ULUSLARARASI MOLLA FENÂRÎ SEMPOZYUMU (4 - 6 ARALIK 2009 BURSA)
-BİLDİRİLER-
INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON MOLLA FANÂRÎ (4 - 6 DECEMBER 2009 BURSA)
-PROCEEDINGS-

Bursa Tarihinden Güç Alıyor

ULUSLARARASI MOLLA FENÂRÎ SEMPOZYUMU

(4 - 6 ARALIK 2009 BURSA)

-BİLDİRİLER-

INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON MOLLA FANÂRÎ

(4 - 6 DECEMBER 2009 BURSA)

-PROCEEDINGS-



BURSA BÜYÜKŞEHİR BELEDİYESİ

Uluslararasi molla Fenârî Sempozyumu
(4-6 Aralik 2009 Bursa)
–Bildiriler–

International Symposium on Molla Fanārī
(4-6 December 2009 Bursa)
–Proceedings–



Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları

Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa) –Bildiriler–
International Symposium on Molla Fanārī (4-6 December 2009 Bursa) –Proceedings–
Editörler: T. Yücedoğru, O. Ş. Koloğlu, U. M. Kılavuz & K. Gömbeyaz
ISBN: 978-605-60984-3-7
1. Basım Nisan 2010

© 2010 Bursa Büyükşehir Belediyesi

Bu eserin tüm yayın hakları Bursa Büyükşehir Belediyesi'ne aittir.
Yayıncının yazılı izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz
ve elektronik ortama taşınamaz. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Bu kitapta yer alan tüm yazıların dil, bilim ve hukuk açısından sorumluluğu
yazarlarına aittir.

Yapım ve Dağıtım:

BURSA
KÜLTÜR A.Ş.

Atatürk Kongre ve Kültür Merkezi
Batı Girişi Kapısı Osmangazi/Bursa
Tel: 224 253 26 46 Faks: 224 253 14 85

Dizgi ve Tashih : O. Ş. Koloğlu & U. M. Kılavuz

Baskı : Elma Basım Yayın ve İletişim Hizmetleri San. Tic. Ltd. Şti.
Tel: (0212) 697 30 30

Kapak Resmi:
Molla Fenârî ve Yıldırım Bayezid'i resmeden bir minyatür
(Taşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye*, TSMK, Hazine, no. 1283, vr. 22[a])
&
Molla Fenârî'nin *Aynü'l-A'yân* isimli eserinin kendi el yazması nüshasından bir kesit
(Murad Molla Kütüphanesi, no. 136, vr. 50[a])

Uluslararasi molla Fenârî Sempozyumu
(4-6 Aralik 2009 Bursa)
–Bildiriler–

International Symposium on Molla Fanārī
(4-6 December 2009 Bursa)
–Proceedings–

Editörler/editors

Tevfik Yücedoğru
Orhan Ş. Koloğlu
U. Murat Kilavuz
Kadir Gömbeyaz

BURSA 2010

İçindekiler/Contents

Sunuş/Foreword
~V~

Önsöz/Preface
~VII~

İçindekiler/Contents
~IX~

Açılış ve Protokol Konuşmaları/Opening and Protocol Speeches
~1~

Açılış Oturumu/Opening Session
~21~

Mustafa Kara
Bir Molla Fenârî Hayranı: Seyyid Hüseyin Nasr
~23~

Alan Godlas
Molla Fanārī and the Miṣbāḥ al-Uns: The Commentator and The Perfect Man
~31~

Birinci Oturum/First Session
~47~

Mohamad al-Geadi
مُلاَّ فناري في عصر بناء السلطنة العثمانية
~49~

Tuba Nur Saraçoğlu
Fenârî Ailesi (Fenârîzâdeler) ve Aile Vakıflarına Bağlı Yapılar
~65~

Salih Pay & İlhami Oruçoğlu
Osmanlılar'da Ulema-Siyaset İlişkisi: Molla Fenârî ve İvaz Paşa Örneği
~87~

Saadet Maydaer
Molla Fenârî'nin Bursa'daki Vakıfları
~95~

Hicabi Gülgen
Molla Fenârî Camii Haziresi Mezar Taşları
~111~

İkinci Oturum/Second Session
~129~

İhsan Fazlıoğlu
İthâf'tan Enmûzec'e Fetih'ten Önce Osmanlı Ülkesi'nde
Matematik Bilimler
~131~

F. Jamil Ragep
Astronomy in the Fanārī-Circle:
The Critical Background for Qādīzāde al-Rūmī and the Samarqand School
~165~

Tahsin Görgün
Klasik Türk Düşüncesinin (Osmanlı Düşüncesinin) Temel Meseleleri ve Molla Fenârî
~177~

Tevfik Yücedoğru
Molla Fenârî'nin Âlem Anlayışı
~189~

Omar Benaïssa
Le Contexte Historique Epistémique de la Diffusion de l'Œuvre
de Mollâ Shams al-Dîn al-Fanârî en Iran
~201~

Üçüncü Oturum/Third Session
~237~

Recep Cici
Molla Fenârî'nin Osmanlı Hukuk Düşüncesindeki Yeri
~239~

Abdurrahim Kozalı
Tanrı'nın Kudreti-Dogmanın Makuliyeti Paradoksunun Çözümü Konusunda Hanefi
Usûlcülerin Yaklaşımı –Fusûlü'l-Bedâi' Örneği–
~259~

Mustafa Aşkar
Osmanlı'nın Kuruluş Döneminde Bir İbn Arabî Takipçisi:
Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı
~271~

Ulvi Murat Kılavuz
Kelâmî Tartışmalar Bağlamında Molla Fenârî'de Esma-i Hüsna
~291~

Dördüncü Oturum/Fourth Session
~313~

Jules Janssens
Elements of Avicennian Influence in al-Fanārī's Theory of Emanation
~315~

Ahmet Kayacık
İslâm Mantık Geleneğinde Fenârî'nin Yeri
~329~

Salih Çift
Osmanlı'da Sûfi-Devlet İlişkilerinin Prototipi Olarak Molla Fenârî
~337~

Semih Ceyhan
Osmanlı Düşüncesinin Mimarlarından Molla Mehmed Fenârî ve
Şerhu Dibâceti'l-Mesnevî
~345~

Orhan Ş. Koloğlu
Osmanlı Kelâm Geleneği Çerçevesinde Molla Fenârî
~375~

Beşinci Oturum/Fifth Session
~397~

Mustafa Öztürk
Molla Fenârî ve Tefsirde Senkretizm
~399~

Mehmet Çiçek
Molla Fenârî'ye Göre Tefsir İlminin Konusu Olarak Kur'ân
~423~

Abdurrezzak Tek
Molla Fenârî'nin Tasavvufi Kimliği
~441~

Heidrun Eichner
Intertextuality and Intellectual Affiliations: The Case of Molla Fanārī's Ontology
~459~

Kadir Gömbeyaz
Molla Fenârî'ye Nispet Edilen Eserlerde Aidiyet Problemi ve
Molla Fenârî Bibliyografyası
~467~

Kapanış Oturumu/Concluding Session
~525~

Kapanış Konuşmaları/Concluding Speeches
~547~

Ekler/Appendices
~555~

Mehmet Yalar
Molla Fenârî'nin İsâgûcî Şerhi ve Şark Medrese Geleneğindeki Yeri
~557~

Hüseyin Hüsâmeddîn
Molla Fenârî
~577~

Genel Bibliyografya/General Bibliography
~603~

Sempozyum'dan Görüntüler/Images from the Symposium
~655~

Basında Molla Fenârî Sempozyumu/Symposium on the Press
~667~

Osmanlı Kelâm Geleneği Çerçevesinde Molla Fenârî

Orhan Ş. Koloğlu, Dr.
Uludağ Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi
Bursa, Türkiye

Şemseddîn Muhammed b. Hamza el-Fenârî ya da daha yaygın bilinen ismiyle Molla Fenârî (1350-1431),[1] Osmanlı Devleti'nin ilk şeyhülislâmı kabul edilen çok yönlü bir âlimdir. Osmanlı ilmiye teşkilatının en yüksek seviyesini ifade eden "şeyhülislâmlık" makamına çıkmış bir kimsenin, doğal olarak dinî ilimlerin pek çok alanında eser vermiş olması, ya da en azından dinî ilimlerin temel disiplinlerinde belli bir bilgi birikime sahip olması beklenebilecek bir husustur. Bu yönüyle Molla Fenârî'nin görüşlerinin kelâm açısından incelenmesi de gerekli bir durumdur.

Bu çalışmanın başlığının "Osmanlı Kelâm Geleneği Çerçevesinde Molla Fenârî" olması, doğal olarak öncelikle genel anlamda Osmanlı düşünce ve ilim geleneğinin, özel anlamda ise bu gelenek içerisindeki kelâm ilminin mahiyeti hakkında kısaca bilgi vermeyi gerekli kılmaktadır. Bilahare Molla Fenârî'nin

---

1 Hâl tercümesi için bk. İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, *İnbâü'l-Gumr bi-Ebnâi'l-Umr* (nşr. Seyyid Abdullah b. Ahmed el-Alevî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. bs., Beyrut 1986, VIII, 243-245; Hoca Sadeddîn Efendi, *Tâcü't-Tevârîh*, Tabhâne-i Âmire, İstanbul 1862, II, 411-415; Leknevî, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhayy b. Muhammed, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Dâru'l-Marife, Beyrut ts., 166-167; Taşköprîzâde, Ebü'l-Hayr İsâmüddîn Ahmed Efendi, *eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1975, 16-21; *İlmiyye Salnâmesi*, Matbaa-i Âmire, Dâru'l-Hilafeti'l-Âliye 1334, 322-326; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî* (eski yazıdan akt. S. Ali Kahraman, yayına haz. Nuri Akbayar), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996, V, 1580-1581; Gülle, Sıtkı, *Şemseddîn Muhammed b. Hamza Fenârî'nin Hayatı ve Eserleri* (yüksek lisans tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1990, 1-11; Aşkar, Mustafa, *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Felsefesi* (yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1992, 12-63; Durmuş, Zülfikâr, *Şemsüddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî'nin Hayatı ve Aynü'l-A'yan Adlı Eserinin Tahlili* (yüksek lisans tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1992, 1-22; Aydın, İbrahim Hakkı, "Molla Fenârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXX, 245-246.

kelâmî müellefatı ve müktesebatı hakkında bilgi verilerek birtakım sonuçlara ulaşılmaya çalışılacaktır.

Osmanlı düşünce geleneğinin arka planında İbn Sînâ'nın (ö. 1037) öğrencilerinden başlayarak, Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 1274) üzerinden XIV. yy.'a ve oradan Osmanlı'ya uzanan bir çizgi ile, yine İbn Sînâ'nın amansız bir karşıtı olan Gazzâlî'den (ö. 1111) başlayarak, Fahreddîn er-Râzî (ö. 1209) üzerinden Osmanlı'ya ulaşan paralel bir çizgi bulunmaktadır.[2] Bu iki paralel çizgi, hem F. er-Râzî'nin öğrencisi olan Esîruddîn el-Ebherî'nin (ö. 1264), hem de N. et-Tûsî'nin öğrencisi olan Necmeddîn el-Kâtibî el-Kazvînî (ö. 1276) ile aynı noktada birleşir ve düğümlenir. Nitekim bir yandan onun iki öğrencisi; Kutbeddîn eş-Şîrâzî (ö. 1311) ve Kutbeddîn er-Râzî (ö. 1365) bu düşünceyi Mâverâünnehr, İran ve Anadolu'da yaygınlaştırırken, öte yandan Kazvînî'nin bir diğer öğrencisi Şemseddîn el-İsfahânî (ö. 1349) ile Kutbeddîn er-Râzî'nin öğrencilerinden olan Muhammed b. Mübarekşâh el-Buhârî (ö. 1403 civarı) de aynı fikirleri Mısır Memlûkler Devleti bölgesine taşırlar. Bu paradigmayı İbn Mübarekşâh'ın öğrencilerinden Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 1413) ile birlikte Kahire'de İbn Mübarekşâh'tan ders almış olan ünlü şair Ahmedî (ö. 1413), meşhur hekim Hacı Paşa (ö. 1417), Şeyh Bedreddîn (ö. 1420) ve Molla Fenârî Osmanlı ülkesine getirirler. Diğer taraftan XIII. yy.'ın sonlarına doğru, F. er-Râzî'nin bir diğer öğrenci kuşağına mensup olan Kâdî Beyzâvî (ö. 1292) aracılığıyla Adudüddîn el-Îcî (ö. 1355), Sadeddîn et-Teftâzânî (ö. 1390) ve onun öğrencilerinden Molla Fenârî, Kara Dâvûd (ö. -?-) ve Fethullah eş-Şirvânî (ö. 1486) aynı düşünceyi bir başka çizgiden Osmanlı geleneğine taşırlar.[3]

Bu yönüyle Osmanlı düşünce geleneği özellikle çok yönlü bir âlim olan F. er-Râzî çizgisinde şekillenmekteydi. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki F. er-

---

2 Karlığa, Bekir, "Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu", *Osmanlı* (ed. Güler Eren), Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999, VII, 29.

3 Karlığa, B., "a.g.m.", 30. Alıntı yapılan kaynakta Molla Fenârî Teftâzânî'nin öğrencisi olarak nitelendirilir. Ancak bunu doğrulayan bir kaynak yoktur. Bu yönüyle buradaki "öğrenci" ifadesinden doğrudan ders alan bir kişi değil de, bu geleneğe bağlı bir kimsenin anlaşılması daha uygundur.
Ayrıca her iki çizgide de Molla Fenârî'nin bulunduğuna dikkat edilmelidir. Bu yönüyle o, farklı kanallardan Osmanlı coğrafyasına ve düşünce geleneğine ulaşan F. er-Râzî çizgilerinin birleştiği nokta da kabul edilebilir. Zaten Molla Fenârî Osmanlı ulemasının birçoğunu F. er-Râzî çizgisine bağlayan şahıstır. Bk. Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 3. bs., Ankara 1988, 76.

Râzî de Gazzâlî gibi tasavvufa sıcak baktığı için bu gelenek içerisinde tasavvuf da önemli bir yer işgal ediyordu.[4] Sözgelimi bu gelenek içerisinde Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi, temelde bir kelâmcı olmasına rağmen, tasavvufa ve bâtınî fikirlere önem veren şahıslar da yer almaktaydı. F. er-Râzî çizgisinin bünyesinde tasavvufa yer vermesinin yanında, özellikle İbnü'l-Arabî'nin (ö. 1240) öğrencisi olan Sadreddîn el-Konevî'nin (ö. 1274) etkisiyle irfanî düşünce tarzının da Osmanlı düşüncesine büyük etki ettiği not edilmelidir.[5]

Bütün bunlar Osmanlı düşüncesinin kelâmdan fıkha, tasavvuftan mantığa kadar İbn Sînâ sonrası İslâm düşüncesinin sergilediği ana eğilimlerin bir buluşma noktası olma özelliği taşıdığını göstermektedir.[6] Bu yönüyle Osmanlı fikir hayatı İslâm medeniyetinin tabiî bir devamı olarak kendisinden önceki hemen bütün düşünce akımlarını tevarüs etmiş ve bu akımlar arasındaki etkileşimlerden kaynaklanan yeni oluşumlara da imkân sağlamıştır.[7] Yani bir bütün olarak Osmanlı düşüncesi, kendine kadar ulaşan –meşru ya da bir şekilde meşruiyet kazanmış– düşünce akımlarının uzlaştırılarak bir senteze ulaşılması çabalarının bir tezahürüdür.[8] O hâlde Osmanlı düşüncesinin temel özelliğini ifade eden kavramın "sentez" ya da "telfik" olduğunu söyleyebiliriz.

---

4 Bk. Karlığa, B., "a.g.m.", 31.

5 Bk. Fazlıoğlu, İhsan, "Osmanlılar (İlim ve Kültür 1. Düşünce Hayatı ve Bilim. Kaynaklar)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXIII, 550: "Ayrıca Meşşâî-kelâmî çizginin varlık tasavvuru, nazarî tasavvufun bilhassa vahdet-i vücûd dilinde yeniden formüle edilmiştir. Sadreddîn el-Konevî'nin gerçekleştirdiği bu terkip, Dâvûd el-Kayserî ve Molla Fenârî üzerinden Ahmet Avni Konuk'a kadar uzun bir süreçte devam etmiştir".

6 Kalın, İbrahim, "Osmanlı Düşünce Geleneğinin Oluşumu", *Osmanlı* (ed. Güler Eren), Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999, VII, 42. Keza bk. Fazlıoğlu, İ., "a.g.md.", 550: "Osmanlı fikir hayatı; ... İbn Sînâcı Meşşâî ilahiyât yanında İşrâkîler'in nur metafiziği, tasavvuf düşüncesi, özellikle de varlığın birliği fikrine dayalı vahdet-i vücûd metafiziği ve nihayet Allah'ın varlığı ile birliğini konu alan kelâm ilminin aklî ilahiyâtı ile Allah'ın sıfatları gibi diğer konuları inceleyen sem'î ilahiyâtı hem bu alana ilişkin konuları ele almış hem de Allah-âlem ilişkisini köken, süreç ve müdahale kavramları çerçevesinde incelemiştir."

7 Fazlıoğlu, İ., "a.g.md.", 550.

8 Bk. Kalın, İ., "a.g.m.", 41: "Zira felsefileşmiş kelâm ile tasavvuf kültürünün yoğurduğu Osmanlı düşünce geleneği, İbn Sînâ öncesi klasik kelâm yahut felsefe yapma tarzından çok farklı bir seyir izlemiş, her büyük medeniyette gördüğümüz üzere, yeni bir sentez arayışına yönelmiştir. Osmanlı düşünce tarihini genel İslâm düşüncesi mirası içerisinde araştırmaya değer kılan etken de burada yatmaktadır". Keza bk. "a.e.", 42: "Bu manada Osmanlı'nın fikir serüveni, İslâm düşüncesindeki sentez arayışının kayda değer örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir".

İşte Osmanlı kelâm geleneği farklı sistemlerin iç içe geçtiği ve birleştirildiği böyle bir yapı içerisinde gelişmiş ve varlığını devam ettirmiştir. Yani İbn Sînâcı Meşşâî felsefenin özellikle Eşarî kelâm eliyle törpülenirken alttan alta kelâma sızarak –ya da katkı yaparak– ona farklı bir biçim verdiği ve böylelikle büyük oranda felsefeleşmiş kelâmın sahneye çıktığı bir yapı ve dönem Osmanlı kelâm düşüncesini kuşatmıştır.[9]

Maamâfih genel karakteristiği bu çerçevede şekillenen Osmanlı kelâm geleneği, bu karakteristiği nedeniyle birtakım eleştirilere hedef olmuştur. Bu nedenle konuya girerken bu geleneğin genel yapısı üzerine yapılan bazı mülahazalara ve bu yapıya yöneltilen genel eleştirilere değinmekte fayda vardır. Bilindiği üzere Osmanlı toplumu Hanefî fıkhının yaygın bir şekilde uygulandığı ve Hanefî fıkhının etkin olduğu bir toplumdu. Bir anlamda Hanefilik devlet tarafından teşvik edilen bir sistemdi ve Osmanlı ulemasının çoğunluğu fıkıhta Hanefî mezhebini takip etmekteydi. Hanefilik fıkhî mezhepler içerisinde aklın kullanımına, "rey" ve "kıyas" uygulamasına daha fazla yer veren bir anlayış olduğundan, kelâmî düzlemde de yine bu tutuma uygun metotları takip eden mezhepleri benimsemişlerdir. Nitekim kelâmî alanda aklın kullanımına en fazla önem atfeden Mutezile mezhebi mensuplarının çoğunluğunun fıkıhta Hanefî mezhebini takip etmeleri de bu yakınlığın bir neticesidir. Keza Ehl-i Sünnet içerisinde akla en yakın konumu ittihaz eden Mâtürîdîlik mezhebinin mensupları da bu bağlamda Hanefilik mezhebini tercih etmişlerdir. Bu yönüyle Ehl-i Sünnet içerisinde Hanefilik ile Mâtürîdîlik arasında metodolojik açıdan bir yakınlık bulunmaktadır. Öte yandan iki mezhep arasındaki yakınlık sadece metodolojik açıdan değil, aynı zamanda tarihsel ve coğrafî açılardan da müşahede edilmektedir. Bilindiği üzere Hanefilik'in en büyük yayılma alanlarından biri Orta Asya'dır. Özellikle Mâverâünnehr bölgesinde Hanefilik

[9] Kelâm ilmi geçirdiği evreler temel alınarak çeşitli tarihsel dönemlere ayrılmaktadır. Bu dönemler içerisinde en uzun süreni "Cem ve Tahkik Devri"dir. Takriben VIII./XIV. yy.'ın ortalarından itibaren başlayan bu dönemin ayırıcı vasfı daha önce telif edilen eserler üzerinde çalışmak, bunlara şerh ve haşiyeler yazıp, talikatlar eklemek ve tehzib etmektir. Ayrıca bu dönemde sadece belli bir konuya (elfâz-ı küfr, kader, isbât-ı vâcib vb.) tahsis edilmiş risale tarzı eserler de yazılmıştır. Bk. Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi: Giriş*, Damla Yayınevi, 5. bs., İstanbul 1993, 34-35. İşte Osmanlı Devleti'nin varlığını sürdürdüğü zaman süreci, bu döneme rastlamaktadır. Öyle görünüyor ki bu dönem Osmanlı ulemasından bağımsız bir şekilde oluşarak onları da kendi zihniyetine dâhil etmiş, akabinde de Osmanlı uleması tutumlarıyla bu dönemin zihniyetinin aynı şekilde devamına katkı sağlamışlardır.

yaygın bir şekilde benimsenmişti. Bu bölgede kelâmî açıdan yaygın olan mezhep ise Mâtürîdîlik'ti. Çoğunluğunu Türkler'in oluşturduğu bu bölgede Hanefîlik ve Mâtürîdîlik yan yana gelişmekteydi. Hattâ ilk dönem Mâtürîdîler'i kendilerini "Ebû Hanîfe'nin takipçileri" addetmekteydiler. Bu yönüyle iki mezhep uzun tarihsel süreç içerisinde bir anlamda Türkler'in dinî kimliklerini oluşturan birbirinden ayrılmaz parçalar hâline gelmiştir.[10] Osmanlılar'ın gerek Hanefîlik'i benimsemeleri, gerekse idarî ve ilmî sistemi oluşturan bireylerde Türk unsurların çoğunluğu oluşturmaları, zihinlerde onların kelâmî açıdan da geçmiş tarihsel süreçlerinde Hanefîliklerine yoldaşlık eden Mâtürîdîlik'i benimsedikleri sonucunu doğurmaktadır. Ya da en azından böyle bir izlenimin doğması gayet olağandır.

Ancak Osmanlı ulemasının Hanefîlik'i ne kadar bariz ise, Mâtürîdîlik'i de o kadar solgundur.[11] Mâverâünnehr Hanefileri'nde bariz bir şekilde görülen Mâtürîdîlik'in Osmanlılar'da bu denli görülmemesi, birtakım verilerin de etkisiyle Osmanlı kelâm geleneğinin Eşarîlik merkezli olduğu ve Osmanlı ulemasının da Eşarî olduğu yargısının vurgulanmasına yol açmıştır.[12] Zaman zaman oldukça sert bir şekilde dile getirilen bu yargının[13] oluşmasındaki en temel etken Osmanlı medreselerinde okutulan kelâm kitaplarının Eşarî müellifler tarafından yazılan ve Eşarîlik'i yansıtan eserler olmasıdır. Ayrıca

---

10 Mâtürîdîlik'in Hanefîlik'le birlikte Türkler arasında yayılımı hakkında detaylı bir analiz için bk. Madelung, Wilferd, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler" (çev. Muzaffer Tan), *İmam Mâturîdî ve Maturidilik* (haz. Sönmez Kutlu), Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2003, 305-368.

11 Şüphesiz bunda fıkhın kelâma oranla toplumsal hayata doğrudan yansıyan ve somut olarak kendini gösteren bir vasfa sahip olmasının etkisi de vardır.

12 Msl. bk. Yavuz, Yusuf Şevki, "Mâtürîdiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXVIII, 167: "Osmanlı devri Mâtürîdiyye âlimleri ekollerine sadece sözde bağlı kalmışlardır. Zira medreselerde Eşariyye âlimlerine ait kelâm kitapları okutulmuş, teliflerde de Eşariyye kelâmcıların görüşlerine ağırlık verilmiştir".

13 Msl. bk. Uludağ, Süleyman, "Giriş: Akâid-Kelâm Tarihçesi, Taftazânî ve Şerhu'l-Akâid", Sadeddîn Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi: Şerhu'l-Akâid* içinde (giriş ve notlarla birlikte çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, 3. bs., İstanbul 1991, 33: "Başta Maturidî olmak üzere, onu takib eden *Tabsiretu'l-edille*, *el-Bidâye* müellifleriyle kendisi de Osmanlı müellifi olan Beyazî bu memleketin medreselerinde ilgi görmemiş ve unutulup gitmişlerdir. Osmanlı uleması ismen Maturidî'dir ama aslında ve hakikatte Eşarî'dir. Eşarî mezhebinin sonraki kelâm kitapları, izah ve şerhleri gibi birçok eserler İstanbul'da Hanefî âlimleri tarafından basılır, okunur ve okutulurken, İmam Maturidî'nin hiçbir eserinin, Ebu Muîn Nesefî'nin Maturidî mezhebinin, ikinci derecede değerli eseri olan *Tabsiretu'l-edille*'nin ve Sabunî'nin üçüncü derecede bir kaynak eser olan *el-Kifaye*'sinin basılmamış, okunmamış ve okutulmamış olması, **Maturidî mezhebi hesabına bir talihsizlik, ilim adına şanssızlık ve fikir tarihi namına acınacak bir durumdur** (vurgu bana ait –OŞK–)".

Osmanlı uleması tarafından kelâm alanında yazılan eserlerin önemli bir yekûnunun Eşarî metinlere yapılan şerh ve haşiyeler olması da bu yargıyı güçlü kılan bir unsurdur. Zaten yukarıda da belirtildiği üzere genel anlamda Osmanlı ilim geleneğinin F. er-Râzî'ye dayanması, geleneğin en başından Eşarîlik merkezli teşekkül ettiğinin bir belirtisi olarak algılanabilir.[14] Ayrıca genel olarak XIII.-XIV. yy.'lardan itibaren Eşariyye ekolünden yetişen F. er-Râzî yanında, Seyfüddîn el-Âmidî (ö. 1233), Teftâzânî, Cürcânî gibi güçlü kelâmcıların ilmî otoriteleriyle kelâm geleneğine hâkim olmalarının etkisi de hesaba katılmalıdır.[15]

Aslında bu kabilden eleştiriler ve bunlara dayanak olan iddialar kısmen de olsa haklılık payı içermektedir. Bunun temel nedeni Osmanlı medrese sisteminin Selçuklular ve Anadolu Beylikleri devri medreselerinin bir devamı olmasıdır.[16] Selçuklu medreselerinin temeli ise ünlü vezir Nizâmü'l-Mülk (ö. 1092) tarafından kurulan Nizâmiye medreseleridir. Nizâmiye medreseleri, dinî eğitimin dışında başka bir hedefi bulunmayan diğer medreselerin aksine, aynı zamanda siyasî amaçlarla kurulmuş, bilhassa Şiî-Bâtınî düşüncenin sağlam delillerle bertaraf edilmesi ve topluma Eşarî-Şâfiî düşüncenin benimsetilmesini amaçlamıştır.[17] Kuruluşu itibariyle Eşarî-Şâfiî düşünceyi merkeze oturtması nedeniyle[18] bu medreselerde doğal olarak Eşarî kelâmı okutulmaktaydı.[19]

---

14 Nitekim bu husus Osmanlı kelâm âlimlerinin icazetnâmelerinde de kendini gösterir. Bk. Atay, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: Medrese Programları-İcazetnâmeler-Islahat Hareketleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1983, 118: "Genellikle Türkler, Osmanlılar, İstanbul ve Anadolu âlimleri Hanefi ve Maturîdî mezhebinde bulundukları hâlde, kelâm ilmine ait senedleri Maturîdî ve Ebû Hanîfe'ye değil de Eş'arî'ye ulaşmaktadır. Ebu Mansur Maturîdî, Sünnî kelamın kurucularından biri kabul edilmiş olmasına rağmen, kendisini, kelâm imamı kabul edenlerin icazetlerinde bile sadece fıkıh ilmi senedinde görmekteyiz".

15 Bk. Yavuz, Y. Ş., "Mâtürîdiyye", 167.

16 Bk. Baltacı, Cahid, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2005, 153-154.

17 Özaydın, Abdülkerim, "Nizâmiye Medresesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXIII, 191.

18 Nizâmiye medreselerinde Eşarî-Şafiî düşüncenin ne denli merkezî olduğunun belirtisi bizzat Nizâmü'l-Mülk'ün medreselerde görev alacak her memurun, hocanın, hoca yardımcısının ve hattâ kapıcının Şâfiî ve Eşarî olmasını istemesinde net olarak ortaya çıkmaktadır. Bu şarta Nizâmü'l-Mülk'ün halefleri tarafından da genel olarak uyulmuştur. Sözgelimi büyük âlim Ebû Bekr Mübarek b. Ebî Talib Vecih ed-Dahhân'ın (ö. 1215) gramer (nahiv) kürsüsünü işgal edebilmek için Hanbelî mezhebini bırakmaya Şâfiîlik'i kabul etmeye mecbur bırakıldığı anlaşılmaktadır. Keza medresede edebiyat tedris eden Ebû Hasan el-Esterâbâdî'nin (ö. 1122) Şiîlik'i keşfedildiği zaman kovulduğu da nakledilir. Ancak zaman zaman şöhret sahibi âlimler bu şarttan muaf tutulmuşlardır. Örneğin ünlü Hanbelî âlim İbnü'l-Cevzî (ö. 1200), Şâfiî mezhebinden olmamasına karşın Nizâmiye medresesinde hoca olmuştur. Bk. Talas, M. Asad,

Osmanlılar tarafından tevarüs edilen bu sistem doğal olarak Osmanlı ulemasının da bu geleneği devam ettirmesine neden oldu.[20] Nitekim Fransız hükûmetinin İstanbul'daki elçiliğinin isteği üzerine kaleme alınan, müellifi bilinmeyen *Kevâkib-i Seb'a* adlı eserin verdiği bilgiler medreselerde kelâm öğretimi için okutulan eserlerin çoğunluğunun Eşarî gelenek üzere yazılmış eserler olduğunu ortaya koyar:

> "... iktisadın aşağı rütbesinde konu başlıklarını ihtiva eden Ömer Nesefî risalesi, sonra iktisadın aşağı rütbesinde şerhi; *Şerh-i Akâ'id*'i, haşiyesi *Hayâlî* ile birlikte okunur... Sonra yalnız Allah'ın varlığını ispat konusunda olan *İsbât-ı Vâcib* kitabını ve *Akâ'id-i Celâl*'i talikleriyle birlikte okur. Sonra iktisadın yukarı rütbesinde otuz-kırk cüzden ibaret *Mevâkıf*'ı yahut istiksa rütbesinde *Şerh-i Mevâkıf* kitabını okur. Yetmiş cüzden ibaret bir kitaptır. Lakin 'sürgünce' okunur. Ağır ağır okumaya ömrün tahammülü yoktur. Bazıları o rütbeden bir cüz aşağı *Şerh-i Makâsıd* okuturlar. *Şerh-i Mevâkıf* ve *Makâsıd* her ne kadar kelâm ilmiyse de alet ilimlerinin cümlesini, hikmet, heyet, hendese ve hisabı zikreder".[21]

Buna göre medreselerde Ömer en-Nesefî'nin (ö. 1142) *Akîde*'si, buna Teftâzânî'nin yazdığı şerh, Teftâzânî'nin bu şerhinin üzerine Hayâlî'nin (ö. 1470) yazdığı haşiye, Devvânî'nin (ö. 1502) *İsbât-ı Vâcib* risalesi, yine Devvânî'nin Îcî'nin *Akâ'id*'i üzerine yazdığı şerh ve bunların talikleri, yine Îcî'nin *Mevâkıf*'ı ve bunun Cürcânî tarafından yapılan şerhi ve Teftâzânî'nin kendi eseri olan *Makâsıd* ve *Makâsıd* üzerine bizzat kendisinin yazdığı şerh okutulmaktaydı. Keza medrese müfredatları üzerine kalem oynatan Osmanlı müelliflerinin verdikleri bilgiler de bu yöndedir. Yukarıdaki pasajda zikredilen eserlere ilaveten Beyzâvî'nin *Tavâli'u'l-Envâr*'ı, Şemseddîn el-İsfahânî'nin bunun üzerine yazdığı şerh olan *Metâli'u'l-Enzâr*'ı, Cürcânî'nin *Hâşiyetü't-Tecrîd*'i,[22] sonraki dönemlerde Devvânî'nin Îcî'nin *Akîde*'sine yazdığı şerh üzerine Halhâlî

Nizamiyye Medresesi ve İslâm'da Eğitim-Öğretim (çev. Sadık Cihan), Etüt Yayınları, Samsun 2000, 48.

19 Talas, M. A., *a.g.e.*, 51; Özaydın, A., "a.g.md.", 189.

20 Bk. Uludağ, S., "a.g.m.", 34.

21 Bk. İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, I, 72-73.

22 Bu eser Şiî âlim N. et-Tûsî'nin *Tecrîdü'l-Akâ'id* (eser *Tecrîdü'l-İ'tikâd* ve *Tecrîdü'l-Kelâm* isimleriyle de bilinir) adlı eseri üzerine Eşarî kelâmcı Şemseddîn el-İsfahânî'nin yazdığı "*Şerh-i Kadîm*" olarak da bilinen *Teşyîdü'l-Kavâ'id fî Şerhi Tecrîdi'l-Akâ'id* adlı şerhin haşiyesidir.

(ö. 1605) ve Siyalkûtî'nin (ö. 1656) yazdıkları haşiyeler de bu müfredat kapsamında okutulmaktaydı.[23] Bunlar içerisinde köken itibariyle Eşarî gelenek dışında oluşturulmuş bir iki eser vardır ve bunlar da Ömer en-Nesefî'nin *Metn-i Akâ'id*'i ve Şiî kelâmcı N. et-Tûsî'nin *Tecrîdü'l-Akâ'id*'idir. Maamâfih Ömer en-Nesefî'nin risale çapındaki eseri Teftâzânî'nin bunun üzerine yazdığı şerhle birlikte, hattâ sırf bu şerh nedeniyle okunurken, N. et-Tûsî'nin eseri de meşhur Eşarî kelâmcılar Şemseddîn el-İsfahânî ve Cürcânî'nin bunun üzerine yazdığı, Sünnî elekten geçirilmiş şerh ve haşiyeleriyle birlikte okunur. Ayrıca N. et-Tûsî'nin, Osmanlı düşünce geleneğini etkileyen F. er-Râzî çizgisiyle bütünleştiği de gözden uzak tutulmamalıdır.

İşte bu gelenek içerisinde yetişen ulema da doğal olarak ilmî teliflerini bu eserler etrafında vermeye başladı. Muhtemelen bunun bir nedeni de medreselerde okutulacak kitapların genel çerçevesi belli olduğundan ulemanın da kendi eserini okutabilmesi için bu eserler etrafında teliflere yönelmeyi bir zorunluluk olarak algılamasıdır. Bu nedenle telif faaliyetlerinin önemli bir yekûnu söz konusu eserlere şerhler, haşiyeler ve talikatlar olarak şekillendi.[24]

---

23 Bk. İzgi, C., *a.g.e.*, I, 61-116. Burada çeşitli âlimlerin yazdıkları eserlerden ve bazı ulemanın otobiyografileri ve icazetnâmelerinden hareketle medresede okutulan eserler hakkında bilgiler verilmektedir. Keza Osmanlı medreselerinde okutulan kelâm kitapları için bk. Yazıcıoğlu, M. Sait, *Le Kalâm et son Role dans la Societe Turco-Ottomane: Aux XV^e et XVI^e Siecles*, Editions Ministere de la Culture, Ankara 1990, 54-68; a.mlf., "XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelâm Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, IV (1980), 273-283.

24 Osmanlı döneminde kelâm alanında eser vermiş âlimler ve eserleri hakkında genel bir bilgi için bk. Yazıcıoğlu, M. S., "Osmanlı Dönemi Türk Kelâm Bilginleri", *Osmanlı* (ed. Güler Eren), Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999, VIII, 179-185; Aydın, Ömer, "Osmanlı Kelâm Bilginleri", *Yeni Türkiye,* XXXIII (*701 Osmanlı Özel Sayısı III: Düşünce ve Bilim*) (2000), 561-570; a.mlf., *Türk Kelâm Bilginleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, 95-149. Buralarda verilen eser isimleri hakikaten de bu yargıyı doğrular mahiyettedir. Çok az eser bu geleneğin dışına çıkılarak yazılabilmiştir. Sözgelimi Hızır Bey'in (ö. 1459) *el-Kasîdetü'n-Nûniyye*'si, Hocazâde'nin (ö. 1487) *Tehâfüt*'ü ve İbn Kemal'in (ö. 1533) çeşitli konulara dair risaleleri, Kemâleddîn el-Beyâzî'nin (ö. 1687) *el-Usûlü'l-Münîfe* ve *İşârâtü'l-Merâm* adlı eserleri bu kabildendir. Ancak belirtmek gerekir ki bu eserler sayıca az olmasının yanında, Osmanlı düşüncesi üzerinde de pek tesirli olmamışlardır.
Ancak yine de şu nokta hatırlatılmalıdır ki söz konusu müellifler teliflerini bu eserler çerçevesinde verseler de, bu metinlerin Eşarî kökenli oluşlarına bağlı kalmıyor, zaman zaman bu teliflerinde Mâtürîdî bakış açısını yansıtıyorlardı. Sözgelimi Kemâleddîn İbnü'l-Hümâm (ö. 1456) eserinde konuları genelde Mâtürîdî düşünce doğrultusunda izah etmekte, Hızır Bey *Kasîde-i Nûniyye*'sinde kelâmî meseleleri Mâtürîdî bakış açısına göre değerlendirmekte, Hayâlî Ahmed Efendi'nin eserleri ise Mâtürîdî düşünceyi yansıtmaktadır. Bk. Yazıcıoğlu, M. S., "Osmanlı Dönemi Türk Kelâm Bilginleri", 179-180.

Bütün bunlar Osmanlı'da kelâm alanında yapılan faaliyetlerin (tedris ve telif) esas itibariyle Eşarî metinler etrafında şekillendiğini göstermektedir. Ancak, aşağıda da verilecek birtakım örneklerde de görüleceği üzere, özellikle ortaya konulan teliflerde Mâtürîdî görüşler de yaygın olarak serdedilmiştir. O hâlde Osmanlı kelâm düşüncesini "Eşarî metin merkezli Mâtürîdî kelâm" olarak görebiliriz.

Artık bu aşamada böyle bir kelâmî gelenek içerisinde "Molla Fenârî'nin yeri nedir?" sorusuna gelebiliriz. Şüphesiz bu soru doğal olarak Molla Fenârî'nin yaşadığı tarih aralığını gündeme getirecektir. Osmanlı'nın kuruluş döneminde yaşaması ve ilk dönem ulemasından sayılması itibariyle Molla Fenârî aslında Osmanlı'da ilim ve fikir adına nasıl bir gelenek var idiyse, o geleneğin şekillenmeye başladığı bir dönemde yaşamıştır.[25] Osmanlı ilim hayatının tesis edilmesindeki en büyük aktörlerden biri olarak kabul edilen Molla Fenârî, doğal olarak kendisinden sonraki geleneğin temellerini atmıştır.[26] O hâlde "Molla Fenârî'nin Osmanlı kelâm geleneğindeki yeri nedir?" sorusu "Molla Fenârî Osmanlı kelâm geleneğini nasıl şekillendirmiştir?" sorusuyla yer değiştirmekte, sorunun bu şekilde sorulması daha anlamlı hâle gelmektedir. Bu sebeple öncelikle Molla Fenârî'nin kelâmî müellefatına, akabinde eserlerinden yapılan alıntılarla onun kelâma dair fikirlerini yansıtan müktesebatına değinmek gerekir.

Öncelikle belirtilmelidir ki Molla Fenârî'nin hocaları olan Kara Hoca lakaplı Alâeddîn Ali Esved (ö. 1397) ve Cemâleddîn el-Aksarâyî (ö. 1388-89), F. er-Râzî ekolünden olduğu için onun kelâmî düşüncesi de bu minvalde gelişmiştir. Keza onun Mısır'da derslerine katıldığı İbn Mübarekşâh'ın da onu

---

25 Nitekim Taşköprîzâde, Molla Fenârî'yi Osmanlı ulemasının dördüncü tabakasına (Yıldırım Bayezid döneminde yaşayanlar) yerleştirir. Bk. Taşköprîzâde, *eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 43-47. Hakikaten de Osmanlı coğrafyasında Molla Fenârî'nin yaşadığı döneme kadar onunla boy ölçüşebilecek çapta, çok yönlü bir âlim çıkmamıştır. Taşköprîzâde'nin zikrettiği isimlerin çoğu fakih ve sûfî kimliğiyle öne çıkan şahıslardır. Bunlar arasında Dâvûd el-Kayserî (ö. 1350), Kâdîzâde-i Rûmî (ö. 1444'ten sonra) gibi şahısların isimleri öne çıksa da bunlar ne Molla Fenârî gibi çok yönlü, ne de onun gibi etkisi geniş kimselerdi.

26 Özellikle İ. Hakkı Uzunçarşılı'nın değerlendirmeleri bu yöndedir. Ona göre birçok İslâm ülkesindeki ilim müesseseleri F. er-Râzî'ye mensup olup, Osmanlı medrese sisteminde de F. er-Râzî düşüncesi geçerlidir. F. er-Râzî ekolünü de ilk olarak Molla Fenârî tesis etmiştir. Bk. Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1983, II, 591. Keza aynı hususun ifadesi için bk. yk. dn. 3.

bu geleneğe bağlayan bir şahıs olduğu hatırda tutulmalıdır.[27] Ancak Molla Fenârî'nin F. er-Râzî geleneğine bağlı olduğu çok net olmakla birlikte,[28] farklı bir geleneği de tanıma imkânı bulduğu söylenebilir. Bu tanıma onun Mısır'da ders aldığı Ekmelüddîn el-Bâbertî (ö. 1384) sayesinde olmuştur. Bâbertî özellikle Ebû Cafer et-Tahâvî (ö. 933) tarafından temelleri atılan ve esas itibariyle Ebû Hanîfe'nin (ö. 767) itikadî görüşleri üzerine oturan Hanefî akaid geleneğini temsil etmektedir. Bu geleneğin mensupları kendilerini Hanefî itikadı üzere görmekte, Mâtürîdîlik'iyse esas itibariyle Hanefî geleneğin bir parçası veya Hanefilik'in Orta Asya'daki ismi olarak görmekteydiler. Bu gelenek esas itibariyle Tahâvî'nin *Akîde*'si[29] üzerine yapılan şerhler şeklinde gelişmekte ve F. er-Râzî sonrası Eşarî kelâmında belirgin bir şekilde görülen Meşşâî felsefeyle kaynaşmış kelâm anlayışına bir nebze kapalı ve uzak durmaktaydı. Koyu bir Hanefî taraftarı olan Bâbertî de bu geleneğin bir temsilcisidir ve bu geleneğe uygun eserler vermiştir.[30] Aslında Osmanlı'nın kuruluş dönemlerinde, henüz Osmanlı hâkimiyetine girmemiş Anadolu coğrafyasında ve sonraki dönemlerde nadir de olsa bu geleneğe bağlı eserler veren şahıslar görülmektedir. Sözgelimi Ebü'l-Abbas Ahmed b. Mesud el-Konevî'nin (ö. 1331) Tahâvî'nin *Akîde*'sine yazdığı bir şerh olan *el-Kalâ'id fî Şerhi'l-Akâ'id*'i ve bu zatın oğlu olan Ebü'l-Mehasin Cemâleddîn Mahmud b. Ahmed b. Mesud el-Konevî'nin (ö. 1375) *Kalâ'idü'l-Ferâ'id fî Şerhi'l-Akâ'id*'i bu kabildendir.[31] Keza Molla Hasan Kâfî el-

---

27 Bk. Boyalık, M. Taha, *Molla Fenari'nin Aynu'l-Âyân Adlı Tefsirinin Mukaddimesi (Tahlil ve Değerlendirme)* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007, 24-25.

28 Hattâ kelâm ilmi merkeze alındığında kendisinden önce Dâvûd el-Kayserî eliyle irfanî bir renge bürünen kelâm geleneğini, F. er-Râzî çizgisine daha belirgin bir şekilde yaklaştırdığı da söylenebilir. Bk. Fazlıoğlu, İ, "a.g.md.", 549.

29 *el-Akîdetü't-Tahâviyye* ismiyle bilinen bu eser Ebû Hanîfe'ye nispet edilen itikadî görüşleri ilk ve en doğru şekliyle tespit eden kaynaklardan birisidir. Bk. Aytekin, Arif, "el-Akîdetü't-Tahâviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, II, 259-260.

30 Özellikle fıkıh alanındaki birikimiyle temayüz etmiş olan Bâbertî, aynı zamanda Mâtürîdî kelâm geleneğinin de güçlü muhakkik ve şarihlerinden biri olarak kabul edilir. Kelâm ve akaide dair eserlerinin başında Tahâvî'nin *Akîde*'sinin bir şerhi olan *Şerhu Akîdeti Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*, Ebû Hanîfe'ye ait *el-Vasiyye* adlı risalenin şerhi olan *Şerhu Vasiyyeti'l-İmâmi'l-A'zam*, *el-Maksad fi'l-Kelâm* ve Ebü'l-Berekat en-Nesefi'nin (ö. 1310) *el-Umde* adlı eserinin şerhi olan *Şerhu'l-Umde* gelir. Bk. Aytekin, A., "Bâbertî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, IV, 378.

31 Bk. Aydın, Ö., *a.g.e.*, 95-96. Ancak burada söz konusu şahısların Mısır merkezli Hanefî akaid geleneğiyle olan yakınlıklarına değinilmez. Diğer taraftan belirtmek gerekir ki bu şahıslar, nisbelerinden de anlaşıldığı üzere Anadolu coğrafyasından çıkmış olsalar bile, esas itibariyle

Akhisârî'nin (ö. 1615) *Nûru'l-Yakîn fî Usûli'd-Dîn* adlı eseri de[32] bu gelenek çerçevesinde yazılmıştır. İşte her ne kadar Molla Fenârî'nin Bâbertî'den kelâm okuduğuna dair kaynaklarda açık bir bilgi verilmese de, onun en azından bu geleneği tanıdığı söylenebilir. Fakat şu veya bu şekilde Molla Fenârî, kendisi de güçlü bir Hanefî fakihi olmasına rağmen, bu geleneği benimsememiş ve zaten Mısır'a gitmeden önce zihniyetini şekillendirmiş olan F. er-Râzî geleneğinde kalmıştır.[33]

Molla Fenârî'nin kelâm alanındaki müellefatı da esas itibariyle bu geleneğe uygun bir biçimde şekillenmiştir. Onun bazısı hacimli ve alanında özgün, bazısıysa risale çapında pek çok telifi varsa da,[34] isimlerinden anlaşıldığı kadarıyla bunlardan sadece iki tanesi doğrudan kelâmla alakalıdır: *Ta'lîkât alâ Şerhi'l-Mevâkıf*[35] ve *Şerhu Muhtasari'l-Mevâkıf*.[36] *Ta'lîkât alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, isminden de anlaşılacağı üzere Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı üzerine talikasıdır. İkinci eser ise Îcî'nin, *Mevâkıf* adlı eserini yine kendisinin kısaltarak yazdığı *Muhtasaru'l-Mevâkıf*[37] adlı eserinin şerhidir. Buna göre Molla Fenârî'nin temel kelâm eserleri, F. er-Râzî geleneğinin en önemli eserlerinden biri olan *Mevâkıf*

Şam'da yaşamışlardır. Bu da söz konusu geleneğin Anadolu coğrafyasına oranla Mısır ve yakın coğrafyalarda daha fazla yaşam alanı bulduğunu göstermektedir. Ayrıca bir noktaya daha işaret etmekte fayda vardır: Mezkûr Ebü'l-Mehasin el-Konevî'nin yazdığı bir diğer eserin ismi *ez-Zübde Şerhu'l-Umde li'n-Nesefî*'dir. Bk. Aydın, Ö., *a.g.e.*, 96. Adından da anlaşıldığı üzere eser Ebü'l-Berekat en-Nesefî'nin *el-Umde* adlı eserinin şerhidir. Bu bağlamda yukarıda zikredilen Bâbertî'nin eseri hatıra gelmelidir. Telif faaliyetlerindeki bu ortaklık söz konusu ekolün Mâtürîdîlik'e yakın durduğunun bir kanıtı olarak algılanabilir.

Ayrıca sonraki dönem Osmanlı ulemasından Kemâleddîn el-Beyâzî'nin yazdığı eserlerle bu geleneğe yakın durduğunu söylemek de gerekir. Zira onun *el-Usûlü'l-Münîfe* ve *İşârâtü'l-Merâm* adlı eserleri esas itibariyle Ebû Hanîfe'nin kelâmî görüşlerinin açıklanmasından ibarettir.

32 Bk. Aytekin, A., "el-Akîdetü't-Tahâviyye", 260.

33 Bâbertî'nin bağlı olduğu kelâm geleneğini de tanıyan Molla Fenârî'nin, hele de Osmanlı düşünce geleneğini şekillendiren ilk ve önemli şahsiyetlerden biri olduğu da düşünülürse, F. er-Râzî geleneğini değil de bu geleneği takip etseydi, Osmanlı kelâm geleneğinin bu denli Eşarî metin merkezli olup olmayacağı hakikaten merak konusudur.

34 Molla Fenârî'nin eserleri hakkında bk. Gülle, S., *a.g.e.*, 12-84; Aşkar, M., *a.g.e.*, 63-71; Durmuş, Z., *a.g.e.*, 22-32; Aydın, İ. H., "a.g.md.", 246.

35 Bk. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333, I, 391.

36 Bk. Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn* (haz. M. Şerefettin Yaltkaya & Kilisli Rifat Bilge), MEB Yayınları, 2. bs., Ankara 1971, II, 1894; Bursalı Mehmed Tahir, *a.g.e.*, I, 391.

37 Eserin bir diğer ismi *Cevâhiru'l-Kelâm*'dır. Bk. Yavuz, Y. Ş., "Cevâhirü'l-Kelâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, VII, 432-433.

temellidir. Her ikisi de günümüze gelmeyen bu eserlerin isimleri bizlere zaten Molla Fenârî'nin çizgisini vermektedir.[38]

Kelâmla doğrudan ilgili bu eserlerinin yanında Molla Fenârî esas itibariyle başka alanlarda yazılmış birtakım eserlerinde de kelâmî konulara değinir. Bunlardan ilki doğal olarak onun *Aynü'l-A'yân* adlı eseridir.[39] Fâtiha Suresi'nin tefsirinden ibaret olan ve esas itibariyle tasavvufî bakış açısıyla yazılmış olan bu eserinde Molla Fenârî ayetlerin tefsirini yaparken ara başlıklar açarak ayetlerle ilgi kelâmî konulara değinir. Bir diğer eser ise *Misbâhu'l-Üns beyne'l-Ma'kûl ve'l-Meşhûd*'dur. Molla Fenârî'nin genel eğilimine bağlı olarak tasavvufî bakış açısının yansıtıldığı bu eserde yer yer kelâmî konulara değinilir. Kelâmî alıntıların yoğunluk kazandığı bir başka eser ise *Ta'lîka alâ Evâ'ili'l-Keşşâf*'tır. Zemahşerî'nin (ö. 1144) *Keşşâf*'ının Fâtiha Suresi ve Bakara Suresi'nin ilk kısmı üzerine yazılan bir talik olan bu eserde Molla Fenârî zaman zaman kelâmî konulara değinir. Zikredilmeye değer bir diğer eser ise *Avîsâtü'l-Efkâr fî İhtibâri Üli'l-Ebsâr*'dır.[40] Kısa hacimli bu risalede Molla Fenârî yer yer kelâmî ve felsefî bahislere değinir.[41]

---

38 Burada ilginç sayılabilecek bir detayı da zikretmeliyiz. Molla Fenârî eserlerinde, doğrudan kaynaklarını kullandıkları müstesna, neredeyse hiçbir kelâmcıya ismen atıf yapmaz. Bunun nadir istisnalarından biri, bir Mutezilî olmasına karşın Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'dir (ö. 1044). Sözgelimi "*vücûd*" kavramı hakkında onun görüşüne atıf yapar. Bk. Molla Fenârî, Şemseddîn Muhammed b. Hamza, *Misbâhu'l-Üns beyne'l-Ma'kûl ve'l-Meşhûd* (Ebü'l-Meâlî Sadreddîn Muhammed b. İshak b. Muhammed el-Konevî'nin *Miftâhu'l-Gayb*'ıyla birlikte tsh. Muhammed Hâcevî), İntişarat-ı Mevlâ, 3. bs., Tahran 1374, 150. Aslında Molla Fenârî'nin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'yi zikretmeye değer bulması dahi F. er-Râzî geleneğine ne derece yakın durduğunun bir göstergesi kabul edilebilir. Zira Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bir Mutezilî olmasına karşın F. er-Râzî'nin görüşlerine etki etmesinin yanında, F. er-Râzî'nin kelâmî eserlerinde en çok zikrettiği şahısların da başında gelir.

39 *Aynü'l-A'yân* (*Tefsîru'l-Fâtiha* olarak da bilinir) hâlihazırda matbû hâlde bulunmasına rağmen henüz tahkikli bir neşri yapılmamıştır. Bugün elimizde mevcut olan matbû nüsha ise anlamı bozacak derecede çok sayıda imla hatası içermektedir. Bu sebeple bu çalışmada *Aynü'l-A'yân*'ın en okunaklı yazma nüshalarından birini (Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, no. 61) kullanmayı tercih ettik, ancak okuyucuya kolaylık sağlaması amacıyla matbû nüshaya da (Rifat Bey Matbaası, Dersaadet 1325) atıfta bulunduk ve bu atıfları "/" işaretiyle tefrik ettik. Alıntılarda ilk kısım matbû nüshaya, ikinci kısım yazma nüshaya işaret etmektedir.

40 Eserin ismi bazı kaynaklarda *Avîsâtü'l-Efkâr fî İhtiyâri Üli'l-Ebsâr* olarak geçer. Msl. bk. Bursalı Mehmed Tahir, *a.g.e.*, I, 391.

41 *Avîsâtü'l-Efkâr* daha ziyade birtakım muğlak hususların açıklanmasına ayrılmıştır. Molla Fenârî gerek fıkhî gerekse kelâmî/felsefî kaynaklarda kendince lüzumlu gördüğü bazı konuları açıklamakta, yer yer eleştirmektedir. Kısa hacimli bu eserde Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâ'id*'inde kabir azabıyla, Cürcânî'nin *Hâşiyetü't-Tecrîd*'inde illet-malul konusuyla, yine Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ında teselsül hakkındaki ifadelerini konu edinir. Bk. Molla Fenârî, *Avîsâtü'l-Efkâr fî*

İmdi Molla Fenârî'nin bu eserlerinden tespit edebildiğimiz belli başlı görüşlerinden bahsedebiliriz:

O, iman tanımında Ehl-i Sünnet'in klasik; imanı sırf tasdik olarak gören anlayışını kabul eder.[42]

Cisimlerin terkibinin *cevher-i ferd*den yahut *heyûlâ* ve *sûret*ten oluştuğunu söyler. Bu yönüyle Molla Fenârî hem kelâmcıların (*cevher-i ferd*) hem de Meşşâîler'in (*heyûlâ* ve *sûret*) yaratma nazariyelerine doğruluk ihtimali atfeder.[43] Sünnî âlem tasavvurunun önemli önermelerinden biri olan *teceddüd-i emsâl* anlayışını kabul eder. Ona göre arazların devamlılığı onların *teceddüd*üyledir, yani sürekli yeniden yaratılmalarıyla gerçekleşir. Nitekim bir şeyin *bekâ*sı demek vücûdundan sonra gelen vücûdudur. Daha net bir ifadeyle; sürekli art arda yaratılan vücûd (var olma), varlığın devamlılığını ifade eder.[44] Ayrıca Molla Fenârî *kümûn-zuhûr* anlayışını, ne ölçekte olduğu belirgin olmasa da kabul eder. Ona göre her şey, her şeydedir fakat resesif olanın hükmü gizlidir.[45]

İhtibârî Üli'l-Ebsâr, Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizâde, no. 675/6, vr. 90b, 92a-92b, 92b. Ancak belirtmek gerekir ki, konular bağlamından kopuk olduğu için meseleler tam manasıyla anlaşılmamakta, hattâ daha da muğlak hâle gelmektedir. Nitekim sırf bu yüzden olsa gerek, *Avîsâtü'l-Efkâr* da şerh edilmiştir. Eserin şerhi için bk. Gülle, S., *a.g.e.*, 17.

42 Bk. Molla Fenârî, *Misbâhu'l-Üns*, 55.

43 Bk. Molla Fenârî, *Misbâhu'l-Üns*, 110, 195, 261 ve 628. Her ne kadar Molla Fenârî *heyûlâ* ve *sûret* kavramlarını kabul etse de, bunları Meşşâî felsefecilerin kabul ettiği anlamda ezelî birer yapıtaşı olarak kabul ettiğini gösteren bir bilgi olmadığı da not edilmelidir. Ancak kavram bazında da olsa bu benimseme kelâmî ve Meşşâî geleneklerin onun üzerindeki etkisinin göstergesidir.

44 Bk. Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yân*, 315/vr. 202b. Arazların devamlılığı fikrini Mutezile'nin benimsediği göz önüne alınırsa bu düşünce Mutezile'ye reddiye olarak görülebilir.

45 "*Li-enne külle şey'in fihi külli şey'in lâkinne'l-mağlûb hafiyyü'l-hükmi ve müstehlekühû ve kad 'ulime li-zâlike enne muhtârenâ mezhebü'l-kümûn ve'l-bürûz*". Bk. Molla Fenârî, *Misbâhu'l-Üns*, 512. *Kümûn-zuhûr* (zaman zaman bu ikincisinin yerine Molla Fenârî'de de görüldüğü üzere "*bürûz*" kavramı da kullanılır) teorisi köken itibariyle Mutezilî kelâmcı Nazzâm'a (ö. 835-844 arası) ait olsa da, aralarında Ehl-i Sünnet'ten kelâmcılar da olmak üzere, pek çok kelâmcı tarafından daha dar kapsamda kabul edilmiştir. Bk. Koloğlu, Orhan Ş., "İbn Hazm'da Kümûn ve Yaratma", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XVII/1 (2008), 195-199. Bu yönüyle Molla Fenârî'nin teoriyi kabul etmesi onun Mutezilî fikirleri benimsediği anlamına gelmeyip, teoriyi sınırlı ölçüde kabul eden Sünnî kelâmcıların tutumuyla eşdeğer bir tutum içerisinde olduğu düşünülebilir.

Allah'ın tüm sıfatları ve taallukları ezelî ve ebedîdir.[46] İlâhî isimler *tevkîfî*dir. Yani bir isim Allah hakkında ancak Kur'ân'da ve sahih haberlerde varit olduğunda kullanılabilir.[47] Allah'a "*şey*" denilebilir ve böyle bir isimlendirme fısk ve küfrü gerektirmez. Ancak Allah'ın diğer şeyler gibi olmadığı da dikkate alınmalıdır.[48]

Molla Fenârî haşrin hem cismanî, hem de ruhanî olduğu kanaatindedir. Haşri, cismanî anlamda kabul etmeyip sadece manevî anlamda benimseyen anlayışları reddeder. Ona göre sadece manevî haşri kabul eden bir anlayış, haşrin (*neş'et*) iki tür olduğunu; hem mahsus cisimlerin hem de makul ruhların *neş'et*i olduğunu bilmemektir. Oysa varlıkların bu iki yönü vardır ve dolayısıyla haşrin her iki kapsamı da kabullenilmelidir.[49]

Müminin azabı sonludur. Zira "Bize doğru yolu göster. Kendilerine nimet ihsan etmiş olduğun kimselerin yolunu" (Fâtiha 1/6-7) ayeti müminlerin nimetlendirmeye (*in'âm*) mazhar olduğunu göstermektedir. Şayet bu *in'âm*ın ebedî cezayı defetmede bir etkisi olmasaydı burada tazim makamında zikredilmesi doğru olmazdı.[50]

---

46 Nitekim Molla Fenârî, "Alemü'l-Hüdâ" dediği İmam Mâtürîdî'nin (ö. 944) Allah'ın mevcud olmayan şeyle vasıflandırılabileceği görüşünü iktibas eder. Çünkü Allah vasıflandırılmayı hak ettiği her şeyi bir başkası nedeniyle değil (*lâ bi-gayrihî*), bizzat kendisi nedeniyle hak eder. Dolayısıyla Allah, her ne kadar bu sıfatlarından vaki olan şeyler henüz olmasa da ezelde hâlıktır, cevaddır, semî'dir. Bk. Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yân*, 213/vr. 132a. Buna göre Allah'ın bir sıfatı hak etmesi için mutlaka o sıfatın taallukunun bilfiil var olması gerekmez. Şayet Allah'ın bu sıfatı ancak taalluku var olduğunda hak edebileceği söylenirse o zaman Allah'ın bu sıfatı zatı nedeniyle değil, zatından başka bir nedenden dolayı hak ettiği söylenmiş olur.

47 Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yân*, 149/vr. 91a. Her ne kadar Molla Fenârî bir ilke olarak ilâhî isimlerin *tevkîfî* olduğunu söylese de, *tevkîfî*liği kabul eden pek çok kimse gibi, Farsça ve Türkçe isimlerin de kullanılabileceği görüşüne kapı aralar. Zira "En güzel isimler Allah'ındır, o hâlde O'na onlarla dua edin!" (A'râf 7/180) ayeti gereğince asıl olan manayı gözetmektir. Mana uygun olursa lafzı kullanmamak abes olur. Bu aşamada o Gazzâlî'nin görüşüne meyleder ve Farsça ve Türkçe isimlendirme hususunda icmâ olduğu görüşünü zikreder. Gazzâlî icmânın bu şekilde gerçekleşmesinin de *tevkîf* olduğunu söyler. İşte Molla Fenârî de bunu kabul eder. Yani isimlerin esas itibariyle *tevkîfî* olduğu, maamâfih Farsça ve Türkçe manası uygun lafızların da kullanılabileceğini, zira bunda icmânın olduğunu, icmânın da *tevkîf* kapsamında olduğunu söyler. Bk. Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yân*, 149-150/vr. 91a-91b.

48 Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yân*, 148/vr. 90b.

49 Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yân*, 228/vr. 142a.

50 Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yân*, 319/vr. 205b. Muhtemelen bu görüş Mutezile'nin "fasık ebedî cehennemliktir" görüşünün bir reddiyesidir. Sünnî anlayışta kişi fasık da olsa, mümin kabul edildiğinden ebedî azaba çarptırılmayacaktır. Pek tabiî Mutezile fasıkın zaten mümin olmadığı kanaatindedir.

İsmet konusunda da Sünnî anlayış kabul görür: Meleklerden ve peygamberlerden hiçbiri ne söz, ne fiil ve ne de itikadî olarak dine aykırı davranırlar.[51]

İnsanların havâssı meleklerden üstündür (*efdal*). Zira her ne kadar melekler Allah'a daha yakın olmaları hasebiyle daha şerefli (*eşref*) olsalar da, '*havâssu'l-beşer*' daha kâmildir (*ekmel*).[52]

Şefaat ehl-i kitap hakkında da geçerli olabilir.[53]

Hz. Ebû Bekr (ra) ilk halifedir.[54]

Bu görüşleri bir bütün olarak ele aldığımızda, zaman zaman Meşşâî felsefeden ödünç alınan kavramlar ve fikirler serdedilse de, hattâ nadiren Mutezilîlik kokan görüşler dile getirilse de, yer yer uzlaştırıcı bir anlayışın sergilendiği[55] esas itibariyle tamamen Sünnî bir bakış açısının yansıtıldığını söyleyebiliriz.

---

51 Bk. Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yân*, 319/vr. 205b-206a. Keza Molla Fenârî'nin *ismet* konusundaki daha detaylı görüşleri için bk. Molla Fenârî, *Ta'lîka alâ Evâ'ili'l-Keşşâf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, no. 183, vr. 24a ve 36b. Burada bütünüyle Sünnî görüşler serdedilir.

52 Molla Fenârî, *Ta'lîka*, vr. 32a.

53 Molla Fenârî, *Ta'lîka alâ Evâ'ili'l-Keşşâf*, vr. 26a. Molla Fenârî bu hususta ayrıntılı bilgi vermezse de, şefaat hakkında varit olan birtakım hadisler nedeniyle bunun mümkün olabileceğini belirtir. En azından böyle bir ihtimali kabul eder. Bu yönüyle "farklı" bir görüş kabul edilebilir.

54 Molla Fenârî'nin kalkış noktası "Bize doğru yolu göster. Kendilerine nimet ihsan etmiş olduğun kimselerin yolunu; gazaba uğramışların ve sapmışların yolunu değil" (Fâtiha 1/6-7) ayetlerindeki "Nimet ihsan etmiş olduğun kimselerin yolunu" ifadesidir. O, bu ayetle "Kim Allah'a ve Resûl'e itaat ederse işte onlar, Allah'ın kendilerine lütuflarda bulunduğu peygamberler, sıddîklar, şehidler ve salih kişilerle beraberdir. Bunlar ne güzel arkadaştır." (Nisâ 4/69) ayetini birlikte ele alır. Ona göre bizler hidayeti talep etmekle emrolunmuşuzdur. Bu ayette ise hidayet üzere olan kimseler zikredilmiştir ve Hz. Ebû Bekr (ra) de ayette zikredilen "sıddîklar"ın önderidir, dolayısıyla o da bu hidayet üzeredir. Bk. Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yân*, 319/vr. 205b.

55 Molla Fenârî'nin uzlaştırıcı bakış açısının bir örneği de onun Cennet ve Cehennem'in hâlihazırda yaratılmış olup-olmadığı konusundaki iki farklı görüşe yaklaşımında görülebilir. O, bu hususta İbnü'l-Arabî'nin görüşünü benimser. Buna göre Cennet ve Cehennem'in hâlihazırda yaratılmış olduğu yönündeki görüş ile yaratılmamış olduğu yönündeki görüş de belli açıdan doğrudur. Çünkü Cennet ve Cehennem asılları itibariyle yaratılmış olup, ayrıntıları itibariyle yaratılmamıştır. Bu şuna benzer: Bir kral sahrada bir bina yapmak ister, binanın sınırlarını belirler, kapısının yerini belirler, ne için kullanılacağını tayin eder. Ancak odalarını ayırmaz, zira bu ihtiyaca göre belirlenir. Dolayısıyla "bir bina yaptım" demesi de, "bina

Ancak Molla Fenârî'nin, şayet değerlendirme Eşarîlik ya da Mâtürîdilik ekseninde yapılacaksa, sahip olduğu ya da yakın durduğu çizgiyi belirten görüşleri özellikle "insan fiilleri (*ef'âl-i ibâd*)" konusundaki görüşleridir. Bilindiği üzere "fiil" konusu Eşarî kelâmı ile Mâtürîdî kelâmı arasındaki en önemli ihtilaf noktalarından biridir.[56] Eşariyye'ye göre insanın fiilleri doğrudan doğruya Allah tarafından yaratılmaktadır. İnsan fiil anında kendisinde yaratılan irade ve gücü kullanarak fiilin meydana gelmesine aracılık yapar ve onu kesbeder. İnsanda fiil esnasında yaratılan ve fiili kesbetmesine sebep olan irade ve kudret fiilin sadece tek yönüne geçerlidir. Mâtürîdiyye'ye göreyse fiillerin aslı Allah tarafından yaratılmakla birlikte, bu yaratma insandaki yaratılmamış iradeye bağlıdır. Ayrıca bu fiillerin iyi-kötü vs. şekilde gerçekleşmesini sağlayan da insandır. Bu manada insanın irade ve kudreti fiilin her iki yönünü de şamildir.[57] Böylelikle insan fiilleri konusunda "*irâde-i cüz'iyye/cüzî iradè*" Mâtürîdîler'in anahtar kavramı olurken, Eşarî kelâmında aynı fonksiyonu "*kesb*" kavramı yüklenir.

Molla Fenârî, düşüncesinde her iki kavrama da yer verir. Ona göre Allah amelleri kulların kesbine ve cüzî iradelerine izafe etmiştir (... *sübhânehû ezâfe'l-a'mâlᵏ ilâ kesbi'l-'abdᵏ ve ihtiyârihimi'l-cüz'iyyᵉ*...). Bunun dışındaki görüşler, sözgelimi cebr görüşü ve fiilleri insanın müstakil iradesine atfeden görüşler ise ifrattır.[58] Buna göre Molla Fenârî *cebr* ve *tefvîz* gibi fiil konusunda iki ucu temsil eden görüşleri reddetmekte, doğruluk payını Eşarîler'in ve Mâtürîdîler'in görüşlerine atfetmektedir. Böylelikle her iki ekolün görüşlerini de benimsemiş olmaktadır. Ancak konunun derinliklerinde onun açıklamaları farklı şekilde gelişir. Şöyle ki;

> Kulun kesbi, kulda kaim olan ve kulun mahal teşkil ettiği farazî/nisbî bir olgudur. Allah kulda bu farazî/nisbî olguya uyan (*münâsib*) bir fiil yaratır. İşte bu kesb Allah'tan değildir, yahut gayr-i mevcud ve ademî bir olgu olduğundan Allah'ın yaratmasına nispet edilemez. Allah'ın yaratmasında ve kulun bu yaratmayı kabul edişindeki (*kâbiliyyet*) sebep, kulun bu kesb ile muttasıf olmasıdır. Allah'ın yaratmasının ve tesirin

yapmadım" demesi de her iki bakış açısına göre doğrudur. Bk. Molla Fenârî, *Ta'lîka alâ Evâ'ili'l-Keşşâf*, vr. 22ᵃ-22ᵇ.

56 Bk. Ebû Azbe, Hasan b. Abdülmuhsin, *er-Ravzatü'l-Behiyye fî mâ beyne'l-Eşâ'ire ve'l-Mâtürîdiyye* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1989, 42-49.

57 Bk. Yazıcıoğlu, M. S., "Fiil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XIII, 60-63.

58 Bk. Molla Fenârî, *Mishâhu'l-Üns*, 704.

> (Allah'ın yaratma yoluyla kula etki etmesinin) şartı, kuldaki bu *kâbiliyyet*tir. Dolayısıyla bu *kâbiliyyet*in şartının kula bağlı olması cebri ortadan kaldırır.[59]

Molla Fenârî bu ifadelerle şunu demektedir: Kulun kesbi kulda var olan, fakat Allah'ın yaratmadığı bir kuvvettir[60] ve kulun fiili Allah tarafından bu olguya uygun bir şekilde yaratılır. Kulun kesbi ne tarafa yönelirse Allah o yöne uygun fiili yaratır.[61] Hattâ Allah'ın yaratmasının sebebi bu kesbdir. Yani Allah'ın yaratması kulun kesbi sonrası olup, ona bağlıdır. İşte tüm bu şartların kula bağlı olması cebri ortadan kaldırmaktadır.

İmdi burada Molla Fenârî açıklamaları kesb kavramı üzerinden yapar. Şayet bu ifadelerden *kesb* kavramı çıkartılıp, yerine *cüzî irade* kavramı konulursa, açıklamalar tam anlamıyla Mâtürîdî düşüncenin ifadesi hâline gelecektir. O burada Eşarî bir kavramı kullanmasına karşın gerçekte tamamen Mâtürîdî bir düşünceyi açıklamaktadır. Nitekim o "Allah'ın kazâsı, kulun ihtiyârıyla belirlediği fiiline bağlıdır" diyerek Mâtürîdî düşünceyi daha da net olmak üzere bir kez daha vurgular.[62] Fiilin insanın seçimine göre yaratılması doğal olarak mahiyetlerinin, ahlâkî değerlerinin de insanın seçimi sonrası oluşmasını gerektirmektedir. İnsan ortada olan, ahlâkî açıdan nötr durumdaki bir fiili kendi seçimi sonrası iyi ya da kötü hâle getirmektedir. Yani Allah fiili yaratmaktadır, fakat bu fiilin teklif kapsamında değer kazanmasını ifade eden iyi yahut kötü değerleri ancak insanın bu fiili işleyiş tarzıyla ortaya çıkmaktadır. O hâlde fiil son merhalede yine insana bağlıdır. İşte Molla Fenârî "fiillerin mahiyetleri

---

59 Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yân*, 114/vr. 68b.

60 Bu husus tamamen *irâde-i cüz'iyye* denilen olguyu karşılamaktadır. Mâtürîdî düşünceye göre insandaki bu cüzî irade varlık ya da yoklukla nitelendirilemeyen bir manadır. Bk. Yazıcıoğlu, M. S., "Fiil", 62-63. Nitekim iktibas edilen pasajdaki "gayr-i mevcud ve ademî bir olgu" ifadeleri de buna işaret etmektedir. Bu mananın varlık ya da yoklukla nitelendirilmekten muaf olması zorunlu olarak onu yaratma kapsamından çıkarmaktadır.

61 İnsan fiilleri konusunda aslında birbirine oldukça yakın olan ekoller Eşariyye ve Mâtürîdiyye değil, Mâtürîdiyye ve Mutezile'dir. Ancak bu iki ekol arasındaki temel fark fiilin yaratıcısının kimliği üzerindedir. Mutezile'nin fiillerin insan tarafından yaratıldığını söylemesine karşın Mâtürîdiyye, insanın irade ve seçimine bağlı olsa da, son merhalede Allah tarafından yaratıldığını söyler. İşte bu temel fark Molla Fenârî tarafından da vurgulanır: "Kulun kudreti yaratmada (*îcâd*) müstakil değildir. Bilakis kulun kudreti yaratıcı (*mûcide*) değil, kazanıcıdır (*kâsibe*). Bk. Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yân*, 114-115/vr. 69a.

62 Bk. Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yân*, 114/vr. 69a.

belirlenmemiştir (*inne'l-mâhiyyât gayru mec'ûletin*) diyerek bu hususu da dile getirir.[63] Allah fiilleri kulun iradesine uygun bir şekilde yarattığına ve yaratılan bu fiilleri insanın kendi seçimine göre ahlâkî değer kazandığına göre doğal olarak Allah'ın bu fiillere yönelik bilgisi de, insanın fiiline bağlı olacaktır. Nitekim Molla Fenârî açıkça Allah'ın ilminin maluma tâbi olduğunu söyleyerek[64] bir kez daha Mâtürîdî düşünceyi dile getirerek, Eşarî ilkelerle çelişir. Böylelikle Molla Fenârî kelâm sistematiğinin temel meselelerinden birinde kuşkuya mahal bırakmayacak derecede açık bir biçimde Mâtürîdî geleneği takip etmektedir.[65]

Keza onun Allah'ın fiillerinde bir amaç (*garaz*) olduğunu söylemesi ya da böyle bir önermenin doğruluk payı içerdiğini söylemesi de, Eşariyye ve Mâtürîdiyye arasında önemli ayrılık noktalarından birini oluşturan "*illet/ta'lîl*" meselesinde Mâtürîdîler'e yakın durduğunu göstermektedir.[66] Ayrıca bir kısım eşyanın hasenlik ve kabihliğinin akıl tarafından bilinebileceğini söylemesi[67] ve güç yetirilemeyen şeyin teklifinin (*teklîf-i mâ lâ yutâk*) caiz olmadığı şeklindeki görüşü[68] de Mâtürîdî ilkelerin açık birer göstergesidir.

Molla Fenârî'den aktardığımız bütün bu iktibasları şayet "Eşarîlik-Mâtürîdîlik ikilemi içerisinde değerlendirirsek, hiç de "Osmanlı uleması Eşarî'dir" şeklinde, kanaatimizce de haksız olan, bir yargıya uygun düşen bir sonuç ortaya çıktığını söyleyemeyiz. Aksine böyle olduğu varsayılan bir gelenek içerisindeki bir bireyden bekleneceğinden çok daha fazla Mâtürîdîlik'in benimsendiği söylenebilir. Hattâ zaman zaman, "insan fiilleri" konusunda olduğu gibi, bu Mâtürîdî renk kendini çok belirgin bir şekilde ortaya koyar.

---

63 Bk. Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yân*, 320/vr. 206[a].

64 Bk. Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yân*, 115/vr. 69[a]: "Allah'ın ilmi, kulun yönelimlerine (*teveccühât*) bağlı olarak gerçekleşen maluma tâbidir"; *a.e.*, 320/vr. 206[a]: "İlim maluma tâbidir". İfade yazmada bu şekildedir. Matbû nüshada ise "ilm-i kadîm maluma tâbidir" şeklindedir.

65 Aslında Osmanlı ulemasının eserlerinde Mâtürîdilik'i takip ettiklerinin en önemli belirtilerinden biri "fiil" konusudur. Gerçekte Osmanlı ulemasının çoğunluğu bu hususta Mâtürîdî düşünceyi benimserler. Msl. bk. Hayâlî, Şemseddîn Ahmed b. Musa, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâ'id*, Mahmud Bey Matbaası, Dersaadet 1322, 76-77; Gelenbevî, Ebü'l-Feth İsmail b. Mustafa, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Celâl*, y.y., Dersaadet 1316, I, 248; Dâvûd el-Karsî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, Şirket-i Sahafiyye Matbaası, İstanbul 1318, 55-58.

66 Bk. Molla Fenârî, *Ta'lîka alâ Evâ'ili'l-Keşşâf*, vr. 13[b].

67 Bk. Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâi' fi Usûli'ş-Şerâi'* (nşr. M. Hasan İsmail), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006, I, 233.

68 Bk. Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâi'*, I, 288.

Maamâfih bu görüşleri Osmanlı düşünce geleneğinin genel karakteristiğini oluşturan "uzlaştırıcılık" kavramı etrafında değerlendirebiliriz. Buna göre ortaya koyulan görüşlerin Eşarî ya da Mâtürîdî olması değil, Ehl-i Sünnet olması önemlidir ve "Sünnî" olan her görüş kendini eşit derecede ifade eder. Burada önemli olan "gayr-i makbul" ve "merdud" olmamaktır. Nitekim İbnü'l-Arabî çizgisinden Meşşâî felsefeye, Hanefî usûlcülüğünden F. er-Râzî akılcılığına kadar çok çeşitli anlayışların harmanlandığı bir düşünce yapısında kendisine geçit bulamayan ender düşüncelerden biri de tarihsel süreç içerisinde eleştirisi yapılan ve geçersizliği tescillenen Mutezilîlik'tir.[69] Dolayısıyla bu tutum "kelâm"da asıl olanın Sünnîlik olduğunu, ifade edilen görüş Sünnîlik'e aitse kabulünde bir beis olmadığını göstermektedir.[70]

Bu özelliğiyle Osmanlı kelâm geleneği Eşarîlik ve Mâtürîdîlik şeklinde bir ayrımın ortadan kalktığı bir anlayışı ifade eder. Her iki mezhep de hak

---

69 Molla Fenârî'nin, Sünnî kelâmın geleneksel tavrının bir yansıması olarak, en çok eleştirdiği ekol Mutezile'dir. Sözgelimi Mutezile'nin aslah anlayışını (bk. Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yân*, 319/vr. 205b), *ma'dûm* konusundaki görüşlerini (bk. Molla Fenârî, *Misbâhu'l-Üns*, 80, 186), hüsn-kubh anlayışının bazı önermelerini (bk. Molla Fenârî, *Ta'lîka alâ Evâ'ili'l-Keşşâf*, vr. 5b), *rü'yâ-yı sâdıka*yı kabul etmemelerini (bk. Molla Fenârî, *Misbâhu'l-Üns*, 249) eleştirir. Keza Mutezile'nin tenzih anlayışını da beğenmez. Ona göre her tenzih övgüye değer değildir ve bunun örneği de Allah'ın sıfatlarının pek çoğunu işlevsiz hâle getiren Mutezile'nin tenzih anlayışıdır. Bk. Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yân*, 100/vr. 59b.

70 Bu yönüyle Molla Fenârî'nin Eşarîler'den "ashabımız" olarak bahsetmesini de (bk. Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yân*, 319/vr. 205b) bu çerçevede düşünmeliyiz. Yani Molla Fenârî Eşarîler derken aslında Eşariyye'yi değil, Ehl-i Sünnet'i kastetmektedir. Zira Molla Fenârî "Eşariyye" değil, "Eşâire" demektedir ve "Eşâire" kavramı Osmanlı kelâm geleneğinde bütün Ehl-i Sünnet'i ifade eder bir anlam yüklenmiştir. Bu anlayışın doğmasına Adudüddîn el-Îcî'nin *Akâ'id*'indeki bir ifade yol açmıştır. Îcî bu kısa risalesinde Hz. Peygamber'in (sav) "73 fırka" hadisinden yola çıkarak kurtuluşa eren fırkayı "Eşâire" olarak nitelendirir. Îcî'nin bu eseri üzerine yapılan şerhler üzerinde en meşhuru Celâleddîn ed-Devvânî'nin *Şerh-i Celâl* olarak bilinen şerhidir. Devvânî de buradaki "Eşâire" kavramının kapsamına dokunmaz. Ancak Devvânî'nin bu eserini şerh eden Osmanlı âlimleri buradaki "Eşâire" kavramının kapsamını içine Mâtürîdîler'i katacak şekilde genişletmişlerdir. Msl. bk. Gelenbevî, *a.g.e.*, I, 35; Siyalkûtî, Abdülhakim b. Muhammed el-Hindî el-Pencâbî, *Siyalkûtî ale'l-Celâl*, Mahmud Bey Matbaası, Dersaadet 1306, 7. Nitekim *Şerh-i Celâl* mütercimi Serbestzâde Ahmed Hamdi, Ahmed Cevdet Paşa'dan nakille bu hususu daha net bir şekilde açıklar: "Devletlu Cevdet Paşa Hazretleri *Mukaddime-i İbn Haldûn*'un fasl-ı sâdis tercemesinde buyururlar ki: Eşâire Mâtürîdiyye mukabili zikrolundukda İmam Eş'arî'nin etbâ'ı murad olur. Bazen de Ehl-i Bidat mukabili mezkûr olup umumen Ehl-i Sünnet demek olur. Bu surette Eşâire, Mâtürîdiyye'yi dahi şamil olur". Bk. Serbestzâde Ahmed Hamdi, *İlm-i Kelâm'dan Akâ'id-i Adudiyye Şerhi Celâl Tercemesi*, Serâsî Matbaası, Trabzon 1310-11, 34.

olduğuna göre,[71] onların nezdinde bunlar tek bir mezhep hâline gelmektedir. Bir anlamda Osmanlı uleması meselelere Eşarîlik ya da Mâtürîdîlik çizgisinden değil, Ehl-i Sünnet çizgisinden bakmıştır. Onlar medreselerde Eşarî müellifler tarafından yazılan kelâm kitaplarını okur ve okuturken bunlara Eşarî eserleri olarak bakmamış, Ehl-i Sünnet eserleri olarak bakmıştır. Medrese müfredatının ve ortaya konulan teliflerin Eşarî metinler etrafında yoğunlaşması ise mezhepsel bir tutumun sonucu değil, sadece dönemin geçerli paradigmasının hâkimiyetinin tezahürüdür. Zira artık kelâm felsefileşmiştir ve Osmanlı uleması da kelâmı bu tarzda ele almaya yönelmiştir. Felsefileşmiş kelâm ise kendini en mütekâmil şekliyle F. er-Râzî geleneğinde göstermekte olup, Eşarîlik'e nispetle felsefeden uzak duran Mâtürîdî klasikleri tabiri caizse Osmanlı ulemasına yetmemiştir. Fakat bu durum Osmanlılar'ın Mâtürîdîlik'i göz ardı ettikleri anlamına gelmemektedir. Bilakis F. er-Râzî geleneğinin bütün geleneğe hâkim olması ve medrese sisteminin Eşarî metinler temelinde şekillendiği göz önüne alınırsa Osmanlı ulemasının Mâtürîdîlik'e hayli vurgu yaptığı dahi söylenebilir.[72] Bu yönüyle denilebilir ki Osmanlı ilim geleneği F. er-Râzî'den Eşarîlik'i değil, uzlaştırıcılığı almıştır. Zira F. er-Râzî temelde bir Eşarî olmasına karşın, belli noktalarda Eşarîlik'i eleştirecek kadar mezhepsel yargılardan bağımsız bir kelâmcı,[73] pek çok farklı geleneği birleştirebilmiş özgün bir düşünürdür. Bu geleneğe bağlı olarak da Osmanlı uleması, meşru olan görüşleri aynı potada eritmiş, Eşarî bir kitabı okur ve şerh ederken Mâtürîdî görüşleri dile getirmiş, fakat bunu yaparken bu iki mezhebin birbirinden farklı anlayışlar olduğu

71 Nitekim Ebû Mansur el-Mâtürîdî ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 935-36) Ehl-i Sünnet'in reisleri olduğu, böylelikle Eşarîlik ve Mâtürîdîlik'in Ehl-i Sünnet'in iki damarı olduğu ve aynı derecede hak ve meşru olduklarının net bir biçimde ifadesinin Osmanlı döneminde başladığını söylemek yanlış olmaz. Msl. bk. Taşköprîzâde, *Mevsû'atü Mustalahâti Miftâhi's-Sa'âde ve Misbâhi's-Siyâde fî Mevzû'âti'l-Ulûm* (nşr. Ali Dahrûc & Refik el-Acem), Mektebetü Lübnan, Beyrut 1998, 208. Hâlbuki önceki dönemlerde bu iki ekol arasında bir uyum olmadığı gibi, birbirlerini değil bir ortak, karşıt olarak gördükleri dahi söylenebilir. Bk. Rudolph, Ulrich, "Maturidiliğin Ortaya Çıkışı" (çev. Ali Dere), *İmam Mâturîdî ve Maturidilik* (haz. Sönmez Kutlu), Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2003, 297 ve 303.

72 Gerçekte Osmanlılar Mâtürîdîlik'i teşvik etmişlerdir. Osmanlılar sayesinde Eşarîlik'in baskınlığı çözülmeye başlamış ve Mâtürîdîlik bu sayede, her ne kadar bu teşvikler ekol içerisinde güçlü eserlerin ortaya çıkmasını temin edemese de, nüfuz ve bölge kazanmıştır. Bk. Rudolph, U., "a.g.m.", 296.

73 F. er-Râzî'nin Eşarî düşünceye yönelttiği eleştiriler için bk. Kaya, Veysel, "Fahruddin Râzî'nin Sünnî Eş'arî Kelâmına Yönelttiği Eleştiriler", *Marife*, V/3 (2005), 247-257.

şeklinde bir tutum takınmamış, aksine bunları birbirinin tamamlayıcısı olarak görmüştür.[74]

İşte bu zihniyetin bir temsilcisi olan Molla Fenârî de F. er-Râzî geleneğinin Osmanlı coğrafyasındaki, pek tabiî F. er-Râzî çapında olmayan, bir prototipi olarak aynı tutumun ilk örneklerini ortaya koymuştur. "Ehl-i Sünnet" çatısı altında onun kelâmî müellefatı Eşarî metinler çerçevesinde gelişirken, bu müellefat içerisinde Mâtürîdî görüşler dile getirilmiştir. Sonuç olarak Osmanlı kelâm geleneğine, Eşarîlik ve Mâtürîdîlik şeklindeki iki farklı (hattâ rakip) ekol anlayışına dayalı zihniyetin evirilerek, zikredilen bu kavramlarının tarihsel miras kapsamındaki iki isimden fazlasını ifade etmediği "Ehl-i Sünnet" şeklindeki bir zihniyete dönüşümü, Molla Fenârî'ye de bu zihniyetin oluşumuna etki etmiş ilk temsilcilerden biri olarak bakılmalıdır.

[74] Bu bağlamda Eşarîlik ile Mâtürîdîlik arasındaki farkları ortaya koyan ve bu farkların derin teolojik ihtilaflardan ziyade lafzî farklılıklara işaret ettiğini kanıtlamaya yönelik eserlerin en mütekâmil örneklerinin de Osmanlı döneminde yazıldığı hatırlanmalıdır. Böylelikle Osmanlı uleması gerçekte iki ekol arasında fark olmadığını vurgulamaya çalışmışlardır.