye olan gereksinimlerine ve dolayısıyla inancın içsel ve derunî boyutuna vurgu yapmıştır. Diğer canlılar gibi insan, korku ve ümit arasında gidip gelmekte, bu yüzden özellikle çaresiz anlarında güvenilir bir varlığa ihtiyaç duymaktadır.

IV. Osmanlılar Arasında Kelâm İlimine Yönelik Eleştiriler

Osmanlı Devleti'nin tarihi boyunca hiçbir zaman üstünlük kazanmamasına rağmen teoloji ve felsefi düşünceye yönelik eleştiri ve muhalefet de vardı. Taşköprizâde (ö. 968/1561) *Miftâbu's-sa'âde* adlı ansiklopedik çalışmasının kelâm ilmi bölümünde kendi döneminde bazılarının daha önceki âlimler tarafından felsefi düşünceye karşı yöneltmiş ifadelerle dayanarak bu ilme itirazlarda bulduklarını, kelâm konularıyla uğraşan kimseleri görmezden geldiklerini ve böylece onun yararları hakkında öğrencilerin zihninde karışıklığa ve şüphelere sebep olduklarını belirtir. Taşköprizâde ayrıca İslâm'ın ilk dönemlerinde kelâma karşı muhalefetin aslında Mu'tezile'ye karşı muhalefetle sınırlı olduğunu ve bunun genelleştirilmemesi gerektiğini savunur. Yine o, kimi çevrelerin bir şekilde kelâmcıları dışlayıp onları ulemadan saymamasından yâkılarak, insan davranışlarının durumu üzerine çalışanları ilim adamı sayarken, ilâhî fiil ve sıfatlar üzerine düşünenleri dışlayan kimselerin açık bir mantıksızlığa sahip olduklarını dile getirir.

Kâtib Çelebi de sonraki bazı âlimlerin medrese eğitiminde kelâmın öğretilmesine direndiğini anlatır. Kâtib Çelebi'nin bildirdiğine

göre, II. Mehmed'in hükümdarlığı sırasında felsefeyi dinî ilimlerle birleştiren âlimler daha yaygındı ve böylece *Hâşiyetü't-Tecrîd* ve *Şerhu'l-Mevâkıf* gibi felsefî kelâm kitapları düzenli müfredatta yerini aldı. Ama daha sonra bunlar fazla felsefî olarak değerlendirildiğinden dolayı fikhî çalışmalarla yer değiştirdi.⁴¹ Buna ek olarak yaygın şiirde bile bazı Osmanlılar tarafından kelâm ve felsefenin aşağılandığını gösteren yansımaların izine rastlanabilir.⁴² Ancak Kâtib Çelebi tarafından ortaya konulan bu mülahazalar ve bunun yanı sıra Gelibolulu Mustafa Âlî (1541-1600) tarafından dile getirilen benzer yorumlar, müfredat hakkında kesin bilgiler vermekten ve dönemin durumunu göstermekten ziyade söz konusu şahısların bu konudaki genel düşüncelerini yansıtmaktadır.

Ancak kelâm ve felsefeye olan muhalefet Osmanlı dönemine has olan bir durum değildi. Aksine benzer itirazlar İslâm tarihi boyunca ifade edilmiştir. Nitekim Osmanlı fakihlerinden bir kısmı da daha önceki otoritelerin felsefî/teolojik disiplinlere karşı dile getirdikleri ifadelerden etkilendiler. Dolayısıyla kendi zamanlarında bu disiplinlerin meşruiyetine ve kelâm ilmi ile olan bütünleşmesine karşı bazılarının şüpheyle yaklaşmaları şaşırtıcı bir husus değildir. Bu itirazlara rağmen Osmanlı tarihi boyunca kelâm muhalifleri asla güçlü bir yer edinemediler.

Bununla beraber XVI. ve XVII. yüzyıllarda Kadızâdeliler arasında

⁴¹ Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Mîzanü'l-hakk fî ihtiyari'l-abakk (En Doğruyu Seçmek İçin Hak Terazisi)* (haz. Orhan Şaik Gökyay; İstanbul: Tercüman Gazetesi, 1980), 21.

⁴² "Kelâm u felsefe fülse değer mi? Âna sayyâf-ı keyyis baş eğer mi?" gibi ifadeler örnek gösterilebilir.

Mehmed Birgivî'nin (ö. 981/1573) görüşlerinden esinlenen bir grup, radikal birtakım fikirlere sahip olarak ortaya çıktılar. Birgivî prensip olarak kelâm ve mantık öğretimine karşı olmamasına rağmen, bazı yaygın dinî uygulamalara ve sufilerin aşırıya kaçan yorumlarına karşı mücadele ediyordu. O aynı zamanda medrese âlimleri arasında metafizik soruların tartışılması taraftarı da değildi. Birgivî'nin öğrencisi olan Kadızâde Mehmed (ö. 1044/1635) bir grup vaiz ile birlikte eleştiri düzeyini arttırdı. Bu da sonuç olarak dine karşı bid'at ilan ettikleri tütün ve kahve kullanımı ile musikî etkinliklerine karşı sosyal bir ayaklanmaya yol açtı. Bu grup aynı zamanda matematik, felsefe ve diğer entelektüel bilimlerin medrese müfredatından kaldırılmasını talep ediyordu. Osmanlı Devleti'nin önceki esnek politikalarının aksine IV. Murad halk desteğini arttırmak için bu grubun bazı taleplerini kabul etti. Bunlar 1656 senesinde İstanbul'daki tüm sufi tekkelerine saldırmaya niyet ettiklerinde ise Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa ulemanın desteğiyle kargaşayı bastırdı ve Kadızâdeliler'i sürgün etti.⁴³ Bu istisnaî durumdan ayrı olarak, Saçaklızâde Muhammed Mar'aşî (ö. 1145/1732) ve Dâvûd-i Karsî (ö. 1169/1756) gibi bazı muhafazakâr âlimler, tasavvufun bâtinî görüşlerine karşı çıkmanın yanı sıra felsefî kelâm yaklaşımını da şiddetle tenkit ettiler. Ancak XVII. yüzyılın özellikle mantık ve diğer ilimlerde rasyonel düşünce üretmeye yönelik çabaları haiz olması münasebetiyle fanatizm çağı olarak görülmesi doğru değildir.⁴⁴

⁴³ İnalçık, *The Ottoman Empire: The Classical Age*, 183-184.

⁴⁴ El-Rouayheb, Khaled, "The Myth of 'The Triumph of Fanaticism' in the Seventeenth-Century Ottoman Empire", *Die Welt des Islams* 48 (2008), 196-221; a. mlf., "Opening

Aslında azınlık bir grup Kadızâdeli'nin medreselerde kelâm, felsefe ve bilim öğretiminin sonlandırılması için dile getirdikleri talepler bu disiplinlerin medrese müfredatında oynadığı rolü göstermektedir. Bu husus medreselerde rasyonel bilimlerin öğretilmesi konusunda doğrudan delil içeren diğer Osmanlı kaynaklarıyla da pekiştirilmiştir. *Kevâkib-i Seb'a* adlı eser, bilimlerin tasnifi üzerine 1741 senesinde Fransız sefiri Marquis de Villeneuve'nun talebi üzerine yazılmıştır.⁴⁵ Bu eserin bilinmeyen müellifi, özellikle Müslümanlar'ın idaresindeki topraklardan uzaklarda yaşayan Hristiyanlar başta olmak üzere, yabancı ülkelerin insanların Arapça eserlere erişememeleri sebebiyle Müslüman âlimlerin bilgisiz olduğunu düşündüklerini öne sürer. Aksine Müslümanlar'ın tüm alanlarda araştırmalar yaptıklarını ve bu alanlara dair eserler kaleme aldıklarını ifade eder. Bu kitabın kaleme alınması münasebetiyle müellif, medreselerde öğretilen disiplinler hakkında doğru bilgiler sunmayı ve böylece yabancıların mevcut önyargılarının ve şüphelerinin kırılmasının hedeflendiğini belirtir. Müellife göre bazı temel kaynakların ardından kelâmda Cürcânî'nin *Şerbu'l-Mevâkıf* ve Teftâzânî'nin *Şerbu'l-Makâsıd* isimli eserleri Osmanlılar'ın üzerinde en çok durdukları metinlerdi. Temelde kelâm eserleri olmalarına rağmen, yazar bunların felsefe, astronomi, geometri ve matematik dâhil olmak üzere bütün bilgi dallarını kapsadığını, ilim ehlinin ihtiyaç duydukları çeşitli alanları kuşattığını kaydeder.

the Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the 17th Century", *International Journal of Middle East Studies* 38/2 (2006), 263-281.

⁴⁵ [Anonim], *Kevâkib-i Seb'a* (Bibliothèque Nationale, Supplement Turcs, 196).

Modern dönemde de kelâma ve onun Osmanlı toplumundaki etkilerine karşı bir muhalefet vardı. İzmirli İsmail Hakkı'nın yukarıda kısaca sunulan İslâmî teolojiyi yeniden yazma girişimi, modern felsefenin İslâmî söylemde kullanılmasına karşı çıkan dönemin diğer âlimlerinin tepkisini çekti. İzmirli'nin *yeni ilm-i kelâm* projesini açıkladığı *Sebîlürreşad*'da yayınlanan mülâkatı, inanç meselelerinde selefi eğilimlere sahip olan ve genellikle Şeyh Muhsin-i Fânî ez-Zâhirî mahlasını kullanan âlim ve siyasetçi Hüseyin Kâzım Kadri (1870-1934) tarafından sert eleştirilere maruz kaldı. İsmail Hakkı, Kadri'nin eleştirilerine cevap verdi ve ikisi *Sebîlürreşad* dergisinde karşılıklı bir dizi yazı kaleme aldılar.⁴⁶

Hüseyin Kâzım Kadri yazısında İzmirli'ye eleştiriler yöneltip onun çağdaş düşünce doğrultusunda kelâmı yeniden canlandırma girişimi konusunda hayal kırıklığına uğradığını ifade etti. O, her ne kadar Müslüman âlimlerin yeni kitaplar yazmasına ve İslâmî entelektüel geleneğe katkıda bulunmalarına ihtiyaç duyulduğunu kabul etse de, bu gibi çabaların Kur'ân'ın tefsiri ve tercümesiyle sınırlı kalması gerektiğine inanıyordu ve bunun da herhangi bir şekilde Batı etkisine maruz kalmamış Müslüman ilim adamları tarafından yapılması gerektiğini düşünüyordu. Kadri'ye göre Musa Kâzım'ın reforme edilmiş kelâm eğitimi çağrısı İzmirli'nin yeni kelâm ilmi fikrinden daha az zararlı görünmesine rağmen, henüz daha erken bir aşamada Musa Kâzım'dan kelâmı modernize etmeye dönük çalışmalarından vazgeçmesini bizzat istediğini belirtir. Musa

⁴⁶ Özervarlı, "Alternative Approaches to Modernization in the Late Ottoman Period", 90-91.

Kâzım'ın teşebbüsünün kendisine daha az zararlı görünmesinin sebebi muhtemelen İzmirli'nin daha spesifik ve belirgin teklifleri yanında diğer yenilik düşüncesinin genel olup bir taslak niteliğinden ibaret kalmasıyla bağlantılı olabilir.

Kâzım Kadri'ye göre, yeni kelâm çalışmaları, tarihin karanlık sayfalarında yüzyıllar boyunca terk edilmiş faydasız birtakım tartışmaların tekrar gün yüzüne çıkmasına sebep olabilir. Grekçe'den Arapça'ya tercüme edilen felsefe kitaplarının yanı sıra klasik teolojinin ortaya çıkması, yönetim metotlarıyla İslâm'a olumsuz birçok eğilimlerin girmesine neden olan IX. yüzyıl Abbasî halifelerinin bir hatasıydı. Kadri'ye göre Müslüman filozoflar, İslâmî şahsiyetler için kullanılması gereken geleneksel terimleri, mesela Platon'a "Eflatun-i ilâhî", Aristo'ya "Muallim-i evvel" ve Galen'e "İmam" diyerek diğer filozoflar için kullanmışlardır. Kelâm kavramı bile İslâm'la hiçbir ilgisi bulunmayan Grekçe 'logos' kelimesinden alınmıştır. Kadri'ye göre erken dönem Müslüman kelâmcıların Antik Yunan düşüncesinden etkilenmeleri gibi, Locke, Malebranche, Kant, Descartes ve Comte gibi kimselerin ortaya koyduğu rasyonalizm, pozitivizm, materyalizm, dogmatizm gibi modern Avrupa düşüncesini oluşturan akımların tartışılması suretiyle yeni kelâm anlayışının ortaya konması bir katkı sağlamaz. Kadri bu yüzden Müslüman âlimlere kelâm ve felsefeden ziyade fıkıh ve Kur'ân çalışmaları üzerinde yoğunlaşmaları çağrısında bulunur. Başta genç neslin olmak üzere toplumun ihtiyaç duyduğu şey kelâm ilminden çok çağdaş bir ilmihâldir. Kadri ayrıca Ebû Hanîfe, İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye

gibi büyük âlimlerin de kelâmı meşguliyeti sınırlamaya çalıştıklarını belirtir.

Yazdıklarından da açıkça görüldüğü üzere, Hüseyin Kâzım Kadri sadece İzmirli'nin yeni ilm-i kelâm girişimlerine karşı değildi, o bizatihî hem geçmişteki hem de kendi dönemindeki felsefi teolojiye karşıydı. Önceki bir çalışmasında kelâm üzerine yapılan ve anlaşmazlık içeren tartışmaların, Müslüman toplumda nasıl karışıklık ve bozukluklara yol açtığı konusunda birçok örnek vermiştir. Kadri'ye göre çağdaş problemler için en iyi çözüm, Müslüman toplumların inşa ettikleri bilgiler üzerinden yabancı kültürlerin etkisini kaldırıp erken dönemdeki orijinal İslâm anlayışına dönmektir. Kelâmın yenilenmesine olan muhalefeti bir tarafa, Kadri aynı zamanda Batı felsefesiyle de herhangi bir temasa karşıydı. Modern düşüncenin materyalist yönlerini kuvvetle vurgulayarak XIX. yüzyılda Batılı fikirlerin meydana getireceği muhtemel meydan okumalara karşı İslâm'ın manevî değerlerinin güçlendirilmesi gerektiği hususu üzerinde şiddetle durdu. Ona göre İslâm inancının Batılı felsefi fikirlerden beslenerek güçlendirilmeye hiçbir şekilde ihtiyaç yoktur. Ancak her ne kadar dönemin muhafazakâr düşünürlerinin çoğu gibi Batı modernliğinin ideolojik temellerine karşı çıksa da Osmanlı toplumunda beklenen iyileşme ve dönüşümler için ihtiyaç duyulan teknolojik gelişmeleri ve idarî reformları desteklemiştir.

V. Sonuç

Bu giriş yazısında modern öncesi dönemde İranlı ve Şîî düşünürler arasında olduğu gibi Osmanlı topraklarında da kelâm ve onun felse-

feye irtibatının canlı olduğu ve bu dönemin de çeşitli ilmî katkılarının bulunduğu farklı yönleriyle ortaya konmaya çalışılmıştır. Osmanlı kelâm düşüncesi aklı ve tasavvufî ekolleri birleştirmede Müslüman Anadolu kökeninin aktif ve üretken bir takipçisi olarak ilmî devamlılığı sağlamıştır. Bu dönemin temsilcileri başından itibaren Osmanlı öncesi metinleri yeniden çalışarak ve bu geleneği kendi toplumuna aktararak hem birikim elde etmişler hem de kendilerini yenilemeye çalışmışlardır. Osmanlı'da ilim ortamı aynı zamanda kitapların istinsahı, kıymetli kaynakların tercümesi ve bazı seçilen eserler üzerine şerhler yazılması yoluyla diğer düşünce akımlarıyla etkileşim noktasında da bir temel sahibi olmuştur. Genel olarak ifade etmek gerekirse bu etkinlik az ya da çok imparatorluğun sonuna kadar kararlı bir şekilde sürmüştür.

Osmanlı entelektüel tarihinin devamı ve genişlemesi hakkında bir işaret olarak görülmesi gereken ve bazı durumlarda da farklı fikirlerin güvenli ve tehlikesiz bir biçimde açıklanmasının bir yolu olan şerh yazımı Osmanlı kelâmcıları arasında oldukça yaygındı. Onlar öncelikle yeni teolojik sistemler ya da teoriler kurmakla ilgilenmediler, daha ziyade fikirlerin anlaşılması, genişlemesi ve detaylandırılması üzerinde durdular ki bu da basitçe düşünce yokluğu olarak addedilemez. Osmanlı metinleri bütünüyle şerhlerden ibaret de değildir, aynı zamanda çeşitli konularda bağımsız risaleler de bu dönemde kaleme alınmıştır. Türleri ne olursa olsun yapılacak çalışmalarda bu metinlerin görüşlerinin nakli ve tasviriyile sınırlı kalınmayıp müelliflerin neyi kastettikleri, neleri ve kimleri hesaba kattıkları üzerinde durulduğu takdirde onların ne gibi katkılarda bu-

lundukları ve hangi çözüm veya çözümsüzlükleri getirdikleri daha iyi ortaya çıkacaktır.

Osmanlı dönemi kelâm kaynaklarında yer alan konu ve tartışmalar ile kullanılan terminolojinin tespit edilmesi Osmanlı öncesi ve Osmanlı dönemi arasındaki sürekliliğin de daha iyi kavranmasını sağlar. Osmanlı kelâmcıları XIV. yüzyıldaki selefleri gibi kelâmî doktrinler hususunda bilgi sahibi olmuşlar ve mantıksal ve felsefî tartışma tekniklerine aşina olmuşlardır. Kelâmî metodoloji bağlamında Osmanlı dönemi yenilikler ve büyük düşünürler çağı değildi ama kesinlikle metafizik ve rasyonel sorunlara ilişkin tartışma, değerlendirme ve yorumlar yoluyla entelektüel faaliyetin gerçekleştiği bir dönemdi. Kemalpaşazâde ve diğer Osmanlı kelâmcıları varlık, imkân, ezelîlik, inanç, akıl, vahiy vb. konular hakkında bazı çalışmalara odaklanarak kelâm ve felsefenin bileşimleri üzerine çalışmayı sürdürdüler. Düşüncelerini çok belirli konularda kısa risaleler ya da seçici metinler üzerine yazdıkları şerhlerle dile getirdiler ve bu şekilde Gazzâlî sonrası felsefî kelâm geleneğinin daha da derinleşmesini ve güçlenmesini sağladılar. Bu da Osmanlılar dâhil Gazzâlî sonrası âlimlerin felsefî geleneği nasıl derin bir şekilde kelâma aktardığı tezini doğrulamaktadır. Osmanlı kelâmcıları kendi paylarına çoğunlukla felsefî konuları ortaya çıkararak, öncekiler tarafından üzerinde düşünülmemiş problemler hakkında yeni sorular sorarak veya meseleleri aydınlatmak için yeni yorumlar yaparak bu sürece katkıda bulundular. Ancak modern dönemde aynı çaba çağın ihtiyaçları doğrultusunda kelâmı yeniden canlandırmaya ve modern felsefeyle birlikte ortaya çıkan

problemlere cevap verebilecek duruma getirmeye harcanmıştır ve bu süreç günümüzde de hâlâ devam etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Al-Tikriti, Nabil, “*Kalam* in the Service of State: Apostasy and the Defining of Ottoman Islamic Identity”, *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power* (ed. Hakan T. Karateke & Maurus Reinkowski; Leiden & Boston: Brill, 2005), 131-149.

[Anonim], *Kevâkib-i Seb'a* (Bibliothèque Nationale, Supplement Turcs, 196).

Ayalon, Yaron, “Comtino, Rabbi Mordecai ben Eliezer”, *Encyclopaedia of Jews in the Islamic World* (ed. Norman A. Stillman; Leiden: Brill, 2010), http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-jews-in-the-islamic-world/comtino-rabbi-mordecai-ben-eliezer-SIM_0005670.

Babinger, Franz, *Mehmed the Conqueror and His Time* (Almanca'dan çev. Ralph Manheim, ed. William C. Hickman; Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978).

Badeen, Edward, *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit* (Würzburg: Orient-Institut Istanbul, 2008).

Bádenas, Pedro, “The Byzantine Intellectual Elite at the Court of Mehmed II: Adaptation and Identity”, *International Congress on Learning and Education in the Ottoman Empire, Istanbul, 12-15 April 1999 – Proceedings* (ed. Ali Çaksu;

- İstanbul: İslâm Sanat, Tarih ve Kültür Araştırma Merkezi [IRCICA], 2001), 23-33.
- Bulğen, Mehmet, "Osmanlı Yeni İlm-i Kelâmında Materyalizm Eleştirileri", *Bilimname: Düşünce Platformu* 30 (2016/1), 391-433.
- Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I-III, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333-1342).
- Eberhard, Elke, *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften* (Freiburg im Breisgau: Klaus Schwarz, 2007).
- Eichner, Heidrun, *The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy: Philosophical and Theological summae in Context* (habilitationsschrift; Halle & Wittenberg: Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 2009).
- El-Rouayheb, Khaled, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb* (New York, NY: Cambridge University Press, 2015).
- , "Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the 17th Century", *International Journal of Middle East Studies* 38/2 (2006), 263-281.
- , "The Myth of 'The Triumph of Fanaticism' in the Seventeenth-Century Ottoman Empire", *Die Welt des Islams* 48 (2008), 196-221.
- Gömbeyaz, Kadir, "Molla Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi ve Molla Fenârî Bibliyografyası", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa) – Bil-*

diriler – (ed. Tefvik Yücedoğru, Orhan Ő. Kolođlu, U. Murat Kılavuz & Kadir Gombeyaz; Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2010), 467-524.

İnalcık, Halil, *The Ottoman Empire: The Classical Age (1300-1600)* (ev. Norman Itzkowitz & Colin Imber; London: Weidenfeld and Nicholson, 1973).

Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Mîzanü'l-hakk fi ihtiyari'l-abakk (En Doğruyu Seçmek İçin Hak Terazisi)* (haz. Orhan Şaik Gökyay; İstanbul: Tercüman Gazetesi, 1980).

Kestelî, Muslihuddîn Mustafa b. Muhammed, *Ecvibe an muđ-lakâti's-seb'a li's-Seyyid (= Risâle fi işkâlâti Şerbi'l-Mevâkıf)* (Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 3030), vr. 23-26.

Mestcizâde, Abdullah b. Osman b. Musa Efendi, *el-Mesâlik fi'l-bilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hukemâ'* (thk. Seyit Bahcivan; Beyrut: Dâru Sâdır, 2007).

Molla Câmî, Eb'l-Berekât Nureddîn Abdurrahman b. Ahmed, *ed-Dürretü'l-fâhira [fi tabkîki mezâhibi's-sfiyye ve'l-mütekellimîn ve'l-hukemâ' el-mütekaddimîn]* (nşr. Nicholas L. Heer & Ali Musevî Behbehânî; Tahran: McGill University Institute of Islamic Studies & Dânişgâh-ı Tahran, 1980).

—, *The Precious Pearl: al-Jâmî's al-Durrah al-fâkhirah together with his glosses and the Commentary of 'Abd al-Ghafr al-Lârî* (giriş ve notlar ilavesiyle ev. Nicholas Heer; Albany, NY: State University of New York Press, 1979).

- Nev'î Efendi, Yahya b. Pîr Ali, *İlimlerin Özü: Netâyiç el-Fünûn* (yay. haz. Ömer Tolgay; İstanbul: İnsan Yayınları, 1995).
- Öçal, Şamil, *Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000).
- Özervarlı, M. Sait, *Kelâmda Yenilik Arayışları: 19. Yüzyıl Sonu-20. Yüzyıl Başı* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi [İSAM] Yayınları, 2008).
- , "Alternative Approaches to Modernization in the Late Ottoman Period: İzmirli İsmail Hakkı's Religious Thought against Materialist Scientism," *International Journal of Middle East Studies* 39/1 (2007), 77-102.
- , "Arbitrating between al-Ghazâlî and the Philosophers: The *Tabâfut* Commentaries in the Ottoman Intellectual Context", *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazâlî: Papers Collected on His 900th Anniversary, volume 1* (ed. Georges Tamer; Leiden: Brill, 2015), 375-397.
- , "Attempts to Revitalize Kalâm in the Late 19th and Early 20th Centuries", *The Muslim World* 89/1 (1999), 90-105.
- , "Modification or Reneval? Elmalili Hamdi's Alternative Modernization Project in Late Ottoman Thought", *Modernism and Modernity in the Mediterranean World* (ed. Luca Somigli, Domenico Pietropaolo & Dario Brancato; Brooklyn, NY & Ottawa: Legas, 2006), 43-60.
- , "Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?", *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları – Tespitler-Problemler-Teklifler* – (ed. Ali Akyıldız, Ş. Tufan Buzpınar & Mustafa Sinanoğlu; İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı

- İslâm Araştırmaları Merkezi [İSAM] Yayınları, 2007), 197-213.
- , “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin’in ‘İctimâî İlm-i Kelâm’ı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 3 (1999), 157-170.
- , “The Reconstruction of Islamic Social Thought in the Modern Period: Nursi’s Approach to Religious Discourse in a Changing Society”, *Asian Journal of Social Science* 38/4 (2010), 532-553.
- , “Transferring Traditional Islamic Disciplines into Modern Social Sciences in Late Ottoman Thought: The Attempts of Ziya Gökalp and Mehmed Serafeddin”, *The Muslim World* 97/2 (2007), 317-330.
- , “Yanyalı Esad Efendi’s Works on Philosophical Texts as Part of the Ottoman Translation Movement in the Early Eighteenth Century”, *Europa und die Türkei im 18. Jahrhundert/Europe and Turkey in the 18th Century* (ed. Barbara Schmidt-Haberkamp; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Unipress & Bonn: Bonn University Press, 2011), 457-472.
- Patrinelis, Christos G., “Mehmed II the Conqueror and His Presumed Knowledge of Greek and Latin”, *Viator: Medieval and Renaissance Studies* 2 (1971), 349-354.
- Raby, Julian, “Mehmed the Conqueror’s Greek Scriptorium”, *Dumbarton Oaks Papers* 37 (1983), 15-34.
- Reinhart, Kevin, “Musa Kazim: From ‘ilm to Polemics”, *Archivum Ottomanicum* 19 (2001), 281-306.

- Robinson, Francis, "Ottomans-Safavids-Mughals: Shared Knowledge and Connective Systems", *Journal of Islamic Studies* 8/2 (1997), 151-184.
- Sarıkavak, Kâzım, *XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü: Yanıyalı Esad Efendi (Bir Rönesans Denemesi)* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998).
- Şeyhülislâm Musa Kâzım, "Kütüb-i Kelâmiyyenin İhtiyâcât-ı Asra Göre Islâh ve Te'lifi, Beyne'l-Müslimîn Mezâhib-i Muhtelifinin Tevhîdi," *Külliyât-ı Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım: Dînî-İctimâ'î Makâleler* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1336), 289-301.
- , "The Principles of Consultation and Liberty in Islam and Reform and Review of Religious Writings", *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook* (ed. Charles Kurzman; Oxford & New York: Oxford University Press, 2002), 175-180.
- Shihadeh, Ayman, "From al-Ghazâlî to al-Râzî: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology", *Arabic Sciences and Philosophy* 15 (2005), 141-179.
- Sinan Paşa, Yûsuf b. Hızır, *Ecvibe an es'ileti'l-Kestelî* (Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Âsım Bey, 721), vr. 68-69.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah, *Şerh-i Akâ'id Tercemesi* (şerhleriyle birlikte çev. ve nşr. Sırrî Girîdî; Rusçuk: Vilayet-i Celîle- i Tuna, 1292).
- Todt, Klaus-Peter, "Gennadius II Scholarius", *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History Volume 5 (1350-1500)* (ed. D. Thomas, Alex Mallett, Juan Pedro Monferrer

- Sala, Johannes Pahlitzsch, Mark Swanson, Herman Teule & John Tolan; Leiden & Boston: Brill, 2013), 503-518.
- Trapezuntius, Georgius, *Collectanea Trapezuntiana: Texts, Documents, and Bibliographies of George of Trebizond* (ed. John Monfasani; Binghamton, NY: Renaissance Society of America, 1984).
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1965).
- van Lit, L. W. C., "An Ottoman Commentary Tradition on Ghazālī's *Tabāfut al-falāsifa*. Preliminary Observations", *Oriens* 43 (2015), 368-413.
- Winter, Tim, "Ibn Kemāl (d. 940/1534) on Ibn 'Arabī's Hagiology" *Sufism and Theology* (ed. Ayman Shihadeh; Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), 137-157.
- [Yaltekaya], M. Şerefeddin, "Türk Kelâmcıları I: Osmanlılar'dan Evvel", *Dârülfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası* 5/23 (1932), 1-19.
- Yanyalı Esad Efendi, *et-Ta'limü's-sâlis* (İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Arapça Yazmalar, 4024).
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said, *Le kalâm et son rôle dans la société Turco-Ottomane: aux XV et XVI siècles* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990).
- , "XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlmi Kelâm Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980), 273-283.

Zildzic, Ahmed, *Friend and Foe: The Early Ottoman Reception of Ibn 'Arabî* (doktora tezi; Berkeley: University of California, 2012).