

Dünden Bugüne  
**Osmanlı Araştırmaları**  
*–Tespitler-Problemler-Teklifler–*

Editörler:

Ali Akyıldız  
Ş. Tufan Buzpınar  
Mustafa Sinanoğlu

Düzenleme Kurulu:  
Ali Akyıldız  
Ş. Tufan Buzpınar  
Ahmet Kavas  
Mustafa Sinanoğlu



Yayın No: 391

Sempozyumlar/Paneller – 6

Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları  
-Tespitler-Problemler-Teklifler-  
Redaksiyon: Nurettin Albayrak – Cengiz Şeker  
Kapak tasarımı: MimEmin  
Sayfa tasarımı: Ender Boztürk  
Baskı: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

ISBN 978-975-389-524-8

İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)  
Altunizade İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40  
Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul  
Tel. (0216) 474 08 50 Faks (0216) 474 08 74

[www.isam.org.tr](http://www.isam.org.tr)

Bu kitap;  
Türkiye Diyanet Vakfı Mütevelli Heyeti'nin  
17.05.2006 gün ve 1208/4 sayılı kararıyla basılmıştır.  
Tebliğ ve müzakerelerin bilim, dil ve düşünce açısından  
sorumluluğu tebliğci ve müzakerecileredir.  
© Her hakkı mahfuzdur.  
İstanbul, Aralık 2007

## Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?

M. Sait Özervarlı\*

### I

Bu tebliğde ağırlıklı olarak Osmanlı klasik dönem kelâm araştırmalarının problemleri üzerinde durup bazı tespit ve teklifler sunmaya çalışacağım. Ayrıca bu alanda yapılan çalışmalarla ilgili değerlendirmelerde bulunacağım. Ancak Osmanlı kelâmı, Türkiye'deki genel kelâm tarihi çalışmaları içinde çok yeni olduğu için,<sup>1</sup> önce bu konu hakkında özet bir çerçeve çizmek istiyorum.

Osmanlı kelâmı, İslâm düşüncesini temsil eden ilimlerden biri olan kelâm ilminin “müteahhirîn” döneminin bir halkası ve tabii bir devamıdır. Müteahhirîn döneminde kelâm ilmi, başta Fahreddin Râzî olmak üzere, muhakkık âlimlerin İbn Sînâ düşüncesinin katkılarıyla bu ilmi yeniden inşa etmeleri sayesinde vaz edici ve temellendirici bir muhteva kazanmıştır. Aslında kelâm, ilk dönemde de bilim ve felsefenin konuları ile ilişki içinde olmuş, formel mantığı dışlasa da, diyalektik mantığa yoğun bir şekilde yer vermiştir. Mevcut Mu'tezile kaynaklarına bakıldığında kelâmcıların sadece ulûhiyyet, nübüvvet, ahiret gibi teolojik meselelerle sınırlı kalmadıkları, bu konularla ilgili görüşlerini bir esasa bağlamak için bilgi, varlık, tabiat, insan, ahlâk ve siyaset düşüncesiyle meşgul oldukları ve eserlerinde bu alanlarla ilgili problemleri tartıştıkları görülür.<sup>2</sup> Bilim ve felsefe konularıyla yakın ilişki içinde bulunulması ve inanç

\* Doç. Dr., TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM).

<sup>1</sup> Mesela Osmanlı hukuku, Osmanlı bilimi veya Osmanlı düşüncesi daha fazla yerleşmiş terimlerdir.

<sup>2</sup> Örnek olarak bk. Ebu Reşid en-Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* (nşr. Ma'n Ziyâde-Rıdvân es-Seyyid), Beyrut: Ma'hedü'l-inmâi'l-Arabî, 1979; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, Biblioteca Ambrosiana, nr. C/104.

konularının bir düşünce sistemine dayandırılması şeklindeki metodolojik yaklaşım, daha sonra ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından da benimsenmiştir.<sup>3</sup> Gazzâlî'nin formel mantık bilgisini bütün ilimlerin girişi ve güvenilirlik şartı olarak ilan edip<sup>4</sup> bir düşünce dili olarak içselleştirilmesinde mahzur görmemesi, ayrıca *Makâsîd* ve *Tehâfüt*'le Yeni Eflatuncu İbn Sînâ felsefesiyle etkileşimin önünü açması, Fahreddin Râzî'yi doğurmuştur. Râzî ile birlikte kelâm ilmi kuşatıcı ve yoğun bir inanç metafiziği hâline gelmiştir. Adudüddin el-Îcî ile öğrencileri Sa'deddin Tefâtânî ve Seyyid Şerîf Cürçânî gibi sonraki muhakkık kelâmcılarla daha derinlik kazanan kelâm düşüncesi, Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi'nde bu coğrafyada oluşan ilmi/tasavvufî zeminle kaynaşarak Osmanlı ilim dünyasına girmiştir.

Orhan Gazi zamanında İznik'te kurulan medrese, Dâvûd-i Kayserî'nin (ö. 751/1350) öncülüğünde İslâm ilim mirası ve tedris geleneğinin Osmanlı muhitine taşınmasının ilk adımlarından biri olmuştur.<sup>5</sup> İznik medresesi âlimleri diğer ilimlerin yanında tasavvufî öğretileri zihnî/aklî faaliyetlerle destekleyerek aşırı bir izafilik ve bâtinîliğe düşmeden, uyumlu bir sentez oluşturmuşlardır. Dâvûd-i Kayserî bir yandan Niksar'da ders aldığı İbn Sertâk kanalıyla Merâğa riyâziyyât ve astronomi okuluna, diğer yandan Abdürrezzâk el-Kâşânî yoluyla Sadreddin Konevî ve dolayısıyla İbnü'l-Arabî ekolüne bağlıdır.<sup>6</sup>

Bu sebeple İznik Medresesi'nden itibaren Osmanlı düşüncesinde geçmiş mirastan gelen birçok ekolün izlerini ve temsilcilerini görmek mümkündür. Ancak Osmanlıların özelliği, her bir çizginin temsilcilerinin diğer çizgilerin bazı özelliklerini de kısmen ihtiva etmesidir. İlk kuruluştaki tasavvuf merkezli ilmî canlılık kelâm, felsefe ve bilim geleneklerinin giderek daha fazla etkisine girmiş, neticede bütün bu ilimleri birbirine yakın düzeylerde kendinde toplayan âlimler ortaya çıkmıştır. Molla Fenârî (ö. 834/1431) bunların başında gelir.<sup>7</sup> O,

<sup>3</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut: Dârü'l-maşnik, 1986; Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille* (nşr. Claude Salamé), Dımaşk: İnstitute Françâis de Damas, 1993.

<sup>4</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Kahire: Dâru Sâdır, 1322, s. 10.

<sup>5</sup> Ârif, "Devlet-i Osmâniyye'nin Teessüs ve Takarrürü Devrinde İlim ve Ulemâ", *DEFM*, I/2 (Mayıs 1332), s. 143-144.

<sup>6</sup> İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Davud el-Kayserî", *Ulusal-rarası Davud el-Kayserî Sempozyumu*, Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1998, s. 30-31, 36; Ekrem Demirli, "Davud el-Kayserî'nin Fusûsü'l-hikem Şerhi", *a.e.*, s. 59.

<sup>7</sup> Câbirî'nin terimleriyle beyan, burhan ve irfan metotları, Molla Fenârî'nin *Misbâhü'l-üns ve Kemalpaşazade'nin er-Risâletü'l-münîre* gibi eserlerinde görüldüğü gibi, bir kısım Osmanlı âlimlerinde bir araya gelmiştir. Krş. Reşat Öngören, "Osmanlı Klasik Dönem Tasavvuf-Kelâm İlişkisi", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, sy. 4-5 (2000), s. 36-37. Kemalpaşazade, âlimlerin karşılaştıkları zorlukları bâtin ilmi, ilham nuru ve mükâşefeye giderme imkânlarına dikkat çeker.

Cemâleddin Aksarâyî'den ders alarak Fahreddin Râzî ekolünü<sup>8</sup>, Ekmeleddin Bâbertî'den ders alarak Hanefî/Matürîdî ekolünü<sup>9</sup> ve Şeyh Hamîd-i Velî ve sonradan intisap ettiği Zeyniyye tarikatı vasıtasıyla tasavvufu bir araya toplamış, böylece ilk şeyhülislâm unvanına uygun olarak Osmanlı âlim tipine model teşkil etmiştir. Bu noktada Fatih Sultan Mehmed'in hakikate ulaşma iddiasındaki kelâm, felsefe ve tasavvuf metotlarını bir araya getirecek bir kitaba ihtiyaç hissetmesini de Osmanlı'da oluşmakta olan bu ilim anlayışı ile irtibatlı olarak ele almak gerekir. Kazaskerin önerisiyle Herat'ta bulunan meşhur Molla Câmî'ye<sup>10</sup> sipariş edilen bu projenin ilk taslağı, kısa sürede yazılıp İstanbul'a gönderilen *ed-Dürretü'l-fâhire*'dir.<sup>11</sup> Molla Câmî'nin bu eserinde Osmanlı düşüncesinin ilk isimlerinden kendi çağdaşı Molla Fenârî'nin görüşlerine atıfta bulunulması dikkat çekicidir.

Molla Fenârî, Osmanlı-İslâm düşüncesinin kurucularından biri kabul edilirse, onun ilim geleneğini hocası ve kayınpederi Molla Yegân vasıtasıyla alan Hızır Bey'i (ö. 863/1458) Osmanlı kelâmının en güçlü ilim çevresinin kurucusu saymak gerekir. Hızır Bey, meşhur *Kaside-i Nûniyye*'nin müellifi olmakla birlikte; eser telifinden çok, kelâm dersi vererek ve kelâm âlimi yetiştirerek bu ilme hizmet etmiştir. Hızır Bey'in çok sayıda öğrencisi arasında kelâm ilmiyle temayüz eden üç isim saymak istiyorum: Hayâlî (ö. 875/1470), Hocazade (ö. 893/1488) ve Kestelî (ö. 901/1495). Bunlar Hızır Bey'den beraberce ders almış ve öncelikle kelâmcıdılar. Hızır Bey, Bursa'da çeşitli medreselerde bu öğrencileriyle meşgul olmuş, hatta ilk ikisini kendisine yardımcı (muîd) olarak görevlendirmiştir. Okudukları temel kitap ise Seyyid Şerif Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'idir.<sup>12</sup> Klasik dönemde daha birçok kelâmcı vardır, ben örnek teşkil etmesi için sadece bu âlimleri zikretmekle yetiniyorum.

---

*Kutu'l-kulûb* müellifi Ebû Tâlib el-Mekkî ve İmam Şâfi'ye dayanarak zâhir ilimlerde delillerin yetersizliği veya karşıt delillerin dengliği sebebiyle bir çözümsüzlük çıkması hâlinde, "ilim" ve "marifet" ehline müracaat edilebileceğini ifade eder. Ayrıca Gazzâlî'nin kitaplarına müracaat etmeden elde edilemeyeceğini ileri sürdüğü kalp bilgisine dayalı bâtin ilminin zâhir ilminden daha üstün olduğunu, bâtin bilgisinin ise şeriata uygun ve şatahattan uzak bulunması gerektiğini vurgular (*er-Risâletü'l-münîre*, İstanbul: Matbaatü Cemâl, 1308, s. 8-9, 22, 28-29, 32-33).

- <sup>8</sup> Fahreddin Râzî'nin soyundan gelen Cemâleddin Aksarâyî, Anadolu'da geleneksel ilimlerin inkişafına önemli katkılarda bulunmuştur.
- <sup>9</sup> Bâbertî'den, Seyyid Şerif Cürçânî'nin yanında Osmanlı âlimleri Hacı Paşa ve Bedreddin Simâvî'nin de birlikte ders aldıklarına işaret etmekte yarar vardır.
- <sup>10</sup> Molla Câmî de Ali Kuşçu gibi Fatih'in "beyin ithali" listesinde yer alan âlimlerden biri olup İstanbul'a getirilmesi için çeşitli girişimlerde bulunulmuş; ancak bazı engeller sebebiyle bu niyet gerçekleştirilememiştir.
- <sup>11</sup> Nureddin Abdurrahman-ı Câmî, *ed-Dürretü'l-fâhire fî tahkiki mezhebi's-sûfiyye ve'l-mütakellimîn ve'l-hukemâ'i'l-mütakaddimîn* (nşr. N. Heer-A. Mûsâvî Behbehâni), Tahran: Dânişgâh-i Tehrân, 1358/1980.
- <sup>12</sup> Nitekim bu kitabın, Hocazade'nin hattıyla yazılan ve Hızır Bey'den okuduğuna dair kayıt ihtiva eden yazma nüshası günümüze ulaşmıştır (Köprülû Ktp., nr. 839).

İznik medreselerinde atılan temel üzerine Bursa'da inşa edildiği için "Bursa Kelâm Çevresi" olarak adlandırdığım bu ilim halkası, daha sonra Hızır Bey'in İstanbul'a ilk kadı olarak tayin edilmesiyle İstanbul'a ve Fatih medreselerine taşınmıştır. Ardından yoğun bir kelâm telifi dönemi başlamıştır.<sup>13</sup> Çocukluğundan itibaren bu ilim halkasının içinde büyüyen Hızır Bey'in oğlu Sinan Paşa'nın (ö. 891/1486) kendisinden hiç ayrılmayan Molla Lutfi'yi (ö. 900/1494), Molla Lutfi'nin Kemalpaşazade'yi (ö. 940/1534), onun da Ebüssuûd Efendi'yi (ö. 982/1574) yetiştirdiği misal olarak verilirse, bu çevrenin Osmanlı ilim hayatının oluşumunda nasıl bir etkide bulunduğu ortaya çıkar. Bununla beraber, tarihin her döneminde olduğu gibi zayıf âlimlerin, tutarsızlıklar içeren eserlerin, haksızlığa uğrayan veya hak etmediği şöhrete kavuşan şahsiyetlerin mevcudiyetini de unutmamak gerekir.

Hızır Bey'in öğrencileri daha ziyade muhakkık kelâmcılar kanalıyla Fahreddin Râzî ekolüne bağlı olan "memzûc" kelâmı temsil etmişlerdir. Ayrıca bunlar klasik Osmanlı âlim tipine uygun olarak fıkıh, dilbilim, mantık ve riya-ziyyatla da uğraşmış; dolayısıyla meseleleri bütün yönleriyle ele alma imkânına sahip olmuşlardır. Bu ekolün Osmanlı kelâmında hâkim olmasının sebepleri, üzerinde ayrıca durulması gereken bir konudur; ancak bütün âlimleri yeknesak bir ekol olarak görmemek gerekir. Mesela Gazzâlî'nin kelâma, usule ve mantığa yer vermekle birlikte, tasavvufu vurgulayan yaklaşımının, hatta İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücud merkezli tasavvuf düşüncesi çizgisinin de Osmanlılarda uzantılarını bulmak mümkündür. Molla Fenârî'den gelen gelenekle, Fahreddin Râzî'nin takipçisi olan Osmanlı kelâmcıları bile tasavvufi düşünceyle olan ilişkilerini bir ölçüde devam ettirmiş; kelâm-tasavvuf etkileşimi Osmanlı düşüncesine özgü bir nitelik olarak varlığını korumuştur.

Osmanlı kelâm kitapları üzerine yaptığım taramada *Şerhu'l-mevâkıf* kitabının Osmanlı kelâmının merkezini teşkil ettiğini, şerh ve hâşiyelerin en çok bu eser üzerine yapıldığını ve birçok konulu risalenin ilham kaynağı olduğunu tespit ettim. Osmanlı uleması arasında herhangi bir âlimin ilmî kudretinin bu esere hâşiyeye veya ta'likatının bulunması ile ölçüldüğü de darbimesel hâlinde kaynaklarda geçmektedir. Osmanlı kelâmına *Şerhu'l-mevâkıf* dışında yön veren başlıca diğer şerhler Teftâzânî'nin *Şerhu'l-'akâid* ve *Şerhu'l-makâsıd*'ı, İsfahânî'nin *Şerhu't-tavâli* ve *Şerhu't-tecrîd*'i ile Devvânî'nin *Şerhu'l-adûdiyye*'sidir.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Mesela 33 yaşında vefat eden Hayâlî *Şerhu'l-'Akâid*, *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Şerhu't-tecrîd*, *Şerhu'l-Makâsıd* hâşiyeleri ile *Cevâhirü'l-'akâid* ve *Kaside-i nûniyye* şerhini; Hocaşade *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Şerhu't-tevâli*, *Hidâyetü'l-hikme* hâşiyeleri yanında meşhur *Tehâfütü*; Kestelî de *Şerhu'l-'Akâid*, *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Adûdiyye* hâşiyelerini yazmıştır.

<sup>14</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmîyye Teşkilâtı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1965, s. 23-27; Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul: İz Yayıncılık,

Burada şu hususa da işaret etmek gerekir: Osmanlı kelâmcıları Mâtürîdî oldukları hâlde, Fahreddin Râzî çizgisindeki Eş'arî kelâm ekolüne mensup müteahhirîn âlimlerin eserleri üzerinde yoğunlaşmış şerh ve hâşiyeler yazmışlardır. Söz konusu muhakkık âlimler -her ne kadar Eş'arî mezhebine mensup olsalar da-, Râzî de dahil olmak üzere, Mâtürîdî kelâmını tanıyan, Mâtürîdî kelâm eserlerine şerhler yazan ve bazı konularda Mâtürîdî tezlerini tercih eden müstakil düşünürlerdir. Yani muhakkık kelâmcılar bir bakıma Eş'arîlik ve Mâtürîdîliği bütünleştirmiş, ikisi arasında mezhep taassubu gözetmemişlerdir. Ayrıca eserlerinin seviyesi, kuşatıcılığı ve felsefî muhtevası da İslâm düşünce geleneklerinin yapısı ve metodolojik farklılıkları üzerinde yoğunlaşmış Fatih dönemi âlimlerinin ilgisini çekmiştir. Muhakkık Eş'arîlerin büyük çoğunluğunun Mâverâünnehir bölgesine mensup bulunmaları, onları aynı düşünce dünyasından gelen Osmanlı uleması nezdinde cazip kılan bir başka unsur olmalıdır. Öte yandan Osmanlı döneminde Eş'arîlik ile Mâtürîdîlik arasındaki farkları konu alan eserler telif edilmiş ve bu eserlerde de iki mezhep arasında itikadî açıdan çok büyük farkların bulunmadığı vurgulanmıştır.<sup>15</sup> Bu bağlamda Osmanlılarda Sünnî-Şîî ilişkileri hep canlı tutulmuştur; ancak mezhepler tarihini ilgilendirdiği için bu konu tebliğde ele alınmayacaktır.

Osmanlı kelâmı içinde Fahreddin Râzî çizgisi, Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî ekolleri yanında, Selefi çizgiye mensup veya kelâm ilmine karşı olumsuz bir tutum sergileyen âlimler de mevcuttur. Osmanlı âlimleri genelde ashab ve sefele bağlılık konusunda titizlik göstermelerine rağmen, tasavvufî meyilleri ve Ana-

---

1997. Osmanlı âlimleri tarafından en fazla çalışılan eser olan Cürçânî'nin *Şerhu'l-mevâkif*'i üzerine sayılamayacak kadar hâşiyeye yazılmıştır. Adudüddin el-İcî'nin *el-Mevâkif*'ine yapılan bu şerh üzerine hâşiyeye yazan meşhurlar arasında Molla Fenârî, Hayâlî, Alâeddin et-Tûsî, Fethullah eş-Şirvânî, Fenârî Hasan Çelebi, Hocazade, Molla Lutfî, Hatibzade, Kestelî, Kemalpaşazade ve Kadızade yer almaktadır.

Osmanlılar nezdinde revaç gören ikinci eser ise Teftâzânî'nin *Şerhu'l-'akâid*'idir. Ebu Hafs Ömer en-Neseffî'nin muhtasar *'Akâid* risalesi üzerine yazılan *Şerhu'l-'akâid*'e Hayâlî, Molla Lutfî, Kestelî, İsmâ, Ramazan Efendi gibi âlimler hâşiyeler telif etmişlerdir. Hayâlî ve İsmâ hâşiyeleri üzerine Fenârî Hasan Çelebi, Akkirmânî ve daha pek çok âlim tarafından ayrıca hâşiyeler yazılmıştır. Teftâzânî'nin diğer eseri *Şerhu'l-makâsid* da benzer şerhlere konu olmuştur.

İsfahânî'nin *Tavâli'u'l-envâr* üzerine yaptığı şerh üzerine mesela Alâeddin et-Tûsî ve Hocazade'nin hâşiyeleri vardır. Nasîrüddin et-Tûsî'nin *Tecridü'l-'akâid*'i de İsfahânî'nin şerhi üzerine yapılan hâşiyeler vasıtasıyla Osmanlı kelâm düşüncesine tesir etmiştir. İsfahânî şerhi üzerine Cürçânî'nin yaptığı hâşiyeye Hatibzade ve Taşköprizade gibi âlimler hâşiyeye yazmışlardır. Hatta *Hâşiyeye-i Tecrid*, Fatih medreselerinin ilk kademesi için alem olmuştur.

Beyzâvî'nin *Tavâli'u'l-envâr* adlı kelâm kitabı üzerine İsfahânî'nin yazdığı *Metâli'u'l-enzâr* şerhine de çok sayıda hâşiyeye yazılmıştır.

Devvânî'nin *Şerhu 'Akâidi'l-adüdiyye*'si üzerine Kestelî, Siyâlkütî ve Gelenbevî gibi âlimler hâşiyeler yazmışlar; Kâfiyeci, Karabağî ve Üsküdarî gibi âlimler de doğrudan *'Akâid* üzerine şerhler kaleme almışlardır.

<sup>15</sup> Mesela bk. Ebu Azbe Hasan b. Abdülmuhsin, *er-Ravzatü'l-behiyye fi mâ beyne'l-Eşâ'ire ve'l-Mâtürîdiyye* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1989.

dolu'nun ılımlı iklimi, bu coğrafyada dışlayıcı bir Selefliğe meydan vermemiştir. Ancak mesela Birgivî Mehmed Efendi'nin (ö. 981/1573), halk arasında yayılan bazı âdetler ve tarikat uygulamalarından rahatsız olarak İslâm'dan uzaklaşıldığını belirtip âlimler arasında kabul gören İbnü'l-Arabî düşüncesini "bid'at" olarak nitelediğini ve onun bu tenkitlerinin malum Kadızade hareketinin önünü açtığını biliyoruz. Taşköprizade kendi zamanındaki fakihler arasında, kelâmla meşgul olanları tenkit edenlerin bulunduğunu haber verirken şöyle der:

Hatta asrımızın fukahâsından nicesi ilm-i kelâmla iştigâl edenleri eşedd-i inkâr ile inkâr edip ulema-yi ahyârdan vârid olan âsâr ile temessük eylemişlerdir. Bir mertebede ki kulüb-i muhassilîne inziâc ve ilm-i kelâm hakkında i'tikadlarına teşevvüş hâsıl oldu.<sup>16</sup>

Taşköprizade bazı kelâmcıların yanlış görüş veya metotlarını bütün kelâm âlimlerine teşmil edip buradan hareketle doğrudan kelâm ilminin meşruiyetini tartışma konusu yapmanın, ayrıca bu konuda aynı gayeye hizmet eden kelâm ve fıkıh ehli arasında ayrıma gitmenin tutarsızlığını şu sözlerle ifade eder:

Amma bazı fukahâdan gâyet acibdir ki selef-i ebrâ'dan sadır olan inkâr görüşü inkâr-ı mezbûru mutlaka ilm-i kelâma lâzım ve her zamanda andan gayr-i münfek ve lâzım zan eder ve dahi tefâvüt-i ahvâl ve şuhûr ve a'vâm ile tefâvüt-i ahkâm olduğunu bilmez. Hatta bazıları hüküm eylemişlerdir ki lafz-ı ulema ale'l-ittlâk zikr olunsa ulema-yi kelâm anlara dahil olmaya. ... Hak Teâlâ'nın zât ve sıfatından ve ahvâl-i nübüvvet ve meâddan alâ kânûni'l-İslâm bâhis olan niçün ulema-yi a'lâmdan olmaya? Maa hâza ahvâl-i mütekellifinden bâhis olan fukahâ anlardan olalar?<sup>17</sup>

## II

Bu girişten sonra belirtmek gerekir ki geçen asrın başlarında yazılan kelâm tarihi kitaplarında, mesela Abduh ve İzmirli'nin eserlerinde kelâm tarihine ilişkin giriş kısımlarında klasik dönem Osmanlı kelâmcılarına hiç temas edilmemektedir. Ayrıca bu eserlerde Batı merkezli ve ilerlemeci tarih anlayışının etkisinde kalınarak Osmanlı'nın içinde bulunduğu dönem, kelâmda gerileme dönemi olarak nitelendirilmiştir. Son dönem âlimlerinden M. Şerefeddin (Yaltıkaya) 1932 yılında yayımlanan ve Dârülfünun'da verdiği bir konferansın metni olan "Türk Kelâmcıları" adlı makalesinde ilk olarak Osmanlı kelâmcılarından (Osmanlılardan evvel ve Osmanlılar devrinde diye ayırarak) söz etmiş; ancak

<sup>16</sup> Taşköprizade Ahmed Efendi, *Mevzûâtü'l-ulûm* (trc. Taşköprizade Kemâleddin Mehmed Efendi), İstanbul: İkdâm Matbaası, 1313, I, 597.

<sup>17</sup> Taşköprizade, *a.g.e.*, I, 615.



yazısında onların kelâmcılıklarına değil; bir kısmının kısa biyografilerine, diğerlerinin de sadece isimlerine yer vermiştir.<sup>18</sup> Fakat bu makaledeki birçok isim kelâm tarihçilerinin ilgisini çekmemiş ve bunların kelâmcılıkları üzerine uzun süre herhangi bir monografi çalışması yapılmamıştır.

Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nin kapanmasından sonra Türkiye'de kelâm tarihi çalışmaları kesintiye uğramış, lise seviyesinde bazı akaid ve kelâm ders notları telif edilmiş; buna karşılık 1949'da açılan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi de uzun süre ulûm-i diniyye ile meşgul olmamıştır. Bu sırada Batılı müsteşriklerin kelâm tarihi çalışmaları hız kazanmış, ancak bunlarda da Osmanlı kelâmcılarına temas edilmemiştir. Mesela Louis Gardet ve Anawati'nin *Introduction a la theologie musulmane* kitabı bunlar arasında en kapsamlı olanıdır. Bu zaman dilimi işlenirken sadece Kuzey Afrikalı ve Mısırlı üç âlim Senûsî, Lekânî ve Bâcûrî'den söz edilmektedir.<sup>19</sup> W. Montgomery Watt ise 1250-1850 yılları arasında kalan uzun dönemin tamamını "Felsefi Teolojinin Donuklaşması" (*The Stagnation of Philosophical Theology*) başlığı altında ele almaktadır.<sup>20</sup> Arapça ve Farsça yazılan kelâm tarihi kitaplarında da aynı ihmal söz konusudur. Bu durum oryantalistlerin yakın döneme kadar İslâm düşüncesini XII. yüzyılın sonlarında İbn Rüşd'le sona erdirip sonraki yüzyılları umumi bir duraklama ve gerileme paradigması içinde ele almış olmaları ve bu bakış açısının İslâm dünyasındaki araştırmaları da etkilemesinden kaynaklanmaktadır. İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nün devreye girmesi ve Ankara İlahiyat Fakültesi'nde ikinci kuşak hocaların yetişmesiyle 1970'li yıllardan itibaren Türkiye'de kelâm çalışmaları hız kazanmaya başlamış ve aradaki boşluğu kapatacak ders kitabı, metin ve çeviriler yayımlanmışsa da, sahadaki genel eksiklikler nedeniyle Osmanlı kelâmı üzerinde yeteri kadar durulamamıştır.

Osmanlı kelâmı hakkındaki eserlerin en kapsamlısı olan M. Said Yazıcıoğlu'nun doktora çalışması,<sup>21</sup> Osmanlı kelâmcılarına dikkatleri çekme konusunda önemli bir hizmeti yerine getirmekle birlikte, kelâmın medrese programlarındaki yerini öne alan giriş mahiyetinde bir çalışmadır. Ayrıca bu eserde Osmanlı kelâmcılarının yoğun olarak işlediği bilgi, varlık, tabiat konularına hiç girilmemektedir. Bu başlangıç çalışmasının, müellif tarafından bazı özet maka-

<sup>18</sup> M. Şerefeddin, "Türk Kelâmcıları", *DİFM*, sy. 23 (1932), s. 10-19.

<sup>19</sup> L. Gardet ve M. M. Anawati, *Introduction a la theologie musulmane*, 3. b., Paris: J. Vrin, 1981.

<sup>20</sup> W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh: University Press, 1985, s. 131-141.

<sup>21</sup> M. Said Yazıcıoğlu, *Le kalam et son role dans la société Turco-Ottomane aux XV et XVI Siècles*, Ankara: Editions ministere de la culture, 1990.

leler dışında, devam ettirilmemesi de Türkiye'deki Osmanlı kelâmı araştırmaları için ayrı bir kayıptır.

Osmanlı âlimlerinin doğrudan kelâmcılıkları üzerine yakın zamanda az sayıda lisansüstü tez yapılmaya başlanmıştır. Molla Lûtfî, Kemalpaşazade, Gelenbevî ve Yanyavî'nin kelâmî ve felsefî görüşlerini konu alan ve bir kısmı basılan tezler giderek daha zengin muhtevaya sahip olmakla birlikte,<sup>22</sup> metodolojik yaklaşım ve tahlil açısından eksik durumdadırlar. Öte yandan bazı tezler Osmanlı kelâm metinlerinin neşrini üstlenerek kaynak sıkıntısının çözümüne katkı sağlamışlardır. Bunlar arasında Osmanlı kökenli Kâfiyecî'nin *el-Envâr*'i<sup>23</sup>, Abdülbâkî Ârif Efendi'nin *Menâhicü'l-usûl*'ü<sup>24</sup> ve Kemalpaşazade'nin bir kısım risaleleri<sup>25</sup> vardır. Ayrıca bir tez çalışmasında Bursalı Mehmed Tahir'in *Osmanlı Müellifleri*'nde geçen akaid ve kelâm eserlerinin döküm, tasnif, tanıtım ve indeksleri hazırlanarak araştırmacılara kolaylık sağlanmıştır.<sup>26</sup> Bilindiği gibi, *Osmanlı Müellifleri*'nde, eserin son cildinin basıldığı 1924 yılında henüz hayatta olan müellifler yer almamaktadır. Yapılan taramada 1691 Osmanlı müellifine ait 9000'i aşan eser arasında risale ve kitap türünde 550 civarında kelâm eserinin yer aldığı tespit edilmiştir. Bu sayı meşâyih'ten ulemaya, şuaradan etebbaya kadar geniş bir kesimin ele alındığı *Osmanlı Müellifleri*'nin bütünü içinde ciddi bir yekûn teşkil etmektedir.

Ancak bu kadar Osmanlı kelâm eserinin mevcudiyetine rağmen 1950 sonrası periyodiklerde çıkan kelâmıla ilgili makaleler üzerine yapılan bir diğer dokümanter çalışmada,<sup>27</sup> Osmanlı'nın klasik dönemi kelâm ve kelâmcılarına hasredilmiş makale sayısının 6'yı, modern dönemle ilgili olanların da 10'u geçmemesi, Osmanlı kelâm araştırmalarının durumu açısından oldukça düşündürücü bir gösterge sunmaktadır.

<sup>22</sup> Monografi çalışmaları arasında en son ve en kapsamlı olanı Şamil Öçal'ın *Kemâl Paşazade'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri* adlı doktora tezine dayalı eseridir (Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000). Aynı konuda tamamlayıcı bir çalışma da Kemal Sözen tarafından *İbn Kemal'de Metafizik* adıyla (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2001) yayımlanmıştır.

<sup>23</sup> Halim Çalış, *Kâfiyecî'nin Kelâm İmindeki Yeri ve el-Envâr fî İlmi't-tevhîd Adlı Eseri* (yüksek lisans tezi, 1999), M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

<sup>24</sup> Ethem Karaçoban, *Abdülbâkî Ârif Efendi'nin Menâhicü'l-usul'ü ve Kelâmî Görüşleri* (yüksek lisans tezi, 1996), M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

<sup>25</sup> M. Mahfuz Ata, *İbn Kemal ve Risâle fi 'icâzi'l-Kur'ân Adlı Eserinin Tahkiki* (yüksek lisans tezi, 1992), M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ömer Mahir Alper, "İbn Kemal'in Risâle fi Beyâni'l-Akl'ı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 3 (1999), s. 235-269.

<sup>26</sup> A. Tanık Ziyat Yılmaz, *Osmanlı Müelliflerinde Adı Geçen 'Akaid ve Kelâma Dair Eserlerin Tanıtım ve Tasnifi* (yüksek lisans tezi, 1997), M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

<sup>27</sup> Ahmet Yaraloğlu, *1950-1996 Yılları Arası Dinî-İlmî Muhtevâlî Periyodiklerde Kelâm ile İlgili Makaleler Bibliyografyası* (yüksek lisans tezi, 1999), M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bu durumda itiraf etmek gerekir ki, Osmanlı kelâm tarihi araştırmaları hâlâ başlangıç noktasındadır. Halil İnalıcık'ın otuz yıl önce yaptığı şu tespit maalesef bugün de geçerliliğini korumaktadır: "Osmanlı metinlerinin ve ilim anlayışının ortaya konması için henüz ciddi girişimlerde bulunulmadığı için Osmanlı döneminde İslâmî ilimlere ne gibi katkıların gerçekteştiğine dair tahlil ve değerlendirmeler yapılamamaktadır."<sup>28</sup> Her ne kadar bu süre zarfında bazı âlim ve eserler üzerinde münferit çalışmalar yapılmışsa da, Osmanlı kelâm düşüncesinin arka planını ve özelliklerini her yönüyle yansıtan bir resim ortaya konamamıştır.

### III

Mevcut az sayıdaki Osmanlı kelâm araştırmalarının metodolojik problemlerinden biri, Osmanlı âlimlerinin kendi düşüncelerini ifade ettikleri yazım tarzına bakış açısıyla ilgilidir. Bilindiği gibi Osmanlı döneminde telif edilen kelâm eserleri, diğer ilimlerde olduğu üzere daha ziyade şerh ve hâşiye türünde yazılmıştır. Bu eserler birçok araştırmada gereksiz tekrarlar ve anlamsız uzatmalar olarak görülmektedir. Bu yaygın kanaat Osmanlı kelâmının çalışılmasına ya doğrudan engellemekte ya da kelâmın bu dönemde durakladığı gibi bir ön hükümle çalışmaya başlanmasına sebep olmaktadır.

Konuyla ilgili bazı yazılarda doğrudan şerh ve hâşiye tarzındaki yazım usulünden dolayı Osmanlı kelâmına karşı menfi bir yaklaşım içine girilmiş, şerhlerin muhtevasının tahlili ve önceki eserlere katkısı göz ardı edilmiştir. Mesela kelâm ve felsefe konularının yoğun olarak tartışıldığı ve çok sayıda eserin telif edildiği XV. ve XVI. yüzyıl Osmanlı kelâmcıları değerlendirilirken şu tespitte bulunulmaktadır:

Birkaç isim istisna edilirse, kelâma dair başlı başına eser veren bir Türk kelâmcısına rastlayamıyoruz. Yeni bir eser yazmak yerine, diğerlerinin yazdıklarını şerh etme yolu seçilmiş ve bu metot kelâm ve felsefe gibi ilimlerin gelişmesine engel teşkil etmiştir.<sup>29</sup>

Aynı şekilde bir başka çalışmada şerh ve hâşiyeler sadece sayfa artışından ibaret görülmektedir:

1297/1879/80'de İstanbul'da basılan Nesefi'nin *Metnü'l-akâid*'i üç sayfa ve dört satırdır. Bunu açıklamak için yazılan *Şerhu'l-akâid* ile bu şerhi açıklamak için yazılan *Hâşiyyetü'l-Kesteli* tam iki yüz sayfa tutuyordu. Ha-

<sup>28</sup> Halil İnalıcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age* (trc. Norman Itzkowitz-Colin Imber), London: Weidenfeld and Nicholson, 1973, s. 173.

<sup>29</sup> Said Yazıcioğlu, "XV. ve XVI. Yüzyıllardaki Kelâm Eğitiminin Tenkidi", *AÜİFİİED*, IV (1980), s. 291.

yali'nin *Şerhu'l-akâid Hâşiyesi* ile bu hâşîye üzerine Bihîştî diye meşhur olan Ramazan b. Abdülmuhsin'in yazdığı hâşîye ise tam üç yüz dört sayfa tutmaktadır. Üç sayfalık bir metin için dört ayrı çeşitten yazılan üç-dört yüz sayfalık şerh ve hâşîyeler ... Tabii ki bu sadece bir arada neşredilen şerh ve hâşîyelerdir. Bunlardan başka bu eserle ilgili daha yüzlerce şerh, hâşîye ve ta'lik yazılmıştır.<sup>30</sup>

Bu tespitler, yani Osmanlı şerh, hâşîye, ta'likat veya tekmilelerinin öncekilerin tekrarı, hatta düşüncüyü geriletken bir faktör olarak takdim edilmesi; söz konusu metinler üzerinde gerekli tetkik, mukayese ve tahliller yapıldıktan sonra varılmış kanaatler değildir. Bunlar Osmanlı'nın tarihsel şartlarını ve ilim zihniyetini hesaba katmayan ve modern dönemin yenilik ve farklılık beklentisinin etkisinde kullanılan ifadeler olup sonuçta Osmanlı araştırmalarına ilgi ve arzuyu azaltan faktörlerden biri durumuna gelmektedir. Kendi şartlarının ürünü olan bir tarihî şahsiyet veya düşünürün bir benzerinin sonraki dönemlerde ortaya çıkması sanki mümkünmüş gibi, Osmanlı'yı bir Gazzâlî veya Râzî beklentisiyle değerlendirmeye almak, zamanımızda bir Molla Gürânî veya Ebüssuûd Efendi'nin eksikliğini sorgulamayı haklı kılar ki, tarihçiler bu tür hissiyatları ciddiye almaz.

Halbuki Kemalpaşazade'nin *Tehâfüt Hâşiyesi* üzerinde yapılan bir çalışmada, söz konusu hâşîyede mesela imkân, imkânsızlık, zorunluluk gibi temel lojik-ontolojik kavramların; Allah'ın varlığı, zât-sıfat ilişkisi, irade özgürlüğü, irade-fil, irade-kudret ilişkisi gibi temel meselelerin en derin ve ince bir biçimde işlenip tartışıldığı, önemli düşünceler geliştirildiği ve bunların yüksek bir tefekkür düzeyinin varlığına tanıklık ettiği belirtilmektedir. Bu çalışmanın yazarı da şerh ve hâşîyelerin tekrardan ibaret olduğu kabulünün etkisinde kalmakla birlikte, aynı eserden hareketle şu ifadeleri kullanmaktan kendini alamamıştır:

... İrade özgürlüğü meselesi ve bu meseleye derinden bağlı diğer bazı meseleler, yani irade ile fil, irade ile kudret arası ilişkiler, 'düşünülebilecek en derin ve ince bir biçimde işlenmiş', tartışılmıştır. Sonra yine İslâm'da Tanrı'nın özü, sıfatları, özü ile sıfatları arasındaki ilişkiler, yaratım, Tanrı'nın varlığının rasyonel olarak ispatlanması gibi teolojik meselelerde de felsefi bakımdan 'fevkalâde önemli' düşünceler geliştirilmiştir. Nihayet üçüncü bir örnek olarak imkân, imkânsızlık, zorunluluk gibi temel lojik-ontolojik kavramlar üzerinde Gazzâlî'den itibaren başlayan, daha sonra derinleştirilerek devam ettirilen elaborasyon çalışmaları; sonsuz, zaman, mekân gibi fizik-metafizik kavramlarla ilgili kelâm felsefesinde öne sürülen tezler, yapılan tartışmalar bence 'çok yüksek düzeyde' felsefi bir tefekkürün varlığına tanıklık etmektedir.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979, s. 197.

<sup>31</sup> Ahmet Arslan, "Kemal Paşazade'nin Felsefi Görüşleri", *Şeyhulislâm İbn Kemâl* (haz. S. Hayri Bolay v.dğr.), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1986, s. 107-108 (tırnak içindekiler vurgu amacıyla tarafımızdan yapılmıştır).

Bu demektir ki şerh ve hâşiyeler ciddi araştırmalara konu edildiği takdirde onların tamamlayıcı, detaylandırıcı ve açılım sağlayıcı taraflarının yanı sıra, özgün düşünce ve metot olarak değerlendirilebilecek muhtevaları rahatlıkla görülebilir. Bu noktada Hasan Hanefî'nin *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye* adlı eserinde geçen farklı bir metni aktarmak istiyorum. Hasan Hanefî de İslâm düşüncesinin son döneminde tekrarın ve durgunluğun başladığını öne sürerken İslâm'ın ilk döneminde Süryânîce metinlerden yapılan tercüme ve bunlara yapılan şerhler hakkında tam zıddı bir yaklaşım sergilemektedir:

Şerh, şarkiyatçıların büyük bölümünün söylediği gibi bir ibareyi inşaî sigalarla veya benzeşen lafızlarla (paraphrase) ifade etmeye çalışıp genelde hatta eden, yanlış anlayan, ayırtırmadan ziyade karıştıran ve açıklığa kavuşturmadan çok muğlaklaştıran bir ameliye değildir. Aksine şerh, tarihten bağımsız bir mânânın kazandırılması gayesiyle metnin yeniden canlandırılması ve özümlemesidir. Şerh; akli faraziyenin, felsefî maksadın, mantikî âhengin ve mutlak hikmetin beyanını hedefler ... Aynı zamanda şerh, nâkıs için bir ikmâl; cüz'ün külle bağlanması ve felsefî tasavvura dengenin kazandırılmasıdır. Yine şerh düşüncesinin eleştirisi için bir vasıta olarak kullanılabilir.<sup>32</sup>

Şerh ve hâşiyeler arasında kuru ve yararsız metinler elbette bulunabilir. Ancak bir tür olarak bu metinler tamamen dışlandığı takdirde ilim ve düşünce tarihinde birçok dönemin karanlıkta kalacağı aşikârdır. Nitekim Orta Çağ Batı düşüncesi ağırlıklı olarak Aristo şerhleri ve antik felsefe yorumları üzerine bina edilmiştir. İlk dönem Aristo şerhleri konusunda titiz araştırmalar yapan uzmanlara göre şerh yazıcılığı o dönemde felsefe yapmanın bir yoluymuştu. Başlıca üç temel düşünce geleneğinde (Yunan, İslâm ve Hint) şerhler sadece yorumlamada değil, fikirde de orijinallik ve kendi içinde yenilik taşıyordu.<sup>33</sup> Kaldı ki, Osmanlı düşünce tarihine bakıldığında şerh teliflerinin dışında, önceki âlimlere yönelik eleştirilerin ve bazı felsefî tartışmaların da cereyan ettiği görülür. Nitekim Molla Kestelî, Sultan II. Bayezid zamanında mutlak ilmin zorunluluğu, vücut-mâhiyet ilişkisi, cüz-i lâ-yetecezzânın imkânı gibi kelâmî konularla ilgili Seyyid Şerîf Cürçânî'nin görüşlerine itirazlarda bulunmuş ve bunları risale hâline getirmiştir. Bu risaleye daha sonra Sinan Paşa tenkitler getirmiş ve bir reddiye yazmıştır. Söz konusu itiraz ve cevaplar günümüze ulaşan ve Osmanlı kelâmî açısından incelenmesi gereken eserler arasındadır.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Hasan Hanefî, *İslâmî Araştırmalar*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1994, s. 19-20.

<sup>33</sup> Richard Sorabji, "The Ancient Commentaries and Aristotle", *Aristotle Transformed: The Ancient Commentaries and Their Influence* (ed. Richard Sorabji), London: Duckworth, 1990, s. 24-27.

<sup>34</sup> Aynı bir çalışmada Osmanlı kelâmcılığının bir örneği olarak bu tartışmayı ele almayı planlamış bulunuyoruz. Altı gün süren benzeri bir tartışma daha önce Fatih'in huzurunda yine Seyyid Şerîf

Öte yandan Hocazade, Alâeddin et-Tûsî, Kemalpaşazade, Karabâğî ve sonraki âlimlerce kaleme alınan tehâfütler de Osmanlıların kelâm ve felsefe tarihine yaptıkları katkılar arasında sayılmalıdır. Kâtib Çelebi'nin naklettiği anekdota göre, Hocazade'nin *Tehâfüt*'ünden haberdar olan meşhur kelâmcı Celaleddin Devvânî, yaptığı incelemeden sonra eserin sahasındaki yeterliliğine dair takdirlerini dile getirmiştir.<sup>35</sup> Yine XVIII. yüzyıl gibi geç bir dönemde dönemin şeyhülislâmı Mirza Mustafa Efendi, Yanyavî Esad Efendi'den klasik isbât-ı vâcib eserlerini kendi huzurunda okumasını istemiş ve bu istek yerine getirilmiştir. Esad Efendi söz konusu okuma sırasında çeşitli eleştiriler ve farklı görüşler ileri sürünce, şeyhülislâm ondan bu konuda yeni bir eser yazmasını talep etmiştir.<sup>36</sup> Ayrıca Sırrî-i Giridî tarafından yapılan matbu *Şerhu'l-'akâid* tercümesinde de bunu görmek mümkündür. Mütercim şerhin yanında yer yer Hayâlî, Ramazan Efendi, İsâm, Siyâlkûtî başta olmak üzere hâşiyelerdeki bazı katkılara da yer vermiştir.<sup>37</sup> Bu risalelerin çok sayıdaki benzerleri İSAM kütüphane kayıtlarından tespit edilebilir. Merkezdeki yazma kitap kayıtlarına göre isbât-ı vâcib, vücûd-adem, vücûb-ımkân, zât-mâhiyet, nefis-ruh, hüsün-kubuh, iman-amel gibi konularda çok sayıda müstakil Osmanlı eseri mevcuttur.

Müspet veya menfi peşin hükümler Osmanlı kelâmının çalışılmasını olumsuz yönde etkilemektedir. Eğer bütün veya belli başlı Osmanlı metinleri üzerinde gerekli tetkik, mukayese ve tahliller yapıldıktan sonra bir hüküm veya kanaate varılmış olsaydı bu konuda bir itiraza yer kalmazdı. Ancak ciddi metin analizleri yapılmadan dile getirildiği için söz konusu iddialar bir kıymet ifade etmemektedir. Osmanlılar'ın gerek fikrî katkılarını gerekse tenkitlerini şerh metoduyla ortaya koymalarına takılıp kalmak onları değerlendirme imkânını ortadan kaldırır. Halbuki söz konusu yazım metodu şârihin kendi görüşlerini ortaya koyması için bir zemin ve başlangıç olarak görüldüğü takdirde Osmanlılar'ın düşünce hayatını incelemenin önü açıılır. Bütün şerhlerin aynı seviyede olması, her şerhin yüksek tefekkürü ihtiva etmesi elbette beklenemez. Osmanlı şerhleri arasında talebenin metni anlaması için sadece ibareyi kolaylaştırmaya yönelik olanlar yanında düşünce açılımı sağlayan ve kelâm tarihçisinin

---

Cürcânî'nin "burhân-i tevhid" konusundaki görüşleriyle ilgili olarak Molla Zeyrek ile Hocazade arasında yaşanmıştır (Mecdî Muhammed Efendi, *Hadâiku's-şakaik* (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989, s. 142-143).

<sup>35</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* (nşr. Güstav Flügel), Leipzig: Oriental Translation Fund, 1837, II, 475.

<sup>36</sup> Esad Efendi'nin mevcut isbât-ı vâcib eserlerinden hareketle tematik olarak yaptığı çalışma için bk. *Hâşiyeye 'alâ İsbâti'l-vâcib*, Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 390, vr. 1d-27a (eserin yazılış sebebi için vr. 2b); krş. Kazım Sankavak, *XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü: Yan-yalı Esad Efendi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997, s. 125-126.

<sup>37</sup> bk. Sırrî-i Giridî, *Şerh-i 'Akâid Tercümesi*, Rusçuk, 1292.

müstağni kalamayacağı birçok şerh ve hâşiye de mevcuttur. Nasıl ki *el-Mevâkif* ve *Şerhu'l-Mevâkif*'i aynı eserler olarak görmek mümkün değilse Hocazade'nin hâşiyesini bir fazlalık olarak mütalaa etmek de Osmanlı düşüncesini israf etmek olur.<sup>38</sup>

#### IV

Osmanlı kelâm araştırmalarının diğer bir problemi bu dönem kelâm eserlerinde ağırlık kazanan bilgi, varlık ve tabiatla ilgili felsefi konulara bakış açısıyla ilgilidir. Bilindiği gibi müteahhirîn döneminden itibaren kelâm ilmi konu itibarıyla var olanın (mevcûd) yanında bilinebilen her şeyi (ma'lûm) kapsayacak şekilde genişlemiş ve sonuç hükümlerinden ziyade temellendirme ve istidlâl üzerinde duran bir muhteva kazanmıştır. Bu yapı Osmanlı kelâmcılarını da etkilemiş, onlar da felsefi kelâm geleneği doğrultusunda eserlerini akidevî konulardan ziyade, epistemolojik ve ontolojik meselelere yoğunlaştırmışlardır.

*Şerhu'l-Mevâkif* ve *Şerhu'l-Makâsîd*'da görüleceği gibi bunlar aslen kelâm kitabı olmakla birlikte, fizik ve metafizik konularının tamamı yanında felsefe, mantık, astronomi ve riyâziyyât ilimlerini de çeşitli açılardan ihtiva etmektedir. Peki kelâma “müteahhirîn” ve “muhakkıkîn” dönemlerinde neden böyle geniş bir ilmî çerçeve çizilmiştir? Niçin bütün düşünsel konular veya akıl yürütmeye dayalı meseleler kelâm ilminin makasına dahil edilmiştir? Bunun sebebi, İslâm akaidinin üzerine tevakkuf ettiği hiçbir konuyu dışarıda bırakmamak, böylece diğer şer'î ilimlerin dayandığı kelâmı başka bir ilme muhtaç konuma düşürmemektir. Yani kelâm, İslâmî ilimlere dayanak teşkil eden üst ilim olarak “müstağni” kalmalı, ilmini de kendisi yaparak mebâdisini kendisi oluşturmalıdır.<sup>39</sup> Osmanlıların kendilerine mal ettikleri geniş kapsamlı ve kuşatıcı kelâmın temel mantığı budur.

Seyyid Şerîf Cürcânî “Mütekellimin kelâm yapabilmesi için (lâ-büdde li'l-mütekellim) ilk olarak ilmin mahiyetini tahkik etmesi, ikinci olarak zarurî ve müktesep ilim ayrımını açıklaması, üçüncü olarak zarurî ilimlerin sübutuna işaret etmesi, dördüncü olarak nazarın (akıl yürütme) hâllerini ve ilim ifade etme gücünü ortaya koyması ve beşinci olarak matluba ulaştıracak metodu göstermesi gerekir. Ancak bunlar yapıldığı zaman akidenin ve dayandığı konuların ispatı yapılabilir” der.<sup>40</sup> Çünkü mütekellim, mesela Allah'ın varlığını

<sup>38</sup> Osmanlı kelâm geleneğinin tam olarak ortaya konması, kaynak metinlerin tahlili ve diğer kelâm dönemleriyle mukayesesi yönünde bazı spesifik çalışmalarımız hâlen devam etmektedir.

<sup>39</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, Dârü't-tubâatü'l-âmire, İstanbul 1321, I, 36-38.

<sup>40</sup> Cürcânî, *a.g.e.*, I, 40.

anlatmak için varlıktan, varlığın hallerinden, görünen ve görünmeyen varlık çeşitlerinden bahsederek varlığı ilmin konusu yapınca, ilmin kendisini ve sınırlarını ele alıp ilgili soruları cevaplandırması kaçınılmaz olacaktır.

Ancak Osmanlıların yoğun olarak meşgul olduğu metafizik kelâm metodunun yakın dönemden itibaren eleştirilmeye başlanıp<sup>41</sup> bahsi geçen konuların kelâm araştırmaları dışında bırakılması, bu ilmin düşünce boyutunu sekteye uğrattığı gibi, müteahhirîn kelâmının ve Osmanlı döneminin anlaşılmasını da engellemiştir. Çünkü tarihsel oluşumu itibariyle böyle bir hüviyet kazanan kelâm ilminin, sözü edilen dönemlerini anlamak için umûr-ı âmmeyi içine alan güçlü bir metafizik alt yapıya, sağlam bir dil ve istilâh bilgisine ihtiyaç vardır. Halbuki kelâm ilmi, iman esasları bakış açısıyla ele alındığında, Osmanlı eserlerinin büyük bir kısmı doğal olarak hükümsüz kalmaktadır.

İslâm düşüncesi üzerine kıymetli çalışmalar yapan Izutsu'nun "İşin hakikati şu ki, tarz ve karakter olarak İslâmî denmeyi hak edecek bir felsefe türünün İbn Rüşd'ün ölümünden önce değil, sonra geliştiğini söyleyebiliriz"<sup>42</sup> şeklindeki ifadesi dikkate alınarak (peşinen kabul edilerek demiyorum) Osmanlı kelâmı ve düşüncesi araştırılırsa muhtemelen mevcut çalışmaları aşan sonuçlara varılacaktır. İbn Rüşd sonrası dönem, şüphesiz kelâmî düşüncenin öne çıktığı dönemdir. Bu noktada Türkiye'de yapılan Osmanlı ve öncesi kelâm tarihi araştırmalarının genel bir sorununa da işaret etmek istiyorum. Yapılan çalışmalarda âlimlerin görüşlerinin nakli ve tasviriyile sınırlı kalmayıp ciddi düşünce tarihi araştırmalarında görüldüğü üzere, çalışılan düşünürün âdetâ zihnine girerek neyi kastettiği, neden diğerine değil de savunduğu görüşe veya sonuca vardığı, neleri ve kimleri hesaba kattığı, görüşlerinin neye taalluk ettiği üzerinde durulmamakta; dolayısıyla hangi çözüm veya çözümsüzlükleri getirdiği aydınlığa kavuşturulamamaktadır. Bir diğer eksiklik de kelâm tarihçilerinin felsefe, dilbilim ve sosyal tarih çalışanları ile disiplinlerarası iş birliği içinde bulunmamalarıdır. Bu da araştırmaları hem açılım hem de derinlikten yoksun bırakmaktadır.

## V

Konuyla ilgili bir başka metodolojik problem de Osmanlı düşüncesinin, bağlı bulunduğu ve tarihsel bir dilimini oluşturduğu İslâm düşünce mirasının

<sup>41</sup> Muhammed Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, Beyrut: Dârü İhyâi'l-ulûm, 1412/1992, s. 51-52; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1339/1341, I, 89.

<sup>42</sup> Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi* (trc. İbrahim Kalın), İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, s. 91.



bir devamı olarak mı, yoksa Batı eksenli modernleşme tarihi bağlamında mı ele alınıp değerlendirileceğidir. Başka bir deyişle, modernleşmeyi esas alarak ilk dört yüz yılı kapsayan klasik Osmanlı düşünce tarihini XIX.-XX. yüzyıllardaki modernleşme hareketine nasıl bir zemin hazırladığı açısından mı inceleyeceğiz? Yoksa klasik İslâm düşüncesinin bir dönemi olarak ele alıp ona neler kattığını, dayandığı kaynaklara hangi yeni yorumları getirdiğini ve ne gibi farklılıklara yol açtığını anlamaya mı çalışacağız? İlk bakış açısıyla yapılan araştırmalarda metot yanlışlığı sebebiyle Osmanlı dönemi genellikle eksiklik ve yanlışlıklarla dolu, zamanın gerisinde kalan, ihtiyaçlara cevap veremeyen bir dönem olarak öne çıkmaktadır.

XV.-XVII. yüzyıllar, Avrupa düşüncesi açısından, Orta Çağ Hıristiyan düşüncesinin problemleriyle de bağlantılı olarak kendi bütünlüğü içinde modernite öncesini temsil edip o dönemin sancılarını ve tartışmalarını kapsıyorsa da, Osmanlı açısından aynı zaman dilimi İslâm düşünce mirasının genişletilip yorumlandığı, ekollerin ve geleneklerin karşılaştırıldığı, klasik felsefi/kelâmî meselelerin derinleştirildiği ve argümanların zenginleştirildiği bir döneme tekabül etmektedir. Dolayısıyla Osmanlı ve Avrupa modernleşmelerini zamanları, sebep ve sonuçları arasındaki farklılığı hesaba katmadan ilerleme-duraklama kategorileriyle karşılaştırmanın tarihçilik ve tarih etütleri açısından sağlam ve tutarlı sonuçlar vermeyeceği açıktır.

XVIII. yüzyıldaki askerî ve ekonomik gelişmelerin ardından Osmanlı Devleti modernleşmeye dahil olup sonunda Tanzimat sürecini başlattı. Bu köklü değişimi karşılayabilmek amacıyla XIX. yüzyılın sonlarından itibaren, kelâm ve İslâm düşüncesi başta olmak üzere, İslâmî ilimlerin çoğunda yenilik arayışları ortaya çıktı. Kâtib Çelebi ve Gelibolulu Mustafa Âlî'den itibaren dile getirilen dahilî eleştirilere,<sup>43</sup> bazı aydınların Batı'daki popüler materyalizmi Osmanlı düşüncesine taşıma gayretleri de eklenince, son dönem âlimleri harekete geçti ve "yeni ilm-i kelâm" tartışmaları gündeme geldi. Tefsirde ilmî tefsir hareketi, fıkhıta ictihad ve kanunlaştırma faaliyetleri de aynı saiklerle ortaya çıkmıştır. Yenilik hareketinin temsilcileri, Batı düşüncesinde meydana gelen değişimlere

<sup>43</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, İstanbul 1941, I, 680; a.mlf., *Mizânü'l-hak fi ihtiyârî'l-ehak* (nşr. O. Şaik Gökyay), İstanbul 1980, s. 21; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Nushatü's-selâtin* (nşr. A. Tietze), Wien 1979, I, 174-177.

<sup>44</sup> M. Sait Özerverli, *Kelâm'da Yenilik Arayışları (XIX.Yüzyıl Sonu-XX. Yüzyıl Başı)*, İstanbul: İSAM Yayınları, 1998; a.mlf., "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin'in İctimâi İlm-i Kelâm'ı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 3 (1999), s. 157-170; a.mlf., "Osmanlıların Son Dönemindeki Batılılaşma Hareketinin İslâm Düşüncesinde Yenilik Çabalarına Tesiri", *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi Tebliğleri*, İstanbul: IRCICA, 2001, s. 663-673.

ve klasik felsefeye yöneltilen eleştirilere dikkat çekerek kelâm ilmine yeni bir muhteva ve usul kazandırılması gerektiğini ileri sürdüler. Abdüllatif Harpûti, Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım, Filibeli Ahmed Hilmi ve İzmirli İsmail Hakkı gibi şahsiyetler tarafından savunulan kelâmı modernleştirme arayışları karşısında Hüseyin Kâzım Kadri ve Mûsâ Cârullah gibi, biri Selefi diğeri modernist olan ilim adamları bütünüyle kelâm ilminin kendisine karşı olumsuz bir tavır aldılar. Şeyhülislâm Mustafa Sabri gibi geleneğe bağlı muhafazakâr âlimler ise yenilik girişimlerinin İslâmî ilimlerde ve dolayısıyla dinde tahribata yol açacağını ileri sürdüler. Öte yandan Mehmed Şerefeddin (Yaltkaya) ise Ziya Gökalp ve ekibinin etkisinde kalarak daha modernist bir çizgiye kaydı ve kelâmı Batı'daki sosyal bilimlere dönüştürmeyi amaçlayan "içtimâî ilm-i kelâm" görüşünü ortaya attı.

Batı bilimine büyük değer verilip âdeta kutsandığı ve insanların her yeni nazariyeye bilimsel kesinlik gözüyle baktığı XIX. yüzyıl şartlarında ortaya çıkan ve Osmanlı Devleti'ni yıkılmaktan kurtarmanın fikrî ve ilmî alt yapısını oluşturma gayretleriyle çakışan son dönem arayışları üzerinde yoğunlaşan çalışmalarımız,<sup>44</sup> dönemin âlimlerinin hayatları ve eserleri üzerinde biyografik ve dokümanter araştırmalarla devam ettirilmektedir.<sup>45</sup> Söz konusu şahsiyetlerle ilgili yerli ve yabancı yeni çalışmalara<sup>46</sup> ve sempozyum faaliyetlerine rağmen,<sup>47</sup> dönemin risale ve dergilerinde yer alan kelâm metinleri ve fikrî tartışmalar henüz bütünüyle ortaya konulabilmiş değildir.

Şu kadar var ki, Osmanlıların son döneminde başlayan yeniden inşa hareketinin kaynaklarını tanımak ve genel olarak Osmanlı düşüncesi ve kelâmının tarihini yazabilmek için klasik dönemden başlanması ve yukarıda belirtilen metodolojik sorunların aşılması gerekir. Osmanlı kelâm metinlerinin daha iyi ele alınması, onların ilim anlayışının daha iyi tespit ve tahlil edilmesi Osmanlıdan çok, çağdaş kelâmcılara yarayacaktır. Ancak siyasi ve idari tarih araştırmalarında belgelere dayalı çalışmalarda eskiye oranla nispeten mesafe katedilmişse de, kelâm ve düşünce tarihi araştırmalarında yazmalara, hatta

<sup>44</sup> Bayram Ali Çetinkaya, *İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı Eserleri Görüşleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2000; Ferhat Koca, *Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'nin Hayatı ve Fetvaları*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002. Bu arada Abdüllatif Harpûti'nin *Tenkihu'l-kelâm*'ının *Kelâmî Perspektiften İslâm İnanc Esasları* adıyla yapılan Türkçe çevirisi de (trc. Fikret Karaman, Elazığ: Türkiye Diyanet Vakfı Elazığ Şubesi, 2000) zikredilmelidir.

<sup>46</sup> Zekeriyya Uludağ, *Şehbender-zade Filibeli Ahmed Hilmi ve Spiritüalizm*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1996; M. Süleyman el-Kavsi, *eş-Şeyh Mustafa Sabri ve Mevkufuhu mine'l-fikri'l-vafid*, Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-İslâmiyye, Riyad 1418/1997.

<sup>47</sup> Türkiye Diyanet Vakfı'nın düzenleyip yayımladığı *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır* (Ankara 1993) ve *İzmirli İsmail Hakkı* (Ankara 1996) sempozyum kitapları bunlara örnek olarak verilebilir.

müelliflerin tamamlanmamış notlarına dayalı çalışma metodunun henüz yerleşmemiş olması önemli bir handikaptır. Dolayısıyla bundan sonraki projelerde yazmaya ulaşma zorluğu veya onu okuma güçlüğü mazeret olarak görülmemeli ve sadece matbu eserlere dayanan Osmanlı araştırmaları eksik kabul edilmelidir.

Düşüncelerin gelenekler üzerine kurulduğu ve bunun da nesillerarası ilim çevrelerinin birbirleriyle ilişkileri içinde oluşabildiği artık inkârı kabil olmayan bir gerçektir. Geçen yüzyılda seslendirilen, tarihî mirası atlayarak Asr-ı Saâdet'e dönüş tezleri, bağlantıyı imkânsız kılacak uzun zaman boşluğundan dolayı, hedeflenen ıslah ve teccid projelerini gerçekleştirememiştir. Tanzimat'tan sonra bütün tecrübeler, yenilik ve orijinallik arayışlarına rağmen yerli veya yabancı bir geleneğin oluşmaması da günümüze en yakın düşünce geleneği olan Osmanlı düşüncesinin daha titiz bir şekilde araştırılmasının önemini artırmıştır.

Burada, arayışın kendisi kadar önemli ve öncelikli meselelerden biri, bir ilim veya düşünce geleneği için yenilik ve orijinalliğin ne olduğu sorusudur. Yenilik, âlimin devraldığı ilmî gelenekle yaşadığı hayatın irtibatını kurup kendisinin ve çağının katkılarıyla birlikte onu bir sonraki kuşağa teslim etmesi olarak anlaşıldığı takdirde ne geleneksiz bir yenilikten ne de hayattan kopuk bir gelenekten söz edilebilir. Çünkü mazi ile kurulacak dinamik ve güçlü bir ilişki, hâl ile kat'-ı alâkayı kendiliğinden imkânsız kılar.