

ATATÜRK KÜLTÜR, DİL VE TARİH YÜKSEK KURUMU
T Ü R K T A R İ H K U R U M U Y A Y I N L A R I

VIII. Dizi - Sayı: 26⁸

XVII. TÜRK TARİH KONGRESİ

Ankara: 15-17 Eylül 2014

KONGREYE SUNULAN BİLDİRİLER

IV. CİLT - III. KISIM

OSMANLI TARİHİ



ANKARA, 2018

OSMANLI SÜNNİLİĞİNİN BESLENME KAYNAKLARI: HADİSÇİ HANEFİLİK VE OSMANLI'YA İNTİKALİ*

MEHMET KALAYCI**

Mâturîdî Hanefiliği – Tahâvî Hanefiliği

Hanefilik kavramı bugünden bakınca sadece fihhi, yani İslam'ın pratik boyutuyla ilgili bir mezhep ismi olarak anlaşılmalıdır. Mâturîdîlik de bunun itikadi, yani inanca müteallik boyutunu oluşturmaktadır. Türklerde mezhebi aidiyetle ilgili genel söylem “fıkıhta Hanefî, itikatta ise Mâturîdî olduğu” yönündedir. Ne var ki bu kavramların geçmişteki karşılıkları aynı değildir. Örneğin Mâturîdîlik kavramı, ancak VIII./XIII. yüzyılın sonlarından itibaren mezhebi bir kimlik olarak kullanılmaya başlanmıştır.¹ Erken dönemlerde Ebû Mansûr el-Mâturîdî, Hanefî gelenek içerisinde ismi ön planda olan seçkin bir kimse olarak algılanmasına karşın, söz konusu geleneğin kendisine ircâ edildiği bir kişi olmamıştır. Mâturîdî'den sonra yaklaşık beş asır boyunca Ebû Mansûr el-Mâturîdî ismine sıklıkla müracaat edilmekle birlikte,² Mâturîdî hayatta iken ve sonraki birkaç yüzyıl boyunca Mâturîdîlik tabiri Hanefî geleneğe mensup kelimelerce kullanılmadı. Mâturîdî'nin ismini ön plana çıkarmalarına karşın, Mâturîdîlik tabirine yer vermeyen takipçilerinin tercih ettiği kavram Hanefîlik oldu. Ancak onlar, Hanefiliği yalnızca fihhi bir kimlik olarak kullanmadılar;

*Tüm yoğunluklarına rağmen bu tebliği okuma nezaketinde bulunan, yaptıkları eleştiriler ve katkılarla metnin olgunlaşmasına vesile olan kıymetli meslektaşlarım Yard. Doç. Dr. Muzaffer Tan, Yard. Doç. Dr. Eyüp Öztürk, Dr. Kadir Gömbeyaz, Yard. Doç. Dr. Adem Arıkan ve Dr. Veysel Kaya'ya teşekkür ediyorum.

**Yard. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara/TÜRKİYE, mkalayci@divinity.ankara.edu.tr

¹ Kavramın niçin bu kadar geç kullanıldığı ve tarihsel semantiği konusunda geniş bilgi için bkz. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturîdîlik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 74-86.

² Mâturîdî sonrası süreçte Mâturîdî'ye yapılan atıflarla ilgili geniş bilgi için bkz. Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, İstanbul 2008, 138-175.

aksine hem itikatta hem de fıkhıta Ebû Hanîfe'ye tabi olmak olarak algıladılar. Bu bakış açısı onları Mu'tezile, Neccâriyye ve Kerrâmiyye gibi sadece fıkhıta Hanefî olan Sünnilik dışı kesimlerden ayıran en önemli kriterdi. Şî müellif Abdulcelil Kazvîni, Horasan bölgesinde Hanefilikle ilişkili farklı kesimlerden söz etmekte, bu bağlamda Kerrâmiyye, Neccâriyye ve Mu'tezile gibi mezheplerin Ebû Hanîfe'nin yalnızca fikhi görüşlerine uyduklarını belirtmektedir. Ona göre bunlar dışında itikat ve fıkıh ayrımı yapmaksızın Ebû Hanîfe'nin yolundan giden dördüncü bir kesim daha bulunmaktadır.³ İşte bu kesim, daha sonra Mâturîdîlik adını alacak olan kimselerdir. Ebû Hanîfe'ye hem itikatta hem de fıkhıta tabi olmak, bu kesimin önde gelen âlimlerince ısrarla vurgulanan ve iftihar edilen bir husustur. Örneğin Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-Din*'in daha başlangıcında, "usulde ve fûrûda imamı ve örneği olması dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin yolundan gittiğini" belirtmektedir.⁴ Ebû'l-Mu'in en-Nesefî'nin ifadesiyle "özellikle de Semerkand imamı usûl ve fûrû ilmini birleştiren kimselerdi."⁵ Ona göre Ebû Mansûr el-Mâturîdî, hem usûlde hem de fûrûda Ebû Hanîfe'ye en çok tabi olan kişiydi.⁶ Bu yüzden Mâturîdî'nin de içinde bulunduğu bu kesimin kendilerini Ebû Hanîfe'ye nispet etmelerini veya Hanefilik tanımlamalarını salt bir fikhi aidiyet olarak görmemek gerekir. Onlar için Hanefî olmak aynı zamanda kelami ve itikadi bir duruş gerektiren genel bir kimlikti.⁷ Öyle ki tarihsel kaynaklarda ilk Müslüman Türk devletlerinin Hanefiliği bir "din olarak" benimsedikleri yönündeki bilgiler eğer doğruysa, bunları bu çerçevede anlamak ve yorumlamak gerekmektedir.⁸

Sünnî olup da kendilerini Ebû Hanîfe'ye nispet edenler arasında yaşadıkları

³ 'Abdulcelil b. Ebî'l-Huseyin el-Kazvîni, *Kitâbu'n-Nakz*, thk. S. C. H. 'Urmevî, y.y. 1952, 74; Ayrıca bkz. Adem Arıkan, *Büyük Selçuklular Döneminde Şia*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010, 32-33.

⁴ Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî (ö.493/1099), *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Ş. Gölcük, İstanbul 1988, 6.

⁵ Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed en-Nesefî (ö.508/1114), *Tefsîratu'l-Edille fî Usûli'd-Din*, thk. H. Atay, Ankara 1993, I/468.

⁶ en-Nesefî, *Kitâbu't-Tebhid li Kavâ'id-i't-Tevhid*, thk. H. H. Ahmed, Kahire 1986, 156-157.

⁷ Aron Zysow, "Mutazilism and Mâturidism in Hanafi Legal Theory", *Studies in Islamic Legal Theory*, ed. Bernard G. Weiss, Leiden 2002, 263.

⁸ Sadruddin Ebû'l-Hasan 'Alî b. Nâsır el-Hüseynî (ö.622/1225), *Abbâru'd-Devleti's-Selçûkiyye*, çev. Necati Lügal, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999, s. 2; Muhammed b. Alî b. Süleymân er-Râvendî (ö.604/1207), *Râbatu's-Sudûr ve Âyâtü's-Surûr*, çev. Ahmed Ateş, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999, s. 18.

coğrafyanın tesirine bağlı olarak iki farklı bakış açısı gelişti. Doğu'da, yani Mâverâünnehir bölgesindeki Sünnî Hanefiler Ebû Mansûr el-Mâturîdî'yi, Batı'da, yani Irak, Şam ve Mısır coğrafyasındaki Hanefiler ise Ebû Ca'fer et-Tahâvî'yi itikatta imam olarak benimsediler.⁹ Aslında temel inanç esasları itibarıyla Mâturîdî ile Tahâvî arasında önemli bir farklılık söz konusu değildi. Her ikisinin de itikadi görüşleri Ebû Hanîfe'ye dayanmakta, meşruiyetini ondan almaktaydı. Aralarındaki fark, itikadi konuların ele alınış biçiminde, yani söylemdeydi. Mâturîdî, inanç konularını oldukça geniş bir düzlemde ele aldı ve Ebû Hanîfe'nin itikadi görüşlerini kelam ilmi zemininde genişletti. Bu bakımdan onun yaptığı sistematik ve derinlikli bir kelam faaliyeti idi. Buna karşın Tahâvî'nin söylemi, Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin yalnızca tespitinden ibaretti. Onun *'Akîdetu't-Tahâvî* adıyla bilinen risalesi¹⁰ Ebû Hanîfe'nin akaidle ilgili görüşlerini toparlayan küçük bir derlemeydi. Tahâvî'nin söylemi bir kelam faaliyeti değildi; bilakis yalnızca inanılacak hususların tespitinden ibaret yüzeysel bir çaba söz konusuydu.

Peki, aynı zaman diliminde yaşamış her ikisi de Sünnî Hanefî olan bu iki âlimin söylemlerindeki farklılaşmanın temelinde ne yatmaktadır? Dini-kültürel aidiyetleri ve entelektüel mirası senkronik okumaya fazlasıyla alışkın olan biz araştırmacılar için bu husus ne ile izah edilecektir? Bu sorular bizi Annales tarihçilerinin tek bir tarihsel zaman yerine, yalnız farklı uygarlıklar arasında değil, her bir uygarlığın kendi içinde de bir arada var olan çoğul zamanlar olduğu yönündeki tezine götürmekte,¹¹ tek doğrultulu bir zaman anlayışı yerine toplumsal zamanın çoğulluğu anlayışı ile tarihe bakmaya yönelmektedir. İslam coğrafyasının doğusu ve batısında hâkim olan zihniyet tipolojisi aynı değildir. Aradaki geçişlilikleri hesaba katmakla birlikte, Doğu'da kelam ve fıkın merkezde olduğu daha akılcı bir düşünce geleneğinden, Batı'da ise hadis ve fıkın ön planda olduğu daha gelenekçi bir yaklaşım biçiminden söz etmek mümkündür.

⁹ Bu durum en net bir şekilde Şihâbüddîn b. Bahâ'üddîn Mercânî (ö.1306/1889) tarafından dile getirilmiştir. O, Irak Hanefilerinin hepsinin itikatta Tahâvî'yi imam kabul ettiklerini, Mâverâünnehir Hanefilerinin ise Tahâvî ile aynı dönemde yaşayan Ebû Mansûr el-Mâturîdî'yi imam kabul ettiklerini belirtmiştir. Bkz. Şihâbüddîn b. Bahâ'üddîn Mercânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Celâl li'l-Aka'id-i-Adudiyye*, y.y.: Matba'ai Âmire, 1317, I/35.

¹⁰ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Ezdî et-Tahâvî (ö.321/933), *Usûlu'l-Akide-ti'l-İslâmiyye*, Beyrut 1987.

¹¹ Georg G. Iggers, *Yirminci Yüzyılda Tarıh Yazımı: Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme*, çev. Gül Ç. Güven, İstanbul 2007, 57.

Üstelik bu durum sadece Hanefiliğe özgü de değildir; Sünniliğin önemli bir kolu olan Eş'arilik de bu iki bölgede farklı şekillerde temsil imkânı bulmuştur. Doğu'daki Eş'ariler felsefeyle kelamı birbirinden neredeyse ayırlamayacak şekilde birleştirirken, Batı'dakiler felsefeye daha baştan karşı durmuşlar ve hadis ve fıkın iç içe geçtiği hadisçi gelenekçi bir bakış açısının temsilcisi olmuşlardır. Örneğin VIII./XIII. yüzyılda Horasân ve Mâverâünnehir bölgesinde yaşamış bir Eş'arî kelamcı olan Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî (ö.792/1390), Müslümanların tercüme vasıtasıyla felsefeyle tanıştıklarını, şeriata muhalif olan konularda filozofları reddetmeye koyduklarını, onların maksatlarını kavrayıp iptal etme sürecinde ise çok sayıda felsefi problemin kelama taşındığını belirtmektedir. Ona göre bu durum, kelamcıları *tabi'ıyyât* ve *ilâhiyyât* (fizik ve metafizik) konularının büyük bir bölümünü kelam ilmine ithal etmeye ve ayrıca *riyâzî* (matematik) ilimlere de dalmaya sürüklemiştir. Teftâzânî'nin, *sem'ıyyât* bahsini ihtiva etmediği takdirde kelamın felsefeden neredeyse ayırt edilemez ve seçilemez hâle geldiğinin altını çizmesi¹² doğudaki düşünce üretme paradigmasının nasıl genişlediğini ortaya koyması bakımından önemlidir. Buna karşın Teftâzânî'den neredeyse bir kuşak önce Şam bölgesindeki Eş'arilerin lideri konumunda olan Takıyyuddîn es-Subkî'nin, akaid konusunda, kelam ve Yunan hikmetinden daha zararlı şey olmadığını dile getirmesi ve bu ikisinin temelde tek bir şey olduğunu vurgulaması¹³ bölgedeki hadisçi anlayışın tipik bir yansımasıdır.

Hadisçi geleneksel yaklaşımın bu bölgede taban bulmasında ve inanç konularının bir kelam faaliyetinden ziyade, bir akide mantığı üzerinden içeriklenmesinde Irak, Şam ve Mısır bölgesinde yaşanan sosyo-politik hadiselerin ve bunların tetiklediği kimi gelişmelerin etkisi büyüktür.¹⁴ Mısır bölgesi ve bunun doğal hinterlandı mahiyetindeki Şam bölgesi, III./VIII. asrın sonlarından V./XI. asrın ortalarına kadar yaklaşık iki yüz elli yıl Fâtımîlerin ve Şiîliği resmî mezhep olarak benimsemiş bölgesel kimi yönetimlerin kontrolünde veya etkisinde kaldı. Selçuklularla birlikte bölgenin kontrolü Sünnî yönetimlerin hâkimiyetine girmeye başladı; Zengîler, Eyyübîler ve Memlûklerle birlikte bu hâkimiyet iyice perçinlendi. Ancak bu, birden ve

¹² Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî (ö.792/1390), *Kelam İlmi ve İslam Akaidi: Şerbu'l-Akâid*, çev. S. Uludağ, İstanbul 1999, 99-100

¹³ Takıyyuddîn 'Alî b. 'Abdilkâfi es-Subkî, (ö.756/1356), *er-Resâ'ilu's-Subkiyye fî'r-Redd 'alâ İbn Teymiyye ve Tilmizihî İbn Kayyım el-Cevziyye*, thk. Kemal Ebû'l-Münâ, Beyrut 1983, 83

¹⁴ Bu noktada daha geniş bilgi için bkz. Kalaycı, *Eşarilik Mâturîdîlik İlişkisi*, s. 166-216.

kendiliğinden gerçekleşen bir hadise değildi. Fâtımiler sonrası süreçte, bölgeye hâkim olan idarelerin en önemli politikası Şiiğin izlerinin kalıcı bir şekilde silinmesi ve Sünniliğin bölgede sağlam bir şekilde tesis edilmesiydi. Bu husus, kısmen Selçukluların, özellikle de Zengîler ve Eyyûbilerin bölgedeki siyasi faaliyetlerinin ortak hedefi haline geldi.¹⁵ Bu aslında toplu ve çok yönlü bir restorasyon süreciydi ve medreseler, hangâhlar ve ribatlar aracılığıyla da kurumsal bir çehre kazandı. Bundan dolayı Mısır ve Şam bölgesinde mezhebi aidiyetler, itikadi ve siyasi bir içerikte ve genellikle Sünnilik üst kimliği üzerinden propaganda edildi.¹⁶

Sünniliği merkeze alan geleneksel yaklaşımın Hanefilik açısından bölgedeki izdüşümü Tahâvî ve onun akide merkezli yaklaşımı oldu. Onun Ebû Hanîfe'nin görüşlerini derlediği küçük akidesi, Hanefiliği, bölgede zaten hakim zihniyet biçimi olan hadisçi ve gelenekçi yaklaşıma yaklaştıran bir metin oldu.¹⁷ Eserin akaid konularını son derece kısa ve yalın hâlde sunan ve diğer

¹⁵ Örneğin Selaheddin Eyyûbî'nin Fâtımilerin siyasi varlığına son vermesinin akabinde ilk yaptığı işlerden birisi Kahire'de Eş'arî bir akidenin her gün minarelerden okutulması oldu. Üstelik bu uygulama bir gelenek haline aldı ve iki asır boyunca sürdü. Bkz. Takıyyuddin Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Alî el-Makrizî (ö.845/1441), *Kitâbu'l-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hittat ve'l-Âsâr*, Kahire 1987, II/360.

¹⁶ Örneğin Şam'daki Eş'arî-Şâfiî kitlenin önemli isimlerinden birisi olan Tâcuddin es-Subkî'nin mezhepler arasında bir uzlaşma oluşturmaya yönelik çabalarında da bunun yansımalarını görmek mümkündür. Onun, "Şâfîilerin ve Mâlikîlerin tümünün, *i'tizale* kaymadığı sürece tüm Hanefîlerin, *tecsime* ve *teşbibe* kaymadığı sürece de tüm Hanbelîlerin Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşünü din olarak benimsediklerini kaydetmesi" dikkat çekicidir. Bkz. Tâcuddin 'Abdulvehhâb b. 'Alî es-Subkî (ö. 771/1370), *Mu'idu'n-Ni'âm ve Mubidu'n-Nikâm*, Beyrut 1986, 25; Subkî'nin uzlaşma çabasında Eş'arîliği merkeze aldığı ve Eş'arîliği bir çatı kavram olarak inşa etmeye çalıştığı açıktır. Ancak tam da bu noktada onun Eş'arîlikten ne anladığı veya dört mezhebin üzerinde hem fikir olduğunu iddia ettiği Eş'arî akaidi ile neyi kastettiği üzerinde durulması gereken bir husustur. Aslında bununla kast ettiği Sünniliktir. Bu yüzden olsa gerektir ki o Mu'tezilî olmadıkları sürece Hanefîlerin çoğunun itikadda Eş'arî olduğunu ileri sürmede herhangi bir beis görmemiştir. Bkz. es-Subkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyetü'l-Kubrâ*, thk. A. M. el-Hulv-M. M. et-Tanâhî, Kahire: Matba'atu 'Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1963-1964, III/378; Subkî'den bir asır sonra yaşayan Makrizî'nin Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşlerini özetledikten sonra, yaşadığı zaman diliminde Müslümanların neredeyse tamamının onun görüşlerini kabul ettiğini ve bunlara açıktan muhalefet edenin kanının dökülebileceğini belirtmesi bu bağlamda anlaşılmalıdır. Bkz. el-Makrizî, *Hittat*, II/360; Bu bağlamda Eş'arîlik, Şii olmamaktır ve Subkî içinde yaşadığı bu gerçeklikten hareketle diğer dört mezhebi bu çatı altında toplayabilmektedir.

¹⁷ Eser VIII/XIV. asırda bile hadisçi Hanefîler arasında rağbet gören bir metin olma vasfını korudu. Bkz. İbn Ebî'l-Vefâ Muhyiddin 'Abdulkâdir b. Muhammed el-Kureşî (ö.775/1373), *el-Cevâhirü'l-Mudîyye fî Tabakâti'l-Hanefîyye*, thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Kahire: Matba'atu 'Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1978; Cize: Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1993, III/94.

gruplarla polemige girmeksizin yalnızca Ebû Hanîfe'nin ve öğrencilerinin görüşünü aktaran sade üslubu,¹⁸ bölgedeki Hanefiler açısından sığınılacak bir liman işlevi görüyordu. Çünkü böyle bir metin, yalnızca Tahâvî'yi merkeze taşımakla kalmıyor¹⁹, ilk asırlardan itibaren hadis taraftarlarınınca hep şüphyle karşılanan ve genellikle Ehlu'r-Re'y veya Mürcie ile irtibatlandırılan Ebû Hanîfe tasavvurunu²⁰ da önemli ölçüde ortadan kaldırıyor.

Bölge asıllı Hanefilerin pek çoğu hadis ilmiyle meşgul olan kimselerdi. Örneğin Bağdat'ta doğan ve muhaddislerin ileri gelenlerinden biri sayılan Ebû'l-Fadl Muhammed b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 599/1202)²¹, fıkıhçı kimliğinin yanı sıra hadisçiliği ile de meşhur olan İbnüşşâ'ir lakaplı Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muhammed el-Becelî (ö. 584/1188)²², Dımeşk'te Hanefilerin namaz imamı olan Ebû'l-Ferec İbrâhîm b. Yûsuf el-Bûnî (ö. 612/1215)²³, daha önce Hanbelî iken Hanefiliğe geçen ve hadiste uzman olan Tâcuddîn Zeyd b. el-Hasan el-Kindî (ö. 613/1216)²⁴ bunlardan bazılarıdır. Yine tarihçi İbnu'l-Cevzî'nin torunu Ebû'l-Muzaffer Şemsuddîn Yûsuf b. Kızıoğlu Sıbtu İbni'l-Cevzî (ö. 654/1256)²⁵ hadisçi bir Hanefî idi. el-Huseyn b. el-Mubârek el-Bağdâdî (ö. 631/1233), *Sahîbu'l-Buhârî*'nin tamamını öğrencilerine okutan ve nakleden bir kimseydi.²⁶ Reşiduddîn İsmâ'îl b. 'Osmân İbnu'l-Mu'allim el-Kureşî (ö.714/1314) öğrencilerine *Sahîbu'l-Buhârî* icazeti veren ve Şâfiî İbn Dakîk el-İd'in kendisinden övgüyle bahsettiği birisiydi.²⁷ İbn Ebî'l-Vefâ'nın hocası Ebû'l-Hasan 'Alî b. 'Osmân el-Mâridîni (ö.769/1367)

¹⁸ Arif Aytekin, "el-Akîdetü't-Tahâviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, II/259.

¹⁹ Bu bölgedeki Hanefilerden biri olan Kureşî'nin Hanefî âlimlerin hal tercümelerini içeren eserinde Ebû Hanîfe'den sonra en fazla üzerinde durduğu ve hakkında bilgi verdiği ismin Tahâvî olması bunu teyit etmesi bakımından önemlidir. Bkz. Kureşî, *el-Cevâbiru'l-Mudîyye*, I/271-277.

²⁰ Bu tasavvur konusunda derinlikli bir tahlil için bkz. Joseph Givony, "Fırak Edebiyatında İmam Ebû Hanîfe'nin Tasvir ve İlgili Meseleler", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik* içinde, ed. S. Kutlu, Ankara: Otto Yayınları, 2011, 65-86.

²¹ Kureşî, *el-Cevâbiru'l-Mudîyye*, III/410-411.

²² 'Abdulkâdir b. Muhammed en-Nu'aymî (ö. 927/1520), *ed-Dâris fi Târihi'l-Medâris*, thk. C. el-Hasenî, Dımeşk 1948, I/473.

²³ Kureşî, *el-Cevâbiru'l-Mudîyye*, I/118.

²⁴ Nu'aymî, *ed-Dâris fi Târihi'l-Medâris*, I/485.

²⁵ Kureşî, *el-Cevâbiru'l-Mudîyye*, III/633-635.

²⁶ Kureşî, *el-Cevâbiru'l-Mudîyye*, II/124.

²⁷ Kureşî, *el-Cevâbiru'l-Mudîyye*, I/418-421.

hadisçi kimliği ile ön plana çıkan bir kimseydi. İbnu's-Salâh'ın *'Ulûmu'l-Hadis'*ine ihtisar; Beyhâki'nin *Kebir'i* üzerine de iki ciltlik bir şerh yazmıştı.²⁸ Öğrencisi İbn Ebi'l-Vefâ'nın da hadisçi kimliği fıkıhla meşguliyetinin önüne geçmişti. Kardeşi 'Abdulkâdir ile birlikte Buhârî'nin *Sahih'*ini okudu ve icazet aldı.²⁹ Bölgedeki Hanefiler içerisinde belki de en dikkat çeken isimlerden birisi Sadruddîn 'Alî b. 'Alî b. Muhammed b. Ebî'l-'Izz (ö. 792/1389) idi. Fıkıhta Hanefî olmasına karşın itikatta Hanbelî olan ve İbn Teymiyye'nin takipçilerinden olan İbn Ebi'l-'Izz, Şâfiî ve Mâlikî pek çok kimseden ders okudu ve hadis rivayet etti. Aslen Şamlı olan İbn Ebi'l-'Izz, aile boyu Hanefî olan ve çoğu da kadılık gibi resmî görevlerde bulunmuş kimselerin bulunduğu bir gelenekten gelmekteydi, ancak yetiştiği ortamda büyük ölçüde Hanbelîler hâkimdi.³⁰

Doğudaki Hanefiler *tekvîn* (yaratma) sıfatının Allah'ın ezeli sıfatlarından biri olup olmadığı konusu ve marifetullahın aklen mi yoksa naklen mi vacip olduğu gibi kelami konularda Eş'arîlerle esaslı tartışmalar ve münakaşalar yaşarken³¹, Batıdaki Hanefilerin derdi bölgede Ebû Hanîfe'nin hadisleri bilmediği veya yeterince dikkate almadığı yönündeki eleştiriler karşısında hadisi Hanefiliğin merkezine yerleştirebilmek ve Hanefî fikhını hadislerle dayandırabilmektir.³² Sıbtu İbni'l-Cevzî *Îsârü'l-İnsâf* adlı eserinde Hanefî mezhebinin görüşlerini, hadisler ve rivayetlerle delillendirmeye çalıştı.³³ İbn Ebi'l-Vefâ el-Kureşî, Hanefîlerin temel fıkıh kitabı *el-Hidâye*'nin hadislerinin

²⁸ Kureşî, *el-Cevâbiru'l-Mudîyye*, II/583.

²⁹ Kureşî, *el-Cevâbiru'l-Mudîyye*, III/352.

³⁰ İbn Ebi'l-'Izz'in yaşadığı zaman diliminde onun doğduğu ve yetiştiği Sâlihiyye şehrinin neredeyse tamamı Hanbelî idi. Taklit ve taasuba karşı çıkma konusunda İbn Kayyım el-Cevziyye ve İbn Kesîr'den etkilendiği kaydedilmektedir. Bkz. Ferhat Koca, "İbn Ebû'l-'Izz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XIX/468.

³¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Kalaycı, *Eşarîlik Maturîdîlik İlişkisi*, 288-298.

³² Örneğin 'Imâduddîn Mes'ûd b. Şeybe bu eleştiriler karşısında Ebû Hanîfe'den hadis rivayet eden kimselerin listesini sunma ihtiyacı hissetti. Bkz. 'Imâduddîn Mes'ûd b. Şeybe, *Kitâbu't-Ta'lim* fi'r-Redd 'alâ'l-Gazâlî ve'l-Cuveynî, Süleymaniye-Laleli, Nu: 839, 2b-3a; O, Şâfiî çevrelerde hâkim olan Ebû Hanîfe'nin re'ye güçlü ama hadiste zayıf, İmâm Mâlik'in hadiste güçlü fakat re'ye zayıf, buna karşın İmâm Şâfiî'nin her ikisinde de güçlü olduğu şeklindeki yaklaşımı Cuveynî ve Gazâlî'ye nispet etmekte ve buna şiddetle karşı çıkmaktadır. Bkz. *Kitâbu't-Ta'lim*, 6a.

³³ Ebû'l-Muzaffer Şemsuddîn Yûsuf b. Kızıoğlu Sıbtu İbni'l-Cevzî (ö. 654/1256), *Îsârü'l-İnsâf fî Âsârî'l-Hilâf*, thk. Nâsirulâlî N. el-Halîfî, Kahire 1987.

sıhhati ve tahrirci konusunda bir eser yazdı.³⁴ Onun hadisçi yaklaşım biçimi *tabakât* eserine de yansdı. *el-Cevâbiru'l-Mudiyye*'nin girişinde Ebû Hanîfe'yi hadiste de yetkin birisi olarak göstermek istedi. Bu noktada önde gelen hadisçilerin onunla ilgili olumlu değerlendirmelerine yer verdi ve onu sözün tam anlamıyla *ta'dil* etti.³⁵ Ebû Ca'fer et-Tahâvî ile ilgili verdiği bilgiler diğer hâl tercümeleriyle kıyaslandığında epeyce fazlaydı. Belki de Ebû Hanîfe'den sonra en geniş hayat hikâyesi Tahâvî'nindi.³⁶ Hatta eserinin sonunda Beyhâkî'nin, Tahâvî'nin *Me'ânu'l-Âsâr* isimli eserine yönelttiği eleştirileri cevaplamaya çalıştı.³⁷

Gerçekten de Mısır ve Şam kökenli Hanefiler, Irak'taki Mu'tezili Hanefiler ve doğudaki Mâturîdî Hanefilerle kıyaslandığında daha çok fıkıh ve hadisle iştigal eden kimseler oldular. Bu durum yaşadıkları coğrafyada hâkim olan gelenekçi hadisçi zihniyetin bir sonucuydu; Hanefiliğin gelenekçiliğe yaklaştırılması noktasında Tahâvî merkezi bir işlev gördü. Bölgede gelenekçi çizgiye sahip diğer mezhebi paydaşlar da Tahâvî'nin söylemini kendi söylemleriyle aynı ölçüde meşru saydılar.³⁸ Özellikle Memlûkler döneminde Tahâvî, hem Hanefiler hem de Eş'ariler için bölgenin göz ardı edilemeyecek bir gerçeği haline geldi. Bölgedeki Hanefiler için önceden beridir merkezi bir isim olan Tahâvî, bu kez Doğudan göç eden Mâturîdî-Hanefiler için de stratejik bir işlev gördü. Doğudan gelen Hanefiler, zamanla yeni muhitlerinin sosyo-kültürel dinamiklerini hesaba katmak durumunda kaldılar. Bölgede var olan hadis taraftarı ve Sünnîlik eksenli yaklaşım, göç dalgasıyla batıya gelen Hanefilerin henüz alışık olmadığı bir durumdu. Doğuda fıkhi ve kelami zeminde Şâfiiler ve Eş'arilerle yaşanan gerilimin batıda karşılığı bulunmamaktaydı. Onlar Mâturîdîliğin görüşlerini ve kelami yaklaşım tarzını, Tahâvî'nin hadisçi kimliği ile bir şekilde ilişkilendirerek bölgeye aşılama

³⁴ Kureşî, *el-Cevâbiru'l-Mudiyye*, II/583.

³⁵ Kureşî, *el-Cevâbiru'l-Mudiyye*, I/55-59.

³⁶ Kureşî, *el-Cevâbiru'l-Mudiyye*, I/271-277.

³⁷ Kureşî, *el-Cevâbiru'l-Mudiyye*, IV/570-571.

³⁸ Tâcuddîn es-Subkî, Eş'arilerle Hanefiler arasındaki uzlaşma arayışlarında babası Takiyyuddîn'in, üç konu dışında Tahâvî 'Akîde'si ile Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşleri arasında bir mutabakattan bahsettiğini nakletmektedir. Bkz. es-Subkî, *Tabakât*, III/365; Tâcuddîn'in kendisi de Eş'arî ile Ebû Hanîfe'nin görüşlerini mukayese ettiği *Nûniyye* kasidesinde Tahâvî'yi merkeze aldığı belirtmektedir. Bkz. es-Subkî, *Tabakât*, III/378; Yine Tâcuddîn, dört hak mezhebin temsilcilerinin hepsinin de, selef ve halef âlimlerinin kabul telakki ettiği Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin akidesini onayladıklarını belirtmektedir. Bkz. es-Subkî, *Mu'îdu'n-Ni'âm*, 25.

çalıştılar.³⁹ Öyle ki hem bölge kökenli Hanefiler tarafından, hem de Moğol istilası öncesinde ve sonrasında bölgeye göç eden ve buradaki medreselerde görev yapmaya başlayan Doğu kökenli Hanefiler tarafından Tahâvî akidesi üzerine çok sayıda şerh yazıldı.⁴⁰

Hadisçi Hanefiliğin Osmanlı'ya İntikal Süreci

Anadolu'nun dini ve kültürel dokusu Anadolu Selçukluların hâkimiyeti sırasında şekillendi. Doğu'dan Batı'ya gerçekleşen göçlerin önemli adreslerinden birisi Anadolu'ydu; bu süreçte çok sayıda âlim, mutasavvıf başta Konya olmak üzere Anadolu'nun çeşitli şehirlerine yerleştiler ve bölgenin İslamlaşma sürecine etkide bulundular. İbn Battûtâ'nın Anadolu Selçuklularının son zamanlarında Anadolu ile ilgili gözlemlerine bakılırsa,⁴¹ Anadolu halkı Sünnî ve Hanefî kimliği ile ön plana çıkmaktaydı. Bu durum söz konusu Hanefî aidiyetin, itikadi bakımdan hangi yaklaşım biçimiyle irtibatlı olduğu sorusunu akla getirmektedir. Mâtürîdî çizgiyle olan irtibatında kuşku bulunmayan 'Ala'uddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî (ö.539/1144) ve öğrencisi 'Ala'uddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî (ö.587/1191) gibi isimlerin Anadolu'da buldukları ve ders verdikleri bilinmektedir. Aynı şekilde özellikle bölgede taban bulan Bektâşilik ve Mevlevîlik gibi tarikatlardaki -yüzeysel de olsa- Mâtürîdîlik vurgusu sır değildir. Anadolu'da Mâtürîdîliğinin izini sürebilmek için bunlar önemli olmakla birlikte, Anadolu'nun tamamı için bir genelleme yapmada yeterli değildir.

Anadolu'nun bu süreçte Mevlevîlik ve Bektâşilik dışında çok sayıda felsefi ve tasavvufi yaklaşım biçimine ev sahipliği yaptığı bilinmektedir. Örneğin Halife Nâsır li-dînillâh tarafından örgütlenen fütüvvet teşkilatının en önemli ayaklarından birisi Anadolu'ydu. Nâsır tarafından Anadolu Selçuklu Sultanı'na elçi olarak gönderilen Şihâbuddîn Ömer b. Muhammed es-Suhreverdî (ö.632/1234) ziyareti sırasında Sühreverdiyye tarikatını bölgede yayma imkânı

³⁹ Sönmez Kutlu, "Timur Dönemi ve Sonrası Kelami Edebiyatın Türkistan Sahası Kaynakları", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, III/1 (Bahar 2010), 25.

⁴⁰ Bu eserler ve yaklaşım tarzlarına yönelik bilgi için bkz. Kalaycı, *Eşarilik-Mâtürîdîlik İlişkisi*, 198-208.

⁴¹ İbn Battûtâ Anadolu halkının Ebû Hanîfe'nin mezhebi üzere ve Ehl-i Sünnet inancı üzere olduğunu belirtiyor. Ona göre "aralarında ne Râfîzî, ne Mu'tezilî, ne Hâricî ve ne de başka bir sapkın mezhep bulunmaktadır. Yüce Allah onları bu faziletleriyle diğer insanlardan üstün kılmıştır." Bkz. Ebu Abdillâh Muhammed b. Battuta et-Tancı, İbn Battuta Seyahatnamesi, çev. A. S. Aykut, İstanbul 2005, 273.

buldu. Kübrevîliğin en önemli temsilcilerinden olan Necmuddîn ‘Abdullah b. Muhammed Dâye (ö.654/1256) uzun süre Anadolu’da kaldı ve tarikatın bölgede yayılmasında doğrudan etkide bulundu. İbn Sînâcılık, Esîruddîn Mufaddal b. Ömer el-Ebherî (ö.663/1264) ve Sirâcuddîn Mahmud b. Ebû Bekr el-Urmevî (ö.682/1283) gibi kısa ve uzun süreli olarak Anadolu’da bulunan kimseler tarafından canlı tutulmuştu. Bölge Şihâbuddîn Yahyâ b. Habeş el-Maktûl es-Suhreverdî’nin (ö.587/1191) uzun süre Anadolu’da bulunmuş olması dolayısıyla İşrâkiliğin doğuş yeri idi. İşrâkî felsefenin sonraki en iyi yorumcularından biri olan Kutbuddîn Mahmûd b. Mes’ûd Şîrâzî (ö.710/1311) uzun süre Konya, Malatya ve Sivas medreselerinde ders vermişti. Anadolu’yu en fazla etkileyen Muhyiddîn Muhammed b. ‘Ali İbnu’l-‘Arabî (ö.638/1240) ve onun vahdet-i vücüt öğretisi Anadolu Selçuklu yöneticilerinin doğrudan desteğini elde etmişti.⁴²

Felsefi ve tasavvufî yönelimlerin Anadolu’da eklektik bir din algısının oluşmasına kapı araladığı muhakkaktır. Ancak bu süreçte dikkat çeken en önemli husus, Anadolu Selçukluları ve Beylikler döneminde Anadolu kökenli âlimlerin yüksek tahsil için genelde Şam ve Mısır bölgesini tercih etmiş olmasıydı. Bu dönemde Mısır ve Şam bölgesine gidenler arasında Bedru’t-Tavîl Dâvûd b. Ğulbek er-Rûmî (ö.715/1315),⁴³ Şemsuddîn Mahmûd b. Ahmed el-Lârendî (ö.720/1320),⁴⁴ Necmuddîn Yahyâ b. ‘Ali et-Turhâlî (ö.713/1313),⁴⁵ Fahruddîn ‘Osmân b. Mustafâ İbnu’t-Turkmânî el-Mâridînî (ö.731/1330)⁴⁶ el-Hattâb b. Ebî’l-Kâsım el-Karahisârî (ö.727/1326’dan sonra),⁴⁷ Radıyyuddîn İbrâhîm b. Süleymân el-Hamevî er-Rûmî (ö. 732/1331),⁴⁸ Ebû’l-‘Abbâs

⁴² Mehmet Bayrakdar, “Davudu’l-Kayserî ve Osmanlı İlim Geleneğinin Oluşumu”, *Osmanlı*, ed. G. Eren, VII/58. (57-65.)

⁴³ Konya’da yetişti. Şam’a geldiğinde Celâluddîn Ömer b. Muhammed el-Habbâzî’den (ö.691/1292) fıkıh tahsili gördü. Burada yaklaşık otuz sene kaldıktan sonra Haleb’e geçti ve burada medreselerde ders verdi. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Mudıyye*, II/190.

⁴⁴ Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Mudıyye*, III/428-429.

⁴⁵ Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Mudıyye*, III/595.

⁴⁶ İbnu’t-Turkmânî Kahire’ye yerleşti ve neslinden gelen çok sayıda alim Kahire’de Hanefîlerin önde gelenlerinden oldu. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Mudıyye*, II/521-522.

⁴⁷ Şam’a geldi ve sonrasında memleketine döndü. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Mudıyye*, II/166.

⁴⁸ Aslen Konya’nın yakınlarında bir köydenir. Memleketinde fıkıh tahsil etti. Sonra Şam’a geldi ve burada çok sayıda insan kendisinden fıkıh aldı. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Mudıyye*, I/83-84.

Ahmed b. Mes'ûd el-Konevî (ö.VIII./XIV. asrın ilk yarısı),⁴⁹ Ebû 'Abdillah Muhammed b. Ramazân er-Rûmî (ö.???)⁵⁰ Muhyiddîn Yahyâ b. Süleymân el-Erzincânî (ö.728/1327),⁵¹ Celâluddîn Ahmed b. el-Hasan (ö.745/1344),⁵² Dâvûd b. Mahmûd er-Rûmî el-Kayserî (ö.751/1350), İbnu's-Sirâc Mahmûd b. Ahmed el-Konevî (ö.770/1368),⁵³ Ekmeluddîn Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî (ö.786/1384)⁵⁴ gibi isimler bulunmaktadır.⁵⁵ Bunlardan çok az bir kısmı tahsillerinin ardından kendi memleketlerine dönmüş olmalarına karşın, önemli bir kısmı yeni muhitlerinde uzun yıllar ikamet etmişler ve Mâridinî sülalesi gibi aile boyu ilimle meşgul olmuşlardır.

Anadolu Selçukluları, Beylikler ve Osmanlıların ilk dönemi, felsefe ile iç içe geçmiş vahdet-i vücudçu bir tasavvuf anlayışının merkezde olduğu eklektik bir dönemdi. Osmanlı ilim geleneğinde II. Murad zamanından itibaren başlayan, ancak en yüksek ifadesine II. Mehmed zamanında ulaşan bir paradigma değişikliği yaşandı. II. Mehmed, Osmanlı ilim geleneğinin yönünü akli ilimlere ve bu ilimlerin Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî'nin (ö.606/1210) geleneği üzerinden en geniş formuna ulaştığı Doğu'ya çevirdi. Aslında bu zamana kadar Osmanlı ilim geleneği iki kaynaktan beslenmekteydi. Akli ilimler konusunda yüksek tahsil için Horasân ve Mâverâünnehir'e, nakli ilimler için ise Şam ve Mısır bölgesine gidilmekteydi.⁵⁶ Ancak II. Mehmed'le birlikte başlayan süreç, Timur'un zirveye taşıdığı Râzî çizgisindeki felsefi

⁴⁹ Şam'a geldi ve yerleşti. Celâluddîn el-Habbâzî'den fıkıh tahsil etti. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I/330.

⁵⁰ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, III/154.

⁵¹ Ruknuddîn es-Semerkandî'den fıkıh tahsil etti. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, III/589.

⁵² Babası Mısır'a gidince Şam'da Hanefî kadılığını üstlendi. Pek çok kişiden farklı ilimler tahsil etti. Ders okudukları kişiler arasında Yezîd b. Eyyûb el-Hanefî, Şemsuddîn el-Mâridinî, Burhânuddîn el-Hanefî, Ebu'l-'Alâ el-Buhârî gibi şahıslar bulunmaktadır. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I/154-55

⁵³ 728 yılında Şam'da Reyhaniyye Medresesi'nde ders vermeye başladı. Hanefî fıkıhına dair çok sayıda eserin yanı sıra Tahâvî'nin akaidine *el-Kalâ'id* isimli bir şerh yazdı. Şam'da Kadî'l-Kudatlık makamına yükseldi. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, III/435-436.

⁵⁴ Zeynuddîn Ebû'l-'Adl Kâsım İbn Kutluboğa, *Tâcut-terâcim*, Bağdad 1962, 66.

⁵⁵ Söz konusu hareketlilik bağlamında istatistikî bilgiler için bkz. Giv Nassrî, *Turco-Persian civilisation and the Role of Scholars' Travel and Migration in its Elaboration and Continuity*, Basılmamış doktora tezi, University of California, Berkeley 2002, 288-289.

⁵⁶ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984, 227; Musfafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1984, 29-30.

kelam anlayışının Osmanlı'ya intikali süreciydi. Molla Fenârî Şemseddîn Muhammed b. Hamza (ö.843/1439) sonrası Osmanlı ilim çevrelerinde vahdet-i vücudçu eğilimler azalırken, Râzî eksenli felsefi kelam faaliyeti artmaya başladı. Bunda Sa'duddîn et-Teftâzânî ve es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî'de en üst düzeye ulaşan Râzî söyleminin, Molla Fenârî'nin yanı sıra Burhânuddîn Haydar el-Herevî (ö.830)⁵⁷, 'Alaeddîn er-Rûmî⁵⁸, Fahreddîn el-'Acemî⁵⁹ ve Fethullah eş-Şirvânî⁶⁰ gibi isimler tarafından Anadolu'ya taşınması etkili oldu. Felsefi kelam geleneği Molla Fenârî'den sonra Molla Yegân Mehmed b. Armağan (ö.841/1430)⁶¹ tarafından sürdürüldü. Oğulları Yûsuf Bâlî ve Molla Mehmed'in her ikisi de tedrislerini onun yanında tamamlamışlardı.⁶² Fakat Molla Yegân'ın en önemli öğrencisi, aynı zamanda damadı olan Hızır Bey'di (ö.863/1459). Mâturîdî akaidine dair yazdığı *Kaside-i Nûniyye* ile meşhur olan Hızır Bey, II. Mehmed tarafından ilk İstanbul kadısı olarak görevlendirildi. O II. Mehmed'in en fazla gurur duyduğu ve önemseydiği kişilerin başında gelmekteydi.⁶³ Hızır Bey'in en önemli vasfı, hemen hepsi Sahn müderrisi olan

⁵⁷ Burhânuddîn Haydar, Teftâzânî'nin en önde gelen öğrencilerindendi. Mu'tezilî alim Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî'nin (ö.538/1144) el-*Keşşâf* adlı tefsiri üzerine bir haşiye yazdı ve burada Cürcânî'nin Teftâzânî'ye yönelttiği itirazlara cevaplar verdi bkz. Taşköprülüzade 'İsâmüddîn Ebû'l-Hayr Ahmed Efendi (ö.968/1561), *Osmanlı Bilginleri: eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fi 'Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, çev. M. Tan, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007, 73; Ebû Muhammed Mustafa b. Huseyin el-Cenâbî (ö. 999), *el-Hafîlu'l-Vasit ve'l-Âlemu'z-Zâbiru'l-Muhîb*, Hamidiye, Nu: 896, 450a.

⁵⁸ Alaeddîn er-Rûmî, Teftâzânî'nin ve Cürcânî'nin derslerinde bulunmuş, münazaralarına katılmış ve sorularının birçoğunu cevaplarıyla birlikte ezberlemişti. Münazara yaptığı kimselere bu soruları sorar onları mağlup ederdi. Kahire'ye gittiğinde oradaki alimleri bu sorularla yenmeyi başardı. Bkz. Taşköprülüzade, *Osmanlı Bilginleri*, 62.

⁵⁹ Fahreddîn el-'Acemî, hem Cürcânî'nin hem de Burhânuddîn Haydar'ın öğrencisiydi. Bkz. Taşköprülüzade, *Osmanlı Bilginleri*, 73.

⁶⁰ Cürcânî'den ve Kadızâde er-Rûmî'den ders görmüş birisiydi. Bkz. Taşköprülüzade, *Osmanlı Bilginleri*, 112.

⁶¹ Taşköprülüzade, *Osmanlı Bilginleri*, 91.

⁶² Taşköprülüzade, *Osmanlı Bilginleri*, 91-92

⁶³ Taşköprülüzade'nin verdiği bilgiye göre II. Mehmed zamanında İstanbul'a bir Arap asıllı bir alim gelmiş ve Anadolu alimleriyle tartışmak istemişti. Sorduğu soruların hiçbirine Anadolu âlimlerinin cevap verememesine sultanın canı sıkılmış ve onun karşısına çıkacak iyi yetişmiş bir birisinin bulunmasını istemişti. Yapılan araştırma neticesinde Hızır Bey'in ismi ön plana çıktı ve İstanbul'a çağrıldı. Söz konusu kişinin bütün sorularına cevaplar verdi ve ona yönelttiği sorulara cevap alamadı. Sultanın bundan büyük bir mutluluk duyduğu ve Hızır Bey'i müderris olarak görevlendirdiği kaydedilmektedir. Bkz. Taşköprülüzade, *Osmanlı Bilginleri*, 99-102.

pek çok âlim yetiştirmiş olmasıydı. Şemsuddîn Ahmed 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)⁶⁴, Molla Alaeddîn el-'Arabî (ö.901/1495), Molla Hayreddîn⁶⁵, Molla Ayâs⁶⁶, Molla Lüftî (ö.900/1495) Hızır Bey'den doğrudan ders görmüş kimselerdi. Molla Efdalzâde (ö.908/1502)⁶⁷, İbn Kemalpaşazâde, Taşköprülüzâde ve Ebussuûd Efendi ise bu kanalla Râzî çizgisini sürdüren kimseler oldular.⁶⁸ Bu isimlerden veya onların öğrencilerinden ders gören kişilerin sayısının yaklaşık bin iki yüz civarında olması Osmanlı medrese geleneğinde Râzî ekolünün etkisini göstermesi bakımından önemlidir.⁶⁹

Râzî eksenli felsefi kelim söylemi yaklaşık bir asır boyunca ağırlığını korudu ve Osmanlı dini düşüncesine ve medrese geleneğine egemen oldu. I. Selim'le birlikte yaşanan iki gelişme bu süreci sekteye uğrattı. İlki Safevîlerle yaşanan mücadeleiydi. Safevîlerin Horasân bölgesindeki hâkimiyeti, Osmanlıların Doğu ile irtibatını kopardı. Felsefi kelim geleneğinin en önemli taşıyıcıları Horasân bölgesindeki Eş'arilerdi. Bölgenin Safevîlerin kontrolüne geçmesi ve Şîilik üzerinden yeniden biçimlendirilmesi felsefi kelim geleneğine ciddi bir darbe vurdu. Ahalisinin çoğunluğu Sünnî olan bir coğrafyada gerçekleştirilmek istenen bu mezhep değişikliği uygulamasının hem demografik yapıya hem de düşüncenin umumi seyrine önemli etkileri oldu. Örneğin Şâh İsmâîl'in başa geçtiği sırada Tebriz'in üç yüz bin kişilik nüfusunun üçte ikisi Sünnî idi.⁷⁰ Tebriz gibi Azerbeycan bölgesinde kalan şehirlerde Sünnîler Hanefî iken, İsfahân, Şîrâz, Kâzerûn ve Herât gibi şehirlerde Şafîiler çoğunlukta idi. Şâh İsmâîl'in politikalarına en fazla direnç bu şehirlerden geldi. İbn Kemalpaşazâde'nin verdiği bilgilere bakılacak olursa Şâh İsmâîl, Herât'ı aldıktan sonra Teftâzânî'nin neslinden Şeyhülislâm Sadruddîn'i, Şîiliğe geçmemekte ısrar ettiği için altmış öğrencisiyle birlikte öldürtmüştü.⁷¹ Safevîlerin bölgeyi Şîileştirme sürecinde

⁶⁴ Taşköprülüzade, *Osmanlı Bilginleri*, 162-166.

⁶⁵ Taşköprülüzade, *Osmanlı Bilginleri*, 160.

⁶⁶ Taşköprülüzade, *Osmanlı Bilginleri*, 159

⁶⁷ Taşköprülüzade, *Osmanlı Bilginleri*, 162.

⁶⁸ Uzunçarşılı, 76; Fahri Unan, "Klasik Dönem Osmanlı Bilim Anlayışı", *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji*, ed. Y. Unat, Ankara 2010, 20.

⁶⁹ Fahri Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003, 335.

⁷⁰ Roger M. Savory, *Iran under the Safavids*, Cambridge 1980, 29.

⁷¹ İbn Kemalpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman, IX. Defter*, S. K., Veliyüddin Efendi, Nu: 2447, vr. 121b-122a; X. Defter, (haz. Şerafettin Severcan), Ankara 1996, 29

ulemaya karşı uyguladığı baskı sonucunda, ekserisi Şafîi olan ulemanın bir kısmı önce Timuruların kontrolündeki Herât'a göçmek, Safevîlerin Horasân bölgesine egemen olmasıyla da Buhârâ'ya gitmek durumunda kalırken⁷², bir kısmı da Hicâz'a ve Anadolu'ya göç etti. XVI. asrın ikinci yarısından itibaren felsefi kelimeler, Sünnî coğrafyadaki nüfuzunu kaybetmeye ve Safevî Şîliğinin güdümüne girmeye başladı. Felsefi kelimeler, Molla Sadra, Sebzî ve Mîr Dâmâd gibi İranlı düşünürlerin Şîlik, spekülâtif sufizm ve felsefe üçgeninde tesis etmeye çalıştıkları sentez arayışlarının zeminini oluşturdu.

İkinci gelişme ise Memlûklerin siyasi varlığına son verilmesi ve Mısır – Şam bölgesinin Osmanlı topraklarına dâhil edilmesi idi. Bu gelişmenin iki boyutu bulunmaktaydı: ilki Memlûkler Moğol istilasına karşı durabilen ve Moğollara karşı zafer kazanan ilk devletti. Moğolların Bağdad'ı istila etmesi üzerine, Abbâsî soyundan pek çok kişi Memlûklere sığınmıştı. Mısır, hem Doğu'daki hem de Batı'daki Müslümanlar için yegâne İslam yurdunu oluşturuyordu. Bu süreçte Memlûkler birden Abbâsî Halifeliği'nin ve dolayısıyla Sünniliğin hamisi konumuna gelmişlerdi.⁷³ I. Selim, Memlûklerin siyasi varlığına son verip hilafeti İstanbul'a naklederken aynı zamanda Memlûklerin siyasi ve kültürel mirasının da tabi varisi oldu.

İkinci olarak Memlûklerin hâkimiyeti altındaki Mısır ve Şam havalisi geleneksel hadisçi yaklaşımın egemen olduğu bir bölgeydi. Bölgede felsefi kelimeler sınırlı bir şekilde taban bulmuş ve mezhebi kimlikler genellikle akaid formu üzerinden kendisini açığa vurmuştu. Fâtımîler sonrası süreçte, bölgeye hâkim olan idarelerin en önemli politikası Şîliğin izlerinin kalıcı bir şekilde silinmesi ve Sünniliğin bölgede sağlam bir şekilde tesis edilmesiydi. Bundan dolayı Mısır ve Şam bölgesinde mezhebi aidiyetler genellikle Sünnilik üzerinden propaganda edilmişti. Safevîlerle yaşanan siyasi mücadelenin aynı zamanda Şîlikle de bir mücadeleye dönüşmesi (ya da dönüştürülmesi)⁷⁴ Osmanlı dini düşüncesinde bir daralmayı beraberinde getirdi. Öteki üzerinden kendini tanımlama refleksi, inançla ilgili konularda kelâmi ve felsefi tartışmaları anlamsızlaştırdı ve Osmanlı Sünniliğini itikadi ve siyasi bir çehreye

⁷² Gıyas Şükürov, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve I. Şah İsmail Devri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006, 100.

⁷³ Şihâbüddîn Ahmed b. Yahyâ İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr fi Memâlikü'l-Emsâr: das Mongolische Weltreich (al-Umari's Darstellung der Mongolischen Reiche in seinem Werk Masalik al-Absar fi Mamalik al-Amsar)*, thk. Klaus Lech, Wiesbaden 1968, XI/8-10.

⁷⁴ O. F. Teber-M. Tan-M. Kalaycı, "A Short Treatise in the Context of Ottoman-Safavid Conflict", *The Islamic Quarterly* (2008), 52: 4, 361.

büründürdü. Böyle bir bağlamda Osmanlıların düşünce üretme paradigması işlevini yitirmeye başladı ve bir reddiye mantığı üzerinden Râfızîlik üst başlığı altında Şiîliğe ve tüm varyantlarına hücum edildi.⁷⁵ Fâtımîler üzerinden Şiîliğe yönelen tepki, nasıl ki itikadi ve siyasi içerikli bir Sünnîlik vurgusunu beraberinde getirdiyse, bu kez aynı tepki Safevî karşıtlığı üzerinden kristalize oldu. Böyle bir bağlamda felsefi kelimeler Osmanlı dini düşüncesinde silikleşmeye başladı. Buna karşın Sünnîlik, Şiîlik üzerinden daha katı ve keskin kalıplar içerisinde yeniden dokundu.

Hadisçi Hanefiliğin Osmanlı'daki İzdüşümleri: Halebî, Birgivi ve 'Aliyyu'l-Kâri

Mısır ve Şam coğrafyası ile bütünleşme, burada Fâtımî karşıtlığı üzerinden müşahhas hale gelen Sünnîlik eksenli siyaset çabasının Osmanlı'ya taşınmasına yol açtı. Bölgedeki gelenekçi söylem, bu sayede Osmanlı zihin dünyasına sızma imkânı buldu. Tahâvî çizgisi, böylelikle Osmanlı'da Hanefiliğin yeni bir yüzü olmaya başladı. Bu çizginin Osmanlı'daki yansımalarına örnek oluşturması bakımından üç önemli isimden söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki Şeyh Arabî İmam olarak bilinen Burhânuddîn İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî'ydi (ö.956/1549).⁷⁶ Tahsilini Şam ve Kahire'de tamamlayan Halebî aralarında Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî'nin (ö.911/1505) de bulunduğu çok sayıda âlimden fıkıh, tefsir ve hadis tahsil etti.⁷⁷ 906/1500 yılında İstanbul'a yerleşen Halebî, çeşitli camilerde imamlık yaptıktan sonra Fatih Camii'ne imam oldu. Ardından da Sâdî Çelebî'nin Fatih'te yaptırdığı dârulkur-râya müderris olarak tayin edildi ve vefatına kadar bu görevde kaldı.⁷⁸ Halebî, İbnu'l-'Arabî karşıtı söylemleriyle ön plana çıkan ve bu konudaki görüşleri daha sonraki dönemde referans kabul edilen bir kimse oldu. Onun görüşlerine açıktan cephe aldı ve yazdığı reddiye türü eserlerle bunları çürütmeye çalıştı. İbnu'l-'Arabî'yi yalancılıkla, aptallıkla, Kur'ân-ı Kerîm'in manasını değiştirm-

⁷⁵ Bu çerçevede yazılmış metinler ve içerik tahlilleri konusunda geniş bilgi için bkz. Elke Eberhard, *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach Arabischen Handschriften*, Freiburg: Klaus Schwarz Verlag, 1970.

⁷⁶ Mısır'ın fethi sonrası bölgedeki Hadis Taraftarı Hanefiliğin Osmanlı'ya taşınmasının Osmanlı dini düşüncesinde yol açtığı daralmaya ve bu bağlamda İbrâhîm Halebî'ye dikkatini çeken Şükrü Özen'e bu vesileyle teşekkür ederim.

⁷⁷ Şükrü Selim Has, "Halebi, İbrahim b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XV/231.

⁷⁸ Taşköprülüzade, *Osmanlı Bilginleri*, 351.

eye çalışmakla ve Allah düşmanı olmakla itham etti.⁷⁹ *Ni'metu'z-Zerî'a* adlı eserinde ağırlıklı olarak İbnu'l-'Arabî'nin *Fusûsü'l-Hikem*'ine ve vahdet-i vücüt görüşüne eleştiriler yöneltti; dahası bu görüşe sahip olanları şirke düşmekle suçladı.⁸⁰ İbnu'l-'Arabî'nin *Fusûs*'ta yapmış olduğu tefsir tarzına ve vardığı neticelere şiddetle karşı çıktı; onu ayetleri kendi bağlamından koparıp tahrif etmekle eleştirdi.

Halebî, yalnızca İbnu'l-'Arabî karşıtı söylemiyle değil, yanı sıra tasavvufa ve tarikatlara karşı almış olduğu tavırla da Osmanlıdaki dini düşünceye etkide bulundu. Dönemin en hareketli konularından biri olan "sema ve raksa" dair bir risale yazdı ve bu uygulamaların dinde yeri olmadığını, dolayısıyla da haram olduğunu dile getirdi. O bu risalesinde yüksek sesle zikir yapılmasına karşı çıktı ve Hanbelîlerin bunu mekruh, Hanefîlerin ise haram saydığını örnekleriyle açıklamaya çalıştı. Ona göre bu uygulama bir *bid'at-i seyyie* idi.⁸¹ Benzer bir tutumu mevlid okunması sırasında Hz. Peygamber'in doğumu ile ilgili kısımda ayağa kalkılması uygulamasına karşı çıktığı ve bunun mekruh olduğunu dile getirdi.⁸² Halebî, İbrâhîm peygamberin babasının iman üzere öldüğünü ileri sürenlerin görüşlerini reddetmek ve onun kâfir olarak öldüğünü temellendirmek için de bir risale kaleme aldı. Ancak onun bunu yazma gayesi dikkat çekiciydi; Ona göre bazı kişiler; Ku'ran, sünnet ve icmaya muhalefet ederek, Hz. Muhammed'in Hz. Âdem'e kadarki tüm soy çizgisinde hiçbir kimsenin kafir olmadığı iddiasında bulunmaktaydılar. Üstelik bu kimseler, kendileri gibi düşünmeyen kimselerin boyunlarının vurulması gerektiğini ileri sürmekteydiler. Halebî hem ilgili konu bağlamında ortaya atılan iddialara karşı çıktı hem de bu konu üzerinden ebeveyn-i resul tartışmalarına açıklık getirdi.⁸³

İbrâhîm Halebî, hadisçi Hanefîlik profilinin en tipik örneklerinden ve Osmanlı din anlayışına en fazla tesir edenlerinden birisidir. Taşköprülüzâde'nin

⁷⁹ Has, "Halebî, İbrahim b. Muhammed", XV/231

⁸⁰ Burhânuddîn İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî (ö.956/1549), *Vahdet-i Vücüt Risalesi (Ni'metu'z-Zerî'a fi Nusreti'ş-Şerî'a)*, çev. A. Dündar, İstanbul 1996, 28, 34; Halebî, İbnu'l-'Arabî'ye karşı bir eser daha yazmıştır. Bkz. *Tesfihul-Gâbi fi Tenzâhi İbnu'l-'Arabî*, Fatih, Nu: 2880/2, v. 82-105.

⁸¹ Halebî, *er-Rabs ve'l-Vaksu'l-Musteballî'r-Raks: Hukmu'l-Hadra fi'l-İslâm*, tsh. H.S. Suveydan, Dımaşk 2002.

⁸² Halebî (ö.956/1549), *Risâle fi Kıyâmi'n-Nâsi İnde Veledeti'n-Nebi*, Atf Efendi, Nu: 1779, v. 38-40.

⁸³ Halebî, *Risâle fi'r-Redd 'alâ Men Kâle bi İslâmi Âzer*, Damad İbrahim, Nu: 297, v. 85a.

“verâ ehli, zâhid ve âbid bir kimse” olarak tarif ettiği Halebî öldüğünde doksan yaşını aşmıştı. İstanbul’da geçirdiği elli altı yıl boyunca çok sayıda öğrenci yetiştirdi.⁸⁴ Onun tarikatların kimi uygulamalarına karşı çıkan tutumuna karşın, zühdü ön plana çıkarması, şeriat ve hakikatin birbirini tamamlaması gerektiğini ve hakikatsiz şeriatın anlamsız, şeriatsız hakikatin ise geçersiz olduğunu ileri sürmesi ise ayrıca dikkat çekicidir.⁸⁵

Halebî’nin olaylara yaklaşım biçimi ve söylemiyle onunla aynı dönemde yaşayan Muhammed b. Pîr ‘Ali Birgivi’ninki (ö.981/1573) arasındaki benzerlik tesadüf olmasa gerektir. Bunun en güçlü yansımalarını Kadızâdeliler hareketinde görmek mümkündür. Öyle ki Halebî ve Birgivi, Halvetî Sivâsilerle mücadelede Kadızâdelilerin referansta buldukları ve görüşlerine mesnet kıldıkları isimlerdi.⁸⁶ Birgivi de Halebî gibi âbid ve zâhid bir kimseydi. *Dârulhadîste* tahsilini tamamlayan Birgivi, ömrünün son on yılını ise yakın dostu Ataullah Efendi’nin memleketi Birgi’de inşa ettirdiği *dârulhadîste* müderris olarak geçirdi.⁸⁷ O bu süreçte bir taraftan kürsüden halka seslenerek vaaz yoluyla irşatta bulunurken, diğer taraftan da kendisi için yaptırılan *dârulhadîste* öğrenci yetiştirdi ve eserler yazdı. Birgivi’nin *Tarikat-ı Muhammediyye*’si bu eserler içerisinde en dikkat çeken ve popüler olanıydı.⁸⁸ Bu eser, başta Halvetilik olmak üzere XVI. asır Osmanlı toplumunda kontrolsüz bir şekilde yaygınlık kazanan tarikatlara karşı genel bir reddiye niteliği taşımakta ve bidatlerden arındırılmış ve zühd formunda bir tasavvufun özüne dönme isteğini temsil etmekteydi.⁸⁹

Birgivi, her şeyden önce iyi bir Hanefî idi;⁹⁰ o başta *Tarikat-ı*

⁸⁴ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri*, 351.

⁸⁵ Halebî, Şerhu’l-Ebyât, Antalya Tekelioğlu, Nu: 841, v. 144b.

⁸⁶ Necati Öztürk, *Islamic Orthodoxy Among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadî-Zade Movement*, Phd. Dissertation, Edinburgh University, Edinburgh 1981, 384-385.

⁸⁷ Huriye Martı, *Osmanlı’da Bir Daru’l-Hadis Şeyhi: Birgivi Mehmed Efendi*, İstanbul 2008, 60.

⁸⁸ Madeline C. Zilfi, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*, Minneapolis 1988, 143-146.

⁸⁹ Öyle ki eserde Halvetiyye mensubu kişilere atıfta bulunulmuş ve bunlara eleştiriler yöneltilmiştir. Örneğin bkz. *Tarikat-ı Muhammediyye Siret-i Abmediyye*, çev. M. F. Güneş, İstanbul 2006, 151.

⁹⁰ Birgivi, “amelde mezhebin nedir?” diye sorulduğunda İmâm Ebû Hanîfe’dir denilmesini vasiyet etmektedir. Bkz. Birgili Muhammed Efendi, *Vasiyyet-Name: Dil İncelemesi, Metin, Sözlük*, Haz. Musa Duman, İstanbul 2000, 107.

Muhammediyye olmak üzere diğer pek çok eserinde *el-Muhîb*, *el-Hidâye*, *el-İhtiyâr*, *Fetâvâ-yı Kâdihân*, *Fetâvâ-yı Tatarhâniyye* gibi Hanefî hukukçularına ait eserleri kullandı;⁹¹ ancak itikadi görüşlerinde yalın ve yüzeyseldi. *Vasiyye*'sinde *tekvîn*'e Allah'ın sıfatlarından biri olarak ayrı bir başlık altında yer verip kısaca değinirken,⁹² *Tarikat-ı Muhammediyye*'de ise Allah'ın zatıyla kaim ezeli sıfatları arasında sekizinci sırada yer vermişti.⁹³ İman ve İslam'ın bir olduğu, imanın kalp ile tasdik ve dil ile ikrardan ibaret olduğu, mukallidin imanının sahih olduğu, büyük günah işleyenin küfre düşmeyeceği, Allah'ın kullarına güçlerinin yetemeyeceği şeylerden sorumlu tutamayacağı, imanda istisna yapılmayacağı şeklindeki görüşleri⁹⁴ iman bağlamında klasik Hanefî yaklaşımı ifade etmektedir. Ancak onun söylemi kelami olmaktan çok, akide eksenliydi ve *Tahâvi Akîde*'sinin rengini taşımaktadır. Bundan dolayı onun yaklaşım biçiminde Ebû Hanîfe, Mâturîdî'den daha fazla yer işgal etmiştir.

Hanefîlerin klasik fetva kitaplarına atıfta bulunan Birgîvî, kelimanın *farz-ı kifâye* bir ilim olarak kabul edilmesi gerektiğini, yalnızca zeki, dindar, çalışkan ve batıl mezheplere meyletmesinden korkulmayan kişilerin bu işle uğraşması gerektiğini dile getirdi.⁹⁵ Bundan dolayı itikada dair konularda kısa ve yalın bilgilerle yetinmeyi tercih edip kelama mesafeli oldu. Taşköprülüzâde kendi zamanındaki fakihlerden bazılarının kelim ilmine karşı çıktıklarını ve bu işle uğraşanları küfürle itham ettiklerini dile getirirken⁹⁶ muhtemelen onun bu ifadelerle kast kişilerden birisi çağdaşı ve akranı olan Birgîvî idi.

Ebû Hanîfe vurgusu, hadisçilik faaliyeti, vahdet-i vücud'a mesafeli yaklaşım, açıktan zikir, raks ve sema uygulamasına karşı cephe alma gibi hususlarda Halebî ve Birgîvî yalnız da değildir. Nakşbendî kimliğiyle bilinen 'Aliyyu'l-Kârî Nûruddîn 'Ali b. Sultân Muhammed (ö.1014/1605) de aynı çizgidedir. 'Aliyyu'l-Kârî, Herât'da doğdu ve ilk tahsilini burada gerçekleştirdi. Safevîlerin Şiileştirme politikaları çerçevesinde artan baskısı nedeniyle Mekke'ye göçtü ve buraya yerleşti.⁹⁷ İbn Hacer el-Heytemî, 'Aliyyu'l-Muttakî

⁹¹ Martı, *Birgîvî*, 61-62.

⁹² Birgîli, *Vasiyyet-Name*, 98.

⁹³ Birgîvî *Tarikat-ı Muhammediyye*, 118.

⁹⁴ Birgîli, *Vasiyyet-Name*, 104-105; *Tarikat-ı Muhammediyye*, 135-36.

⁹⁵ Birgîvî, *Tarikat-ı Muhammediyye*, 161.

⁹⁶ Taşköprülüzâde, *Mevzû'âtul-'Ulûm*, çev. K. Mehmed Efendi, Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1313, I/597

⁹⁷ Halil İbrahim Kutlay, *el-İmâm 'Aliyyu'l-Kârî ve Eserubü fi 'Ilmi'l-Hadis*, Beyrut 1985, 53-54.

el-Hindî gibi isimlerden hadis tahsil eden 'Aliyyu'l-Kârî, başta fıkıh ve hadis olmak üzere, tefsir, kıraat, akaid, kelim gibi alanlarda temayüz etti. Anadolu'da doğrudan bulunmadı; bununla birlikte eserlerinin belki de en fazla yayıldığı ve rağbet gördüğü bölge Anadolu oldu.

Halebî ve Birgivi gibi 'Aliyyu'l-Kârî de bidatlere ve hurafelere karşı açıktan cephe aldı; bundan dolayı asrın müceddidi olarak anıldı.⁹⁸ İbnu'l-'Arabî ve ebeveyn-i Resûl konularında da Halebî ve Birgivi'ninkilerle doğrudan örtüşen fikirlere sahipti. Hz. Peygamber'in anne babasının iman üzere ölmediği konusunda müstakil bir eser yazdı ve Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ekber* adlı eserinde bu minvaldeki görüşünü delilleriyle temellendirmeye çalıştı.⁹⁹ İbnu'l-'Arabî'nin *Fusûs*'una karşı doğrudan bir reddiye kaleme aldı ve onun başta vahdet-i vücud olmak üzere temel görüşlerine ve ayetlere getirdiği yorumlara karşı çıktı. Yanı sıra doğrudan vahdet-i vücud düşüncesini çürütmek amacıyla da risaleler yazdı.¹⁰⁰ Fir'avn'un imanını konusunda İbnu'l-'Arabî'ye ve onun bu konudaki fikirlerini müdafaa etmeye çalışan Celâluddîn Muhammed b. Es'ad ed-Devvânî'ye (ö.908/1502) karşı bir reddiye kaleme aldı ve her ikisine esaslı eleştiriler yöneltti.¹⁰¹

'Aliyyu'l-Kârî, felsefeyle iç içe geçmiş bir kelama şiddetle karşı çıktı. O Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*'ine yazdığı şerhin girişinde bir taraftan kelim ilminin önemine dikkat çekerken, diğer taraftan da felsefenin haram olduğunu temellendirmeye çalıştı. Ona göre Selef âlimlerinin kelim ilmine karşı çıkmalarının gerçek sebebi, kelamcılarının, filozofların sözlerine kulak asmaları, ayetlerden yüz çevirip akıllı ve âlim olduğu zannedilen cahillerle beraber felsefeye dalmalarıydı. Bundan dolayı 'Aliyyu'l-Kârî, felsefe ve mantık ilmini meşgul olunması yasak ilimler arasında gösterdi.¹⁰²

⁹⁸ Kutlay, *el-İmam Aliyyü'l-Kari*, 95-96.

⁹⁹ 'Aliyyu'l-Kârî bu meseleye farklı bir açıdan bakmakta ve itikadi konularda haberi ahadların delil teşkil etmeyeceği noktasına vurgu yapmaktadır. Ona göre Ebû Hanîfe'nin bu görüşe sahip olmasının da arkasında temelde bu metodik bakış açısı yatmaktadır. Bkz. 'Aliyyu'l-Kârî Nûruddîn 'Alî b. Sultân Muhammed (ö.1014/1605), *Edilletu Mu'tekadi Ebi Hanife el-A'zam fi Hakkı Ebeveyi'r-Resûl*, Damad İbrahim, Nu: 298, v. 33b.

¹⁰⁰ 'Aliyyu'l-Kârî, *Reddu'l-Fusûs*, Yeni Cami, Nu: 728, v. 81-131; *er-Redd 'ale'l-Kâ'ilîne bi Vahdeti'l-Vucûd*, thk. Ali Rıza b. Abdillâh, Dımaşk 1995; *İbtâlu'l-Kavol bi Vahdeti'l-Vucûd ve Nakzu Nusûsi İbnu'l-'Arabîi thk. A. b. İbrahim*, Dimyat 2006.

¹⁰¹ 'Aliyyu'l-Kârî, *Ferru'l-Avn min Men Yedde'î İmâne Fir'avn*, İstanbul: Ali Efendi Matbaası, 1294, 115-163

¹⁰² O ayrıca, felsefe ve mantık ilmiyle meşgul olmanın haramlığında dair bir risale ka-

Sonuç

Halebî, Birgivî ve ‘Aliyyu’l-Kârî yazdıkları eserler ve söylemleriyle hadisçi yaklaşımı örneklediler. Bu üç isme ait telifatın Türkiye Yazma Eser Kütüphanelerindeki yekûnun yedi bini aşması, Osmanlı dini düşüncesine olan etkilerini belgelemesi bakımından önemlidir. Bu isimlerin birbirleriyle ne derece organik bir ilişki içinde oldukları veya ne ölçüde birbirlerini etkiledikleri hala aydınlatılmaya muhtaçtır. Bununla birlikte eserlerine yansıyan içerik merkeze alındığında aynı perspektifi paylaştıkları ve aynı düşünce zemininde söylem ürettikleri açıktır. Üstelik Çvizâde, Kadızâde Mehmed Efendi, Üstüvânî Mehmed Efendi, Ahmed Rumi Akhisari, Vânî Mehmed Efendi, Kursâvî ve Mercânî gibi başka isimler de bu konuda onlara eşlik etmektedir. Bu noktada belki dikkat çekilmesi gereken bir husus bulunmaktadır: Birgivî ve Kadızâdeliler hareketinde müşahhas hale gelen yaklaşım biçimi, pek çok araştırmacı tarafından köktenci bir hareket olarak algılanmakta, Vehhâbilîğin temelini oluşturduğu ileri sürülmekte ve doğrudan İbn Teymiyye ile ilişkilendirilerek izah edilmeye çalışılmaktadır. İslahçı her yaklaşım biçiminin İbn Teymiyye’ye uğradığı, bu bağlamda da Halebî, Birgivî ve ‘Aliyyu’l-Kârî’nin ıslahçı söylemlerinin İbn Teymiyye’den esintiler taşıdığı bir vakiadır. Her üç isim de İbnu’l-Arabî karşıtlığı, *bi’dat* ve hurafelerle mücadele, kelama mesafeli durma ve kurumsal tasavvuftan arındırılmış bir zühd vurgusu ve hadisle meşguliyet gibi hususlarda İbn Teymiyye ile aynı perspektifi paylaşmaktadır. Buna karşın bu isimlerin zihniyet yapısını, sadece İbn Teymiyye üzerinden okumaya çalışmak fazlasıyla aldatıcıdır. Zira bu insanlar Hanefidir ve *tekvîn*’in Allah’ın ezeli sıfatlarından bir sıfat olup olmadığı, iman-İslam ilişkisi, imanın artma veya eksilmeye tabi olup olmadığı, imanda istisna yapılıp yapılmayacağı, büyük günah işleyenin durumu gibi konularda Hanefîliğin yaklaşımını paylaşmaktadırlar. Bu haliyle onların, İbn Teymiyye’nin itikadi görüşlerini benimsediklerini ileri sürebilmek mümkün değildir. Bu nedenle Osmanlı zihniyet dünyasına güçlü bir şekilde damga vuran bu isimlerin yaklaşım biçimlerinin kökeni doğrudan İbn Teymiyye’de değil, kanaatimizce İbn Teymiyye’nin de içinde bulunduğu Mısır-Şam bölgesine egemen olan hadisçi ve gelenekçi yaklaşımda aranmalıdır.

leme aldığı ve burada konuyu temellendirdiğini kaydetmektedir. Bkz. ‘Aliyyu’l-Kârî, *Şerhu’l-Fıkhi’l-Ekber*, thk. A. Muhammed Dandâl, Beyrut 2007, 18.

KAYNAKÇA

- 'Aliyyu'l-Kârî, Nûruddîn 'Ali b. Sultân Muhammed (ö.1014/1605), *Edilletu Mu'tekadi Ebi Hanîfe el-A'zam fi Hakkı Ebeveyi'r-Resûl*, Damad İbrahim, Nu: 298.
- _____, *Ferru'l-Avn min Men Yedde'î İmâne Fir'avn*, İstanbul: Ali Efendi Matbaası, 1294.
- _____, İbtâlu'l-Kavl bi Vahdeti'l-Vucûd ve Nakzu Nusûsi İbnu'l-'Arabî thk. A. b. İbrahim, Dimyat 2006.
- _____, *Reddu'l-Fusûs*, Yeni Cami, Nu: 728, v. 81-131;
- _____, *er-Redd 'ale'l-Kâ'iline bi Vahdeti'l-Vucûd*, thk. Ali Rıza b. Abdillâh, Dımaşk 1995
- _____, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, thk. A. Muhammed Dandâl, Beyrut 2007.
- Ak, Ahmet, *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, İstanbul 2008.
- Arıkan, Adem, *Büyük Selçuklular Döneminde Şia*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010.
- Aytekin, Arif, "el-Akîdetü't-Tahâviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, II/259.
- Bayrakdar, Mehmet, "Davudu'l-Kayseri ve Osmanlı İlim Geleneğinin Oluşumu", *Osmanlı*, ed. G. Eren, VII, 57-65.
- Bilge, Musfafa, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1984.
- Birgivi, Muhammed b. Pîr 'Ali, *Tarikat-ı Muhammediyye Siret-i Ahmediyye*, çev. M. F. Güneş, İstanbul 2006.
- _____, (Birgili Muhammed Efendi) *Vasiyyet-Name: Dil İncelemesi, Metin, Sözlük*, Haz. Musa Duman, İstanbul 2000.
- Cenâbî, Ebû Muhammed Mustafa b. Huseyin (ö. 999), *el-Hafîlu'l-Vasît ve'l-Âlemu'z-Zâhiru'l-Muhît*, Hamidiye, Nu: 896.
- Eberhard, Elke, *Osmanische Polemik gegen die Safarwiden im 16. Jahrhundert nach Arabischen Handschriften*, Freiburg: Klaus Schwarz Verlag, 1970.
- Givony, Joseph, "Fırak Edebiyatında İmam Ebû Hanîfe'nin Tasviri ve İlgili Meseleler", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik* içinde, haz. S. Kutlu, Ankara: Otto Yayınları, 2011, 65-86.
- Halebî, Burhânuddîn İbrâhîm b. Muhammed (ö.956/1549), *Vahdet-i Vücut Risalesi (Ni'metu'z-Zerî'a fi Nusreti'ş-Şerî'a)*, çev. A. Dündar, İstanbul 1996.
- _____, *er-Rabs ve'l-Vaksu'l-Mustehalli'r-Raks: Hukmu'l-Hadra fi'l-İslâm*, tsh. H.S. Suveydan, Dımaşk 2002.

- _____, *Risâle fi Kıyâmi'n-Nâsi İnde Veledeti'n-Nebi*, Atıf Efendi, Nu: 1779, v. 38-40
- _____, *Risâle fi'r-Redd 'alâ Men Kâle bi İslâmi Âzer*, Damad İbrahim, Nu: 297.
- _____, Şerhu'l-Ebyât, Antalya Tekelioğlu, Nu: 841.
- _____, *Tesfihu'l-Ğâbi fi Tenzâhi İbnu'l-Arabi*, Fatih, Nu: 2880/2, v. 82-105.
- Has, Şükrü Selim, "Halebi, İbrahim b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XV/231.
- Hüseyini, Sadruddîn Ebû'l-Hasan 'Alî b. Nâsir (ö.622/1225), *Abbârûd-Devleti's-Selçûkiyye*, çev. Necati Lügal, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- Iggers, Georg G., *Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı: Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme*, çev. Gül Ç. Güven, İstanbul 2007.
- İbn Battûtâ, Ebu Abdillâh Muhammed b. Battuta et-Tancı, İbn Battuta Seyahatnamesi, çev. A. S. Aykut, İstanbul 2005.
- İbn Fazlullah, Şihâbuddîn Ahmed b. Yahyâ el-Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr fi Memâlikü'l-Emsâr: das Mongolische Weltreich (al-Umari's Darstellung der Mongolischen Reiche in seinem Werk Masalik al-Absar fi Mamalik al-Amsar)*, thk. Klaus Lech, Wiesbaden 1968.
- İbn Kemalpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman, IX. Defter*, S.K., Veliyüddin Efendi, Nu: 2447; X. Defter, (haz. Şerafettin Severcan), Ankara 1996.
- İbn Kutluboga, Zeynuddîn Ebû'l-Adl Kâsım, *Tâcu't-Terâcim*, Bağdad 1962.
- 'Imâduddîn Mes'ûd b. Şeybe, *Kitâbu't-Ta'lim fi'r-Redd 'alâ'l-Gazâlî ve'l-Cuveynî*, Süleymaniye-Laleli, Nu: 839.
- Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kazvîni, 'Abdulcelil b. Ebî'l-Huseyin, *Kitâbu'n-Nakz*, thk. S. C. H. 'Urmevî, y.y. 1952.
- Koca, Ferhat, "İbn Ebû'l-İzz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XIX/468.
- Kureşî, İbn Ebî'l-Vefâ Muhyiddîn 'Abdulkâdir b. Muhammed (ö.775/1373), *el-Cevâhirü'l-Mudîyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Kahire: Matba'atu 'İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1978; Cîze: Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1993.
- Kutlay, Halil İbrahim, *el-İmâm Aliyyu'l-Kâri ve Eseruhû fi İlmi'l-Hadis*, Beyrut 1985.
- Kutlu, Sönmez, "Timur Dönemi ve Sonrası Kelami Edebiyatın Türkistan Sahası Kaynakları", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, III/1 (Bahar 2010).
- Makrizî, Takıyyuddîn Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Alî (ö.845/1441), *Kitâbu'l-Mevâ'iz ve'l-İtibâr bi Zikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr*, Kahire 1987.

- Martı, Huriye, *Osmanlı'da Bir Daru'l-Hadis Şeyhi: Birgivi Mehmed Efendi*, İstanbul 2008.
- Mercânî, Şihâbüddin b. Bahâ'uddin, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Celâl li'l-Aka'idil-Adudiyye*, y.y.: Matba'ai Âmire, 1317.
- Nassiri, Giv, *Turco-Persian civilisation and the Role of Scholars' Travel and Migration in its Elaboration and Continuity*, Basılmamış doktora tezi, University of California, Berkeley 2002.
- Nesefî, Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed (ö.508/1114), *Tebvratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, thk. H. Atay, Ankara 1993.
- _____, *Kitâbu't-Tevhid li Kavâ'idit-Tevhid*, thk. H. H. Ahmed, Kahire 1986.
- Nu'aymî, 'Abdulkâdir b. Muhammed (ö. 927/1520), *ed-Dâris fi Târihi'l-Medâris*, thk. C. el-Hasenî, Dımeşk 1948, I/473.
- Öztürk, Necati, *Islamic Orthodoxy Among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadî-Zade Movement*, Phd. Dissertation, Edinburgh University, Edinburgh 1981.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed (ö.493/1099), *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Ş. Gölcük, İstanbul 1988.
- Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleymân (ö.604/1207), *Râhatu's-Sudûr ve Âyâtü's-Surûr*, çev. Ahmed Ateş, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- Savory, Roger M., *Iran under the Safavids*, Cambridge 1980.
- Sıbtu İbni'l-Cevzî, Ebû'l-Muzaffer Şemsüddin Yüsf b. Kızıoğlu (ö. 654/1256), *Îsâru'l-İnsâf fi Âsâri'l-Hilâf*, thk. Nâsırlâlî N. el-Halîfî, Kahire 1987.
- Subkî, Tâcuddîn 'Abdulvehhâb b. 'Alî (ö. 771/1370), *Mu'idu'n-Niâm ve Mubîdu'n-Nikâm*, Beyrut 1986
- _____, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kubrâ*, thk. A. M. el-Hulv-M. M. et-Tanâhî, Kahire: Matba'atu 'Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1963-1964.
- Subkî, Takıyyuddîn 'Alî b. 'Abdilkâfi (ö.756/1356), *er-Resâ'ilüs-Subkiyye fi'r-Redd 'alâ İbn Teymiyye ve Tilmizihî İbn Kayyim el-Cevziyye*, thk. Kemal Ebû'l-Münâ, Beyrut 1983.
- Şükürov, Gıyas, *Safevi Devleti'nin Kuruluşu ve I. Şah İsmail Devri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Ezdî (ö.321/933), *Usûlu'l-Akideti'l-İslâmiyye*, Beyrut 1987.

- Taşköprülüzade, 'İsâmüddîn Ebû'l-Hayr Ahmed Efendi (ö.968/1561), *Osmanlı Bilginleri: eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fi 'Ulemâ'd-Devleti'l-Osmâniyye*, çev. M. Tan, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- _____, *Mevzû'âtul-'Ulüm*, çev. K. Mehmed Efendi, Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1313.
- Teber, Ömer Faruk–Tan, Muzaffer–Kalaycı, Mehmet, “A Short Treatise in the Context of Ottoman-Safavid Conflict”, *The Islamic Quarterly* (2008), 52: 4, 359-373.
- Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer (ö.792/1390), *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi: Şerhu'l-Akâid*, çev. S. Uludağ, İstanbul 1999.
- Unan, Fahri, “Klasik Dönem Osmanlı Bilim Anlayışı”, *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji*, ed. Y. Unat, Ankara 2010.
- _____, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984.
- Zilfi, Madeline C., *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Post-classical Age (1600-1800)*, Minneapolis 1988, 143-146.
- Zysow, Aron, “Mutazilism and Mâturîdîsm in Hanafi Legal Theory”, *Studies in Islamic Legal Theory*, ed. Bernard G. Weiss, Leiden 2002.