

MEVÂKIF VE ŞERH VE HÂŞİYELERİ

DURAN, Recep

KUZEY KIBRIS/NORTH CYPRUS/СЕВЕРНЫЙ КИПР

ÖZET

Osmanlı tefekkürü dar anlamda Gazali akılcılığı'na, daha dar anlamda da Taftazanî-Cürcanî akılcılığı'na dayanıyordu. Kendisinden önceki devirlerde genellikle meşru sayılmayan bazı disiplinler Gazali'nin çabaları sonucu meşrulaşmış, özellikle mantık ve felsefe eğitim-öğretim sürecinde resmi programa dahil edilmiştir. Mantığı kullanmadan doğru bilgiye ulaşılamayacağını düşünen Gazalî, mantık ilkelerini İslam düşünme yöntemine dahil etmek için çaba harcamış ve böylece Gazalî sonrası dönemde felsefi konular, kelami konularla karışarak ortaya farklı bir yapı ortaya çıkmıştır.

Fahreddin Razî ünlü Mebahisü'l Meşrıkıyye'si, Kitabu'l Muhassal ve Metalibu'l Aliye'siyle bu yeni yaklaşımın bir örneğidir.

Razî'den sonra felsefi konularla, kelimî konular birbirine karışmış olarak incelenmeye başlanmıştır. Gazali'de şöyle bir değinilip geçilen bilgi felsefesi Razî'de derinlik kazanmıştır. Razî'nin eserleri buna örnek sayılabilecek eserlerdir.

Razî'den sonraki dönemde Adududdin İci'nin Mevakıf'ı bunun yaygınlaşmış ve neredeyse bütün medreselere dağılmış ve Osmanlı mülkünün en çok okunan Kelam metni olmuştur.

Cürcanî'nin Mevakıf Şerhi Gazali'nin bu kazanımının yaygınlaşmasına ve kurumsallaşmasına katkıda bulunan çalışmalar olmuştur.

Üzerine yapılmış olan şerh, haşiye, talik, hamış, ve çeşitli vesilelerle yapılmış ek ve eklemeleri tebliğimize konu ettiğimiz, Darülfünun müderrislerimizden M. Ali Aynî'nin “Şerhu'l-Mevakıf, bizim en büyük felsefi eserimizdir.” dediği Mevâkif fî 'İlmi'l Kelâm, İlhanlılar zamanında yaşamış ve hapiste ölmüş “adud” (destek) lakaplı allâme Adudu'd-Din Abdurrahman el-Îcî el-Kâdî'nin (öl.1355) Kelâm konusundaki eserlerinden biridir (diğeri 'Akâid).

M. Horten'in, felsefi düşünce bakımından olumlu bulunduğu ve "İcî'nin telifleri ve bilhassa Mevâkîf adlı kitabı ile cedele dair risalesi felsefi bahişçiler için yeni ve mühim bir merkez teşkil eder" dediği bu eseri birçok düşünür yanında, devrinin en önemli düşünürlerinden olan, Horten'e göre "bu devrin en önemli şahsiyeti" Seyyid Şerif Ali bin Muhammed el-Cürçânî (öl. 1413) uzun ve âlimâne bir şekilde şerhetmiştir. Cürçânî'nin şerhi, Mevâkîf üzerine yapılmış şerhlerin en derli toplusudur. Eserini Semerkand'da 807 (1404) Şevvalinin başlarında bitirdiğini Cürçânî kendi yazısıyla ifade etmiştir.

Mevâkîf'a yine, Şemseddin Muhammed bin Yusuf el-Kirmânî (öl. 1400) birer şerh yazmışlardır. Birçok kimse de Cürçânî'nin Şerh-i Mevâkîf'ı üzerine, bu eserde problem olarak gördükleri ve açıklanmaya veya tartışılmaya layık buldukları bazı noktaları çözüme veya açıklığa kavuşturmak için ekler yazmışlardır. Bu kimselerden biri olan Mevlâ Hasan Çelebi bin Muhammed Şah el-Fenârî (öl. 886/1481).

Mevlâ Hocazâde'den, içinde birçok yeni fikir bulunduran Şerhu'l-Mevâkîf ve Hâşiyelerini ödünç aldı. Kitabı bölüm bölüm ayırdı ve öğrencilerine dağıttı. Onlar da nüshanın tamamını bir gecede yazdılar. Ertesi gün bu nüshayı ona gönderdi. O da buna "hâşiye"lerini ekledi. Arapzâde Şakâyık'a "ekler"inde (Hamiş") böyle zikretmiştir. Ibn Hannâî (Kınalızâde) diye meşhur Mevlâ Ali bin Emrullah'ın (öl. 1571) bu hâşiyenin tamamına ta'likatı vardır." Ahmed b. Süleyman'ın (İbn Kemal) (öl. 1533) Şerh-i Mevâkîf'a hâşiyeleri vardır. Yine Alâaddin Ali Tûsî (öl. 1482) muhtasar fakat birçok bahsi içeren bir hâşiye yazmıştır. Kara Kemal, diye meşhur Mevlâ Kemaleddin İsmail Karamânî'nin (öl. 1514) "Ey kapıları açan yüce Tanrım, sana hamdederim..." diye başlayan bir ta'likatı vardır.

Hocazâde, diye meşhur Mevlâ Mustafa bin Yusuf'un (öl. 1492) Bursa'da müftü iken Sultan Bayezid Han'ın emri üzerine yazdığı bir ta'lik'ı vardır. Sultan'ın Hocazâde'ye Mevâkîf üzerine bir eser yazmasını emrettiği sırada Hocazâde'nin iki ayağı ve sağ eli felçliydi, ve sol eli ile yazı yazıyordu. 1494 yılında öldürülen Mevlâ Lütfullah bin Hasan Tokâdî'nin Şerh-i Mevâkîf'ın başlarına (evaîl) görenleri hayran bırakan incelemeler ve ince düşünceler içeren bir ta'likatı vardır. Yine Şerh-i Mevâkîf'ın başlarına Abdurrahman ibn Müeyyed (öl. 1516) "Ey insan türüne çeşitli ilimleri bahşeden..." diye başlayan bir ta'likatı vardır. Mevlâ Muhammed Şah bin Ali el-Fenârî (öl. 1522), ve Mevlâ Muhammed bin Hafız-ı Acem (öl. 1550) Şerh-i Mevâkîf'taki bazı konular üzerine yazmışlardır. Mevlâ Muhiddin Muhammed ibnu'l-Hatip (Hatipzâde) (öl. 1495) Şerh-i Mevâkîf'ın başları

üzerine, Şeyh Gasreddin Ahmet bin İbrahim (öl. 1495) Felekiyât'ı üzerine, Fatih Sultan Mehmed'in ilk yıllarında ölmüş olan Mevlâ Seydi el-Acemî (öl. 1455), ve Mevlâ Fethullah Şîrvânî (öl. 1453) İlahiyât'ı üzerine, Hüsametdin Hüseyin bin Abdurrahman (öl. 1519) Şerh-i Mevâkıf'ın başları üzerine yazmışlardır. Mevlâ Muslihuddin Muhammed bin Selaheddin el-Lârî'nin (öl. 1571) "Hamd her türlü tavsiften yüce olan Tanrı'yadır..." diye başlayan bir ta'likı vardır. Mevlâ Muhammed Sarı Gürz (öl. 1582) başları hakkında yazmıştır. Hakîm Şah el-Kazvînî diye meşhur Muhammed bin Mübârek (öl. 1520'ler) ve Kâdî-i Bağdat diye meşhur Kıvamüddin Yusuf bin Hasan (öl.) "Duyu yanılmaları" konusunda bir mukaddime, iki fasıl ve bir hâtime şeklinde düzenlediği ve "Hamd insanları yeterince faziletli kılan Tanrı'yadır..." diye başlayan faydalı bir hâşiye yazmıştır (1507).

Mevlâ Hasan bin Abdüssamed Samsûnî (öl. 1486) İlahiyât'ı üzerine yazmıştır. Mevlâ Salih bin Celâl (öl. 1565) Şerh-i Mevâkıf'a bir ta'lik yazmıştır. Mevlâ Abdurrahman bin Saçlı Emir (öl. 1574) ve Mevlâ Yusuf bin Hüseyin el-Kirmastî (öl. 1500) Nübüvvet bahisleri hakkında yazmışlardır. Ebu'l Fazl el-Kâzerûnî'nin (öl.) ve Kadı Şemseddin Muhammed bin Ahmed el-Bisatî'nin (öl. 1438) Şerh-i Mevâkıf'a hâşiyeleri vardır. Erdemli düşünür Mes'ud Şîrvânî'nin (öl.), Cürcanî'nin Şerh-i Mevâkıf'ına kabul görmüş bir hâşiyesi vardır. Süyûtî (öl. 1505) Şerh-i Mevâkıf'ta geçen hadisleri bir kitapta toplamıştır. "Umûr-ı âmme"si üzerine Mevlâ Ahmed bin Abdülevvel el-Kazvînî'nin (öl.) "Hamd bize araştırma nimetini bağışlayan Tanrı'yadır .." diye başlayan, yazımını 954 yılının Recep ayında tamamladığı ve Sem'iyat bahsine kadar gelen bir ciltlik hâşiyeleri vardır. Celaleddin Muhammed bin Es'ad ed-Devvânî'nin (öl. 1502) "Ey değerli Mevâkıf hâşiyeleri ile ilgilenen kişi.." diye başlayan Kelâm'ın tarifi üzerine bir risalesi ve her araştırmacıya mutlaka gerekli olan ve "Bundan sonra, hamd.." diye başlayan bir hâşiyesi vardır. Bunların sonunda Devvânî şöyle der: " Biz bu hâşiyeleri araştırmacılara faydalı olsun diye güzel bir şekilde yazdık. Sonra "Hamd âlemlerin Rabbi Tanrı'yadır" diyerek bitirdik." Cürcanî'nin Şerhi üzerine Acem Sinan et-Tebrîzî diye meşhur Sinaneddin Yusuf'un (öl.) bir hâşiyesi vardır. Mevlâ Sinan Paşa'nın (Yusuf bin Hıdır) (öl. 1486) bir hâşiyesi vardır. Nitekim o, nısfu'n-nehâr dâiresi hakkında olan bir Heyet (Astronomi) Hâşiyesi'nde şöyle demektedir: "Bu konuda güzel bir anlatım Şerh-i Mevâkıf Hâşiyesi'nde bulunmaktadır." Mevlâ Muslihuddin Mustafa el-Kastalânî'nin (öl. 1495) "Şerh-i Mevâkıf'la ilgili Yedi Güçlük (Soru, "Eşkal")" hakkında bir risalesi vardır. O bu risalesinde bu sorulara cevap vermektedir. Mevlâ Seydî el-Hamîdî'nin (öl. 1507) de Şerh-i Mevâkıf hakkında soruları vardır. Burada

Hamîdî Cevherler Bahsi (Tözler Konusu) ile ilgili olarak Cürçânî'ye birçok soru yönelmiştir. Hatta öyle ki, bu eserin her satırında iki veya üç soru bulunmaktadır. Arkadaşları ona nasihat edip Seyyid Şerif'in önemli bir düşünür olduğunu, bu yüzden bu soruların çok iyi seçilmesi gerektiğini söylediler. Bunun üzerine o da öğrencilerin bu soruları gözden geçirmelerine izin verdi ve onların cevaplayabildikleri soruları eserinden çıkardı. Mevlânâ Sarı Gürz denmekle meşhur Nusreddin ibn Yusuf (öl. 1527) Hamîdî Sualleri'ne cevap yazmıştır. Cürçânî'nin Şerhine Mevlânâ Hızır Şah bin Abdülatif'in (öl. 1450) bir ta'likı vardır. Araştırmacı Mevlâ Haydar el-Herevî (öl. 1426) Mevâkîf'a "Dedi" "Diyorum" üslubunda bir şerh yazmıştır. Mirzacan Şirâzî'nin (öl.) otorite araştırmacı Cürçânî'nin Şerh-i Mevâkîf'ının Umûr-ı Âmme hakkında olan "İkinci Mevkîf"ının tamamına ve 'Arazilar hakkında olan "Üçüncü Mevkîf"ın bir kısmına kadar olan bir hâşiyesi vardır. Horten'in kendisinden "bilhassa büyük allâme" diye söz ettiği Abdülhakim Siyalkûtî el-Lâhûrî'nin (öl. 1656) Şerh-i Mevâkîf'a bir hâşiyesi vardır. Mevâkîf yazarının kendisi Mevâkîf'ı özetlemiş ve bu özete el-Cevâhir adını vermiştir. Bu esere torunu Hasan el-Fenârî'nin Şerh-i Mevâkîf Hâşiyesi'nde zikrettiği üzere Şemseddin el-Fenârî (öl. 1430) bir şerh yazmıştır.

Peygamberimizin sağlığında, din, öze müteallik olmayan birtakım felsefi ve kelâmî problemlerle karmaşıklaşmamış idi. Diniyle ilgili bir sıkıntısı olan, aklına herhangi bir soru gelen ve buna bir cevap arayan bir müminin bu soru veya sorununu götürebileceği bir merci vardı. Dolayısıyla herhangi bir konuda "tartışma" söz konusu değildi. Peygamberin mevcudiyeti ashabının tartışmalara girmelerine izin vermiyordu, esasen buna ihtiyaç da yoktu.¹

Giriş

Peygamber'in vefatından sonra gelişen düşünsel ve siyasal olaylar yeni kavrayış ve yorumları da beraberinde getirdi ve Müslümanlar arasında birtakım anlaşmazlıklar zuhur etmeye başladı. Halife Ebu Bekir ve Ömer zamanında, hiç değilse Sünniler için, ciddi problemler ortaya çıkmış olmasa da özellikle Halife Osman'ın katlinden sonra (655) halifenin kim olacağı problemi bir çatışmaya dönüştü. Bu gelişmeler sırasında mayalanma sürecini tamamlayan ve ilk fırsatta sahnede görünüveren Haricîler'in ana tezleriyle, ve ardından politik olarak bütün sıkıntı ve korkutuculuğuyla yaşanmış bir savaşta "ölenlerin ölüm sebebi" problemiyle hız kazanan

¹ A. S. Tritton, İslam Kelâmı, Çev. M. Dağ, İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1983, s. 11.

ve aciliyeti de ihtiva eden bu sıradaki oluşumlar, doktrinlerin varlığını da zaten bilkuvve içlerinde barındırıyordu ve ilk düşünsel temelli ayrılık, gerçek bir dilemma olan insanın geleceği, insanın kaderi, kısaca “kader” problemi ile ilgili olarak Basra kentinde ortaya çıkıyordu.² Münferit bir olayın tek başına bütün olarak bir medeniyetin geleceğini belirleyebileceği ve o medeniyetin bütün düşünsel enerjisini bu konuya hasredebileceği gibi bir açıklama, kolayca makul sayı ve evsafa taraftar bulabilecek bir açıklama gibi görünmüyor. Öyleyse, İslam dünyasında tefekkür ve bilimsel faaliyetleri açıklamaya çalışırken, siyasi muharrikleri öne çıkaran açıklamalar yanında daha başka muharrikleri de dikkate almaya çalışan açıklamalara ihtiyaç bulunmaktadır.³

Kurucusunun vefatından çok fazla bir zaman geçmeden yeni dinin mensupları hareketin başladığı coğrafyadan hayli uzak bölgeleri fethetmişler, sadece tüm Arabistan değil, Suriye, Mısır, Mezopotamya ve İran, müslümanların yönetimine girmiş, böylece birçok eski ve ileri medeniyetlere beşiklik etmiş bölgeler İslam dünyasına dahil olmuştur. Bundan da bir yüzyıl kadar sonra devletin sınırları daha da büyümüş, artık halklar değil medeniyetler, fikirler, tebellür etmiş düşünceler karşı karşıya gelmeye başlamışlardır. Bunun güzel, somut ve meyvedar bir örneği sekizinci yüzyılın ortalarından itibaren düşünsel faaliyetin toplumsal yaşantıda görünmeye başlaması ve bu cümleden olmak üzere Abbasi halifesinin Bizans’ın zihinsel faaliyet merkezi İstanbul’dan kitap getirtmesi, sadece İslam tarihinde değil fakat Dünya tarihinde de ekinimsel ve bilimsel bir dönemin başlangıcı olmuştur. Bu başlangıç dönemini yoğun bir çalışma ve bilginin yeşertilip canlandırılması dönemi takip etmiştir. Bu dönemde, 800-835-840’larda, henüz yeni kurulmuş bir kent olan Bağdat’taki, insanlık tarihinde pek sık görülmeyen, dillere destan “Beytu’l-Hikme” yaşanmış ve gerçek efsanesi —bir karşılaştırma yapılmak istense belki ortaçağ Hristiyan dünyanın “Manastır Okulları”yla, o da konularının serbestliğinin dikkate alınması kaydıyla bir karşılaştırma yapılabilir— yoğun ve sistemli çeviri faaliyetleri sonucu İslam dünyası, İran, Hint, özellikle etkileneceği Yunan ve diğer akla gelebilecek medeniyetlere ait bilgi ve fikirlerle karşılaştı. Belki “karşılaşıverdi” demek lazım, çünkü bu “erken oluşluk” unsuru bazı düşünce tarihçileri tarafından daha sonra konu edilecek ve bu unsura vurgu

² Yazıcıoğlu, Matürîdi ve Nesefî’ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı, MEB, İstanbul 1997. s. 2; W. Montgomery Watt, İslam Felsefesi ve Kelâm, İslâmî Araştırmalar, Çev. Prof. Dr. Süleyman Ateş, Pınar Yay., s. 39-48.

³ Taftazânî, Kalam İlmi ve İslam Akaidi, Şerhu’l-Akâid, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., 4. baskı, İstanbul 1999, s. 5, 96. (Bundan sonra bu esere yapılacak atıflar “S. Uludağ, s.” şeklinde olacaktır).

yapılacaktır.⁴

Yeni fetihler müslümanları yeni kültürlerle karşı karşıya getirdi. Hızla gelişen İslam toplumunda, değişik fikir grupları oluştu. Yeni dini kabul edip müslüman olan unsurların eski inançlarının da etkisiyle değişik yorumlar ortaya atmaları, kısa zamanda, mevcut fikri berraklığı bulandırmış, toplumda çalkantılara sebep olmuş, ve bir takım problemler ortaya çıkmıştır.⁵ Bağdat'taki tercüme faaliyetleri sonucu Kadim Yunan'ın bilimsel ve felsefi birikimi tercüme yoluyla İslam dünyasına yayılmaktaydı. Bu yeni durum karşısında İslam inanç esaslarını ortaya koymak ve onları savunma duygu ve isteği, ve belki daha sonra, ihtiyacı ortaya çıktı.

İslam dünyasında bilimin, bilginin, ilmin yüceltilmiş olduğu bilgisi, bu bilgiye sahip olan kimseye bir ayrıcalık sağlamayacak kadar yaygın, alelade cinsten bir bilgidir. İslam dünyasında, ortaçağlarda, bilimi ve bilgiyi teşvik eden ayetler, hadisler, ve kelâm-ı kibarlar ve bunların uygulanmış örneklerini bulmak zor bir şey değildir. Bunlara ek olarak, Ortaçağ İslam dünyasında her hali vakti yerinde olan kimsenin bir medrese, veya kütüphane yaptırması ve buna bir vakıf bağlaması da nadir karşılaşılan olaylardan değildir.⁶ Franz Rosenthal'in, Türkçeye mealen doğru olarak "Bilginin Zaferi", diye çevrilmiş olan *Triumphant Knowledge*'ının, neredeyse her sayfasında bilginin İslam dünyasındaki durumu ve insanların bilgi karşısındaki tavırları hakkında söyledikleri; ve Dimitri Gutas'ın İslam dünyasının bilime karşı tavrı diyebileceğimiz yaklaşımı ile ilgili intıbalarını Rosenthal'in bu kitabına yazdığı "öncümle" de ifadesi, İslam dünyasının bilgi olgusu karşısında genel duruşu, bilgi olgusunu idraki, bilgi karşısında takındığı genel tavrı ve tutumu olarak yorumlanabilir. Bu söyleyişte —Gutas'ın söyleyişinde— biraz fazlaca vurgulama kokusu sezilse de, biraz tolere edilerek müellifinin bir şeye işaret etmek istediği olumlu sonucuna ulaşılabilir, ve bunu yapmaya çalışmak da pek fazla zorlama sayılmaz: "Tek bir kavram tanım için yeterli olmuş olsaydı, Ortaçağ İslam dünyası için bu kavram "muzaffer bilgi" olurdu; ve bu aynı zamanda eserin müellifi için de kullanılabilir bir kavram olurdu".⁷ Bu kitabın konusu bizim anlamaya çalıştığımız medeniyetteki

⁴Mesela Sarton, Introduction to the History of Science'da buna işaret eder: Cilt 1, s. 460.

⁵Mehmed Ali Ayni, "Kelam Savaşları", Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, Cilt 24, 1932, s. 18; nakleden M. S. Yazıcıoğlu, Le Kelam et Son Role dans la Societe Turco-Ottomane, T.C. Kültür Bakanlığı, Ankara 1990, s. 2.

⁶Sayı, Observatory in Islam and its Place in the General History of the Observatory, 2nd edition, The Turkish Historical Society, Ankara 1988, s. 2-3; Sayılı, Higher Education in Medieval Islam, Öncü yay., Ankara, s. 43; ve Türkçe çevirisi: Ortaçağ İslam Dünyasında Yüksek Öğretim Medrese, Çev. Recep Duran, Öncü yay., Ankara 2000, s. 1.

⁷Franz Rosenthal, Knowledge Triumphant, Brill Leiden, "Introduction" bölümü.

ilim anlayışı, ilim kavrayışı ve ilim karşısında çeşitli düşünce okullarının tutumlarıdır. Bir medeniyeti veya bu medeniyete dahil “alt-” ekiyle bu medeniyete bağlanacak bir “parça”yı incelemek, o “parça”nın bilimini ve bilim, felsefe, mantık-matematik-geometri karşısındaki tavır, tutum ve anlayışını değerlendirmeksizin, oldukça zordur, hatta bunun imkânsız olduğunu söyleyecek araştırmacılar bile bulunabilir.

Ortaçağ İslam dünyasında yazılmış bir felsefe kitabı, yine, bir kelâm kitabı, genellikle Tanrı’ya hamd ü senâ, Peygamberine selat u selâm, ve âl ü ashabına duadan sonra, genellikle şöyle başlar: “İnsan için en büyük saadet Yaradanını bilmektir. Bunun da yolu mahlukatı üzerine tefekkürde ve teemmülde bulunmaktır.” Mutluluğu bilgiye bağlayan ve bunu da “bikadri’t-takati’l-beşeriye” (az ya da çok ne kadar yapabilirsen) diyerek bireylerini buna zorlayan bir medeniyetin mensupları düşünecektir.⁸ Aaron Segal’in, İslam dünyasının bugün geri durumdaki ülkeleri hakkında “tarihin tanıklığı” vardır, ve şimdiki İslam toplumlarının mazeret beyan edecek halleri ve mazeret beyan etme hakları yoktur. Çünkü onlar, bu halleriyle kendilerini haklı çıkarmak için ileri sürebilecekleri bir mazeret, ve bu mazeretlerini kabul edebilecek bir merci bulabilseler bile — yüksek ihtimalle rahat bir şekilde bulurlar — tarih onların bu mazeretlerini kabul etmeyecektir. Bu kabul etmeyiş, veya kelimenin bütün acımasızlığıyla bu reddediş, ideolojik bir reddediş değil, tarihsel ve yöntemsel bir reddediştir.⁹

Bir yandan fethettikleri yerlerdeki ahalinin kendilerine katılmasıyla “yabancı” (veya “yaban”, “barbar”) ile, ve onun din ve gelenek formunda tezahür eden düşünceleriyle, bir yandan da hem resmî ve hem de ekonomik teşvikli Yunan bilim ve felsefe eserlerinin çevirileriyle bilgi ve önerme formunda tezahür eden “garîb” düşünceleriyle karşılaşan, bütün mensupları ilk olmasa bile içlerinde “ilk kuşak”tan (“sahabe”) birçok Müslüman’ın bulunduğu kuşaktan bir mümin bu gibi yabancı düşüncelerle karşılaştığında “keyf”ini sormayabiliyor, “imsak” uygulayabiliyor, hatta bizim gibi modern çağ insanları için idraki hayli sıkıntılı “keff” (kalben de, zihnen de ilgilenmeme) uygulayabiliyordu. Bu kimseler kendilerini, “Yedullah”ı ve “Vechullah”ı, Tanrı’nın kudreti, veya O’nun tezahürü olarak “te’vîl” etmek (yorum) zorunda hissetmiyorlardı. Kuşaklar değiştikçe, yani zaman geçtikçe ve yeni fikirler, yeni disiplinler toplumda revac buldukça şikâyetler ve savunmalar artacak, yeni fikirler

⁸ Birçok yerde rastlanabileceği gibi, Hâşiye-i Lârî ala Kâdî Mîr ale’ l-Hidaye, y.y., t.y., s. 2, 3; ayrıca bkz. Bu eserin Türkçeye çevirisi olan Mehmed Akkirmani, İklilü’ t-Terâcim, s. 7.

⁹ Aaron Segal, “Why Does the Muslim World Lag in Science?”, Middle East Quarterly, June 1996, vol. 3, no. 2; Bilim ve Felsefe Metinleri, Bahar 2005 Sayı 4, Öncü Yay., Ankara 2005, s. 77.

ve yeni karşı-fikirler toplumda kendilerine hem yer hem de savunucu, ve de elbette kendilerine şiddetle hücum edecek kimseler bulacaktır; ve bu olaylar sırasında belki birçok “yad-mantıksal” (mantık-dışı), “anti-lojik”, “a-lojik” olgularla ve örneklerle karşılaşılacaktır. Mesela, bir “apolojetik” hareket sayılan “ilm-i kelâm”, “re’y” taraftarı İmam Ebu Hanife tarafından –İbn Hanbel tarafından kınansa “normal” sayılabılırdı – kınanmaktan öte, çok şiddetli bir şekilde zemmedilmiştir. “Lanet olsun Amr’a”, diyordu büyük imam, “halka ilm-i kelâm kapısını açtı.”¹⁰

Yalnız dikkatlerden kaçmaması gereken bir durum vardır ki, reddedilen, zemmedilen sadece ilm-i kelâm değildi. Mesela, *Organon*’un Arapçaya çevrilmesiyle birlikte mantığa karşı da reddiyeler yazılmaya başlanmıştır.¹¹

Organon’un mantığı ile, veya bir başka deyişle *Organon*’daki mantık ile, *Organon*’un bu tercüme yoluyla girdiği toplumun mantığı, hiç değilse o toplumun o sırada sahip olduğu ve kullandığı mantık tamamen ve radikal bir şekilde farklıydı. Bu farklılık önemlidir. Bu farklılık şunun için önemlidir ki, bir zaman sonra inanç konusunun, inanca konu olan “varlık”ın veya “yokluk”un, inanca “konu” olan entity ile bu entity hakkında bize bilgi verme iddiasında olan önerme arasındaki ilişkinin cinsi sorulacaktır; ve buna verilecek cevaba göre bu cevap sahibinin “görüş”ü tesbit edilecektir: Te’vilci–yad-te’vilci (Te’vilci-olmayan, non-te’vilci); mütekaddimin –müteahhirin; selefi–yad-selefi; mahlukçu–yad-mahlukçu; vucud-u zihni–yad-vucud-u zihni gibi.

Hallâc-ı Mansur müellifi Louis Massignon, abidevi İslam kelâmı tarihi *Introduction a la theologie musulmane*’a yazdığı önsözde, sanki Âmidî ve ardından Kadı Beydavî ve ardından İcî ve ardından Cürcanî ve bu gruptan takipçilerin, te’vilden mümkün merteye uzak durmaya çalışan ve “yedullah” ve “vehullah” dendikçe “bilâ keyf” öyle olduğunu söyleyip “yoktur” demeyen ama “vardır” da demeyen, ve bu tutumu kendileri için “teori” hâline getirmiş olan¹² Eş’arîliğe te’vil’i sokan Cuveynî ve bunu yasallaştırıp meşrulaştıran ve zihinleri buna alıştırıp Gazâlî ile “müteahhirleşen” İslam kelâmının kendisine kadar gelen zaman süresince kullanmış olduğu, “syllogism”e temel oluşturan “orta terim”sel üç terimli mantığı değil de, “temsil”e, “analogy”ye dayalı, iki terimli mantığı kullanmaktan vazgeçip, sadece *felâsife* tarafından değil, *Dürzî-İsmaililer*

¹⁰S. Uludağ, Teftazani, s. 23.

¹¹Mahmut Kaya, İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983; “Aristo”, Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 3, s. 375-378.

¹²McDonald, “Kelâm” maddesi, İslam Ansiklopedisi, Türkçe edisyonu, cilt 4, s. 538.; McDonald, The Shorter Encyclopedia of Islam, ed. By H. A. R. Gibb and J. H. Kramers, Fourth impression, E. J. Brill, Leiden, 1995, pp. 210-214.

tarafından da kabul görmüş üç terimli Yunan kıyasını, yani *Organon*'daki mantığı, sistemlerine almasını buruk karşılamaktadır. En azından şunu söyleyebiliriz ki, “neşveli” bir şekilde, “şen-şakrak” karşılamamaktadır. Louis Massignon İslam dünyası tefekkürüne “üç terimli” akıl yürütmenin girmesini niçin pek hoş karşılamıyor gibi durmaktadır? Acaba “al-Ghayb” a açılan, veya yönelen, veya uzanan yolları uzatacağı veya dolambaçlı hale getireceği için mi? Eğer böyle ise niçin Hanbeliliği tervic etmeye mütemayil bir tavır takınıp “l’avenir théologique en Islam est au hanbalism” demektedir? Yoksa Massignon bizi İslam dünyası tefekkürünün analoji temelli olması gerektiği konusunda bizi ikna etmek mi istemektedir?

“Kelâm” dilciler tarafından, “tabii olarak bir mânâya delalet etmediği hâlde uyuşmsal olarak bir manası olan, ayrı ayrı söylenmeyip mürekkep bir bütün teşkil edecek şekilde söylenen sesler topluluğu” olarak tanımlanmıştır; İbn Âkıl “kelâm”ın, “basit fakat tam bir cümle olması”nı istemiştir; “Kelâm”ın “kavl”den farklı oluşu hoş ve cazip konusu hakkında ciddi tartışmalar vakidir; medeniyetimizin meşhur ve seçkin kelâmcılarından, Osmanlı entellektüelinin de sevdiği ve adını sıkça zikrettiği mütefekkirlerden biri olan allâme Beydâvî, “kelâm”ın “teklîm” yerine kullanılmış olduğuna işaret etmiştir, hatta Kur’an’ın ikinci suresinin 70. ayetindeki “kelânullah” sözcüğünün, biri “Allah’ın Musa ile hakiki konuşması”, diğeri ise “Allah’ın şeriatı” olmak üzere iki anlama alınabileceği şeklinde bir yorum yapmıştır.¹³

“Kelâm”ın Yunancası denebilecek olan “Theologia” sözcüğü, Hakkı Hünler’in ilginç çevirisiyle, “ilk kez Platon’da görüşe çıkar”, ve bu terim kozmogonik açıklamalar veren ozanların etkinliğini adlandırmak üzere hem Platon hem de Aristoteles tarafından kullanılmıştır.¹⁴ *Prote Philosophia* 1026 a’da belirgin bir şekilde daha öncekilerden farklı anlamda kullanılmıştır.¹⁵ Ve nihayet bu anlam Augustinus’ta bir kez daha Tanrılara ilişkin her söylemi kuşatacak şekilde genişlemiştir.¹⁶

Andre Lalande’in *Vocabulaire philosophique*’indeki teoloji tanımı kısa ve açıktır, ve “efrâdını câmi ağyârını mâni” sayılabilir: Buradaki tanıma göre theology, “Konusu Tanrı, Tanrı’nın sıfatları, Tanrı-âlem, ve Tanrı-insan

¹³McDonald, “Kelâm” maddesi, İslam Ansiklopedisi, Türkçe edisyonu, cilt 4, s. 538.; McDonald, The Shorter Encyclopedia of Islam, ed. By H. A. R. Gibb and J. H. Kramers, Fourth impression, E. J. Brill, Leiden, 1995, pp. 210-214.

¹⁴Platon, Politeia 379 a.

¹⁵Aristoteles, Prote Philosophia, 100 a, 1071 b.

¹⁶De civitas dei, vi, 5; Francis E. Reters, Antik Yunan Felsefesi Sözlüğü, Tarihsel Bir okuma, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yay. İstanbul 2004. s. 374.

ilişkileri olan bilim”dir. Lalande theolojii bu şekilde tanımladıktan sonra onu, Vahye dayalı teoloji; Akıl temelli teoloji (“Kitapsız”); Doğadaki düzen kaynaklı teoloji; Ahlak temelli teoloji; ve Positive Tanrıbilim olmak üzere beş çeşit olarak tasnif etmektedir. Bu, teoloji, tanrıbilim çeşitlerinden, diğerlerine nazaran daha ziyade Vahye dayalı teoloji ile İslam dünyasındaki kelâm nisbeten örtüşebilir.¹⁷

İstilahî anlamında “kelâm” sözcüğü, az sonra göreceğimiz anlamını kazanmadan önce, muahhar inkişafında “ma’kûl bir tasdikî beyan, veya böyle bir tasdikî ileri sürmek imkanını veren delil” anlamına geldi ve bir “mütakellim” (kelâmcı) bu “kelâm”ları toplayıp kullanan kimse idi. Bu anlamda bu sözcük, İbn Nedim’in bio-bibliyografik eseri *Fihrist*’te sık sık geçmektedir.

Kelâm tarihi ile ilgilenen bir akademisyenimizin yaptığı tanım şöyledir: “Kelâm sanatı, kabul edilmiş bir inançlar bütününü, bu inançları benimseyenler nezdinde cedel ve hitabete dayalı yöntemleri kullanarak inanılmaya layık, makul, anlamlı bir yapı içinde sunmayı”, ve bu inanılmaya layık, makul ve anlamlı yapıyı da “herkesin anlayacağı bir dilde ifade etmeyi ve bu şekilde “herkes için müşterek” bir referans alanı oluşturmayı amaçlar”.¹⁸

Gayesi ve görevi, esasen naslarda mevcut olan açık ve kesin hükümleri ve akideleri akli, mantıki, ve ilmi delillerle savunmak, zaman değişip ilimler ilerledikçe delilleri yenilemek ve geliştirmek olan ilm-i kelâm için Teftazani’nin Nesefî’nin *Akâid Şerhi*’inde verdiği Kelâm tanımı şöyledir: Dini ve şer’î hükümlerin bazıları amelin keyfiyetiyle ilgilidir. Bunlara “fer’î ve amelî hükümler” denir. Diğer bazıları akidelerle ilgilidir. Bunlara da “asli ve itikadî hükümler” adı verilir... İkinci çeşit hükümlerle ilgili ilme “İlmu’ t-Tevhid ve’ s-Sıfat” denir. Teftazani’nin destek olarak sekiz gerekçe ileri sürdüğü tanıma mukabil İbn Haldun iki gerekçe veriyor: Eylemle değil, sadece “söz” ile ilgilenen disiplin ve Tanrı’nın kelâmı doktrini ile ilgilenen disiplin.¹⁹

Farabî kelâmı “din kurucusunun açıkça belirttiği belli düşünce ve

¹⁷Andre Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Societe Française de Philosophie, Librairie Felix Alcan, Paris 1928, vol. 2, p. 885-886; “Science de Dieux, des attributs, de ses rapports avec le monde et avec l’homme.”

¹⁸Muammer Esen, *Kelâm Tarihi, Kelâm Ekolleri ve Görüşleri*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2006.

¹⁹McDonald, Shorter, s. 212; Tahanevi, Keşşaf-ı İstilahat-ı Fünun, editor Refik el-Acem, A. Dahruc, A. El-Halidî, G. Zeynatî, Librairie du Liban Publishers, vol. 1, İlim Taksimi s. 5-6, İlmu’l-Hikme, s. 47-54, İlmu’l-Kelâm, s. 28-31.

davranışları teyid edip bunlara aykırı olan her şeyin yanlışlığını sözle gösterme gücü kazandıran bir tartışma yeteneği” şeklinde tanımlar ve buna ek olarak kelamcılar hakkında hiç de hoş olmayan ve üslup olarak kendi “asalet”ine yakışmayacak bir şekilde söz etmek suretiyle ilgilenir.²⁰

Gayesine göre yapılan tanımlardan Farabi ve Farabi’nin tanımıyla paralellik gösteren İcî’nin tanımları “beyne’ n-nâs” kabul görmüştür. İcî, kelâm’ı, “kesin deliller getirmek ve ileri sürülecek karşı fikirleri çürütmek suretiyle dinî inançları kanıtlama gücü kazandıran bir ilim” olarak tanımlar.²¹

İbn Haldun bid’at’ı öne çıkararak, geç bir tarihte yaşamış olmasına rağmen “akaid alanında Selef ile Ehl-i sünnet yolundan yüz çeviren bid’atçıları reddetmeye dair bilgileri içeren ilim” (Mukaddime, III, 1069) diye tanımlar. Oysa müteahhir kelâmcılar “Sünnilik”in koşul olmayacağını, itikadi hatta ameli hükümlerin akli delillerle temellendirmeye yönelik bütün faaliyetlerin kelâm kapsamına girmesi gerektiğini söylerler.²²

İlk özellik olarak diyebiliriz ki Eski kelamcılar esas itibarıyla fıkıh’tan gelen analogik akıl yürütmeye dayalı bir mantık kullanmaktaydılar. İkinci olarak, genel öz’lerin, kavramların araştırılmasına dayanan “devir” ve “teselsül”, “abese irca” usulleri bilinmiyordu.²³ Bir başka özellik, üçüncü bir özellik olarak diyebiliriz ki, Eski kelamcılar, öz’ü, tabiat’ı kabul eden ve hatta bunu sistemlerinin temeline koyan İslam filozoflarının tabiat felsefelerine mukabil kendilerine has tabiat felsefesi geliştirmişlerdir. Üçüncü, ve bir ve ikinci özelliğin de temelinde bulunan bir özellik olarak Eski kelamcılar Yunan tarzında felsefeye kararlı bir biçimde karşı çıkmışlardır, ve evrenin, varlığın ve vahyin sadece akıl ile bütünüyle kavranabileceği düşüncesini kabul etmezler.²⁴

Sonraki kelamcılar Öncekiler’in dinsel temelli bakışını bırakmışlar, konuları dini görüş açısından değil filozoflar gibi bizzat konuların kendileri bakımından incelemeye başlamışlardır. Oysa Kelam, akla dayanan delillerle çalışan akli bir disiplin olmasına rağmen, hareket ve çıkış noktası belli bir disiplindir, ve problemi problem olarak ve problem için çözen felsefeden problemi sahibi için çözmek istemesiyle ayrılır.²⁵

²⁰İhsâ-yı Ulum, çev. A Aslan, Vadi Yay., “önsöz”, (Bundan sonra “Aslan, s...” şeklinde atıf yapılacaktır); Yaşar Aydın, “Farabi’de Kelam ve Fıkıh Anlayışı”.

²¹Mevakif, s. 11-13.

²²Tahanevi, 1, 30.

²³Aslan, 83; Madkour, L’Organon d’Aristote, s. 52.

²⁴Aslan, 84; Gazali, Tehafütü’ l-Felasife “Mukaddime”ler; Hocazade, Tehafütü’ l-Felasife, “Mukaddime”, Matbaatu’l-A’lâmiyye, Mısır, 1303, s. 2-4; Ali Tusi, Tehafütü’ l-Felasife (Kitabu’z-Zuhr). s. XVIII, 4, ve 248.

²⁵Aslan, 84.

Sonraki kelamcılarının eserlerinde varlık, mutlak varlık, birlik, çokluk, mahiyet, bilgi, zorunlu bilgi, vb kavramlar incelendikten sonra eserin sonlarına doğru ilahiyat konusuna yer verilir.²⁶ Bu tutumun bir örneği Cürcani'nin çağdaşı ve onu Timur'a takdim eden Teftazani'nin hacimce kabaca Cürcani'nin şerhi kadar olan *Şerhu'l-Makasid*'dir. Bu eser de *Mevakıf* gibi altı bölümden oluşur, ve *Mevakıf* gibi 430 sayfalık ilk dört bölüm tamamen, beşinci bölüm büyük ölçüde felsefi ve teorik, 115 sayfalık beşinci bölüm ilahiyat ve 140 sayfalık altıncı bölüm sem'iyat, peygamberlik, melaike, kitaplar ve ahiret hayatı vs. konularına ayrılmış 685 sayfalık bir kitaptır.²⁷ Aynı şekilde İci ve Cürcani'nin *Mevakıf* ve şerhinin altı "mevkıf"ının ilk dördü felsefeye has meselelerdir, ancak son iki mevkıf'ı Tanrı'nın varlığı, birliği, sıfatları, peygamberlik, mucize, hilafet gibi özcek kelama ait meselelerle ilgilidir.

Kelâm disiplininin, kimi düşünürlere göre, hiç değilse başlangıçta asıl konusu olan Kur'an'a bakılacak olursa bu anlamda Kur'an'ın yedinci suresinin 143. ayetinde, 7/143'de "konuşma"; 7/144'de "konuşma"; 4/164'te "konuşma", "söyleme" (teklîm); 2/70, 71, 72, 73'de "konuşma"; 9/6'da "Kelâmullah", "Tanrı'nın Sözü", "Tanrı'nın Yasası"; 24/15'te "konuşmak"; 78/38'de "konuşmak" anlamına gelir ve; 24/15'te ise biraz âmiyâne bir anlam kazanır ve sözcük artık yalnız "gevezelik" manasına gelir.²⁸ Durum ne olursa olsun, yani ister Tanrı'nın konuşma sıfatına işaret olsun, isterse kutsal kitap Kur'an'a işaret olsun, öyle görünmektedir ki terim ilk defa "kelâmullah" terkinbinde kullanılmıştır.

"Mütekaddimin" diye adlandırılan, Kelâm'a Yunani felsefe anlamında olmak üzere "felsefi unsurlar"ın girmeden önceki "kendine has metafiziği olan" Kelâmcının, yani Mütekaddimin'e mensup kelâmcının anlayışına göre, inanç unsurları tartışma konusu yapılmaz, inanç konularında yorum yapılmaz, keyfiyet sorulmaz, o, "Bila keyf" öyledir. İnançta sistemli düşünce yoktur, sistem yoktur, yorum yoktur, öncül yoktur, sonuç yoktur. Daha başka eserlerde de olduğu gibi, *Fıkh-ı Ekber*'de "bila keyf" kullanılması bu tutum ve yaklaşıma somut örnektir.²⁹ Bir başka deyişle "Kudema" kelamının başlıca hususiyeti felsefe ve mantıktan uzak kalışı ve "yedullah" ve "vechullah" gibi deyişleri te'vilden kaçınmalarıdır.³⁰

²⁶Aslan, 86.

²⁷S. Uludağ, s. 65.

²⁸Dozy, Suppl. II, 486 a. McDonald'dan naklen. Sözkonusu ayet Nur Suresi 5. ayettir, 24/5: " .. bilmediğiniz şeyler hakkında konuşuyorsunuz."

²⁹S. Uludağ, 22, 98.

³⁰Uludağ, 14

Pagan Aristoteles’i Kilise’nin resmî filozofu yapan *Tâli*’, sanki, hücumlarıyla felasifeyi bir hayli hırpalamış olan Gazâlî’yi felasifenin kullandığı yöntemi “üç terimli kıyas”ı, daha eskilerin “iki terimli” analoji temelli akıl yürütmesi yerine ikame etmekle görevlendirmiş, ve bu yaklaşım ve tercihle de müteahhirin dönemi başlamıştır.

Kelamda müteahhirin dönemi Gazâlî ile başlar. Diğer ilimler için de ayrı ayrı şahıs ve tarihler mütekaddimin-müteahhirin sınırını teşkil ederler. Fakat bütün İslami ilimler nazar-ı itibara alınırca Teftazani’den önceki İslam âlimlerine mütekaddimin, sonrakilere müteahhirin adı verilmektedir.³¹ Son beş altı asırda, yani Osmanlıda yaşamış olan kelam âlimleri ve kudema ve mütekaddimin denilen ilk kelamcılardan çok müteahhirin kelamcıları tanımış,.. durmadan onların eserlerine şerh, haşiye ve ta’lik yazmıştır.³² Bu dönemde kelam başlangıçta sahip olduğu “apolojetik” olma özelliğini gitgide kaybederek eklektik, daha doğrusu senkretik bir zihniyete bürünerek kelam veya felsefe ile ilgili meseleler hakkında çeşitli görüşleri bir araya getiren ansiklopediler, felsefe tarihleri hâlini almıştır.³³ Böylece kelam kitapları felsefe el kitapları hâline gelmiş, bu eserleri yazarlar, bunları şerh edenler, veya onlara haşiye yazarlar mümkün olduğunca az “kişisel” olmaya çaba göstermişlerdir, ve sonuçta, hemen her kitapta aynı meseleler, aynı tanımlar, aynı tezler ve bu tezlere aynı karşı çıkışlar ile âdeta zaman dışı bir hareket kazanmak istercesine kendilerini gösterirler.³⁴

Müteahhirin dediğimiz Râzî, Âmidî, Tusi, Teftazani ve Cürcani gibi sonraki kelam âlimleri, eski kelamcılardan çok filozoflar, ilk kelam kitaplarından ziyade felsefi eserlere dayanarak kelam yapmışlardır.³⁵

Mütekaddimin kelamın, ve kadim kelam döneminden sonraki devreye geçiş döneminin özellikleri sayılırken “in’ikas-ı edille” konusuna mümkün olduğunca uzak durulmak istendiği görülmektedir. Böyle bir sezginin oluşması için literatürde hayli, kanıt değilse bile destek var gibi durmaktadır. Oysa “in’ikas-ı edille” meselesi, mütekaddimin kelamın en önde gelen özelliği sayılmak gerekir.

İslam Felsefesi Sözlüğü’nde bu konu şöyle serimleniyor:

“Delilin butlanından medlulün butlanının lazım gelmesi kuralı. Yani herhangi bir konuda delilin sakat ve yanlışlığı (sic.) ortaya konunca

³¹Taftazânî, Kelam İlmi ve İslam Akaidi, Şerhu’l-Akaid, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., 4. baskı, İstanbul 1999, s. 63.

³²Uludağ, 18.

³³Aslan, 90.

³⁴Gardet-Anawati, Introduction a la Théologie Musulmanne, s. 77-78; Aslan 91.

³⁵Uludağ, 18.

o delille ispat edilen konunun da sakat ve yanlış (sic.) olacağıının gerekmesidir. Gazâlî öncesi kelâmcıları kendilerine özgü bazı kıyas metotları geliştirmişlerdi. Örneğin Eş'arî (935), ve Eş'arî kelâm metodunu geliştiren Bâkılânî (1013), ve Ebu İshak İsferyî'nin (öl. 1178) kullandığı “delilin fasid olduğu durumda medlulün de fasid ve geçersiz olması gerektiği” şeklindeki “in'ıkas-ı edille” delili (sic) kelâmcıların çok kullandıkları mantık ilkesiydi (sic.). Onlar bu ilke ile, mantıkçıların, mütekelliminin delillerini çürütmesiyle, mütekellimin ispata çalıştığı asıl dini inanışların da çürüyeceği kanaati hasıl olmuş ve böylece de, mantıki delillerin, onların delillerini cerh ve iptal durumu göz önüne alınarak, mantık bid'at ve küfür sayılmıştır. Fakat daha sonra Gazâlî (1111) ve Fahrettin Râzî (1209) “delilin butlanından medlulün de butlanı lazım gelmez ve mantığın bazı delilleri bizzat çürütmesine rağmen, asıl dini akideleri çürütmeyeceği” tezini savunmalarıyla, mantık caiz görülmüştür. Gazâlî, Aristoteles mantığı ilkelerine uymayan ve zanni bilgi veren bu ve benzeri istidlalleri reddetmiştir. Bâkılânî, sayma, bölme ve ispat-nefy esasına dayanan taksimi, kıyas-ı hulfi ve kıyas-ı müstakimi kullanmıştır. Bu ise Aristoteles mantık yöntemi (sic.) değil, fıkihtan gelen bir mantık yöntemidir.”³⁶

Gazâlî ile başlayan Eş'arî kelâmının yeni şekli, gittikçe felsefeye daha fazla yer vermiş, ayetleri daha öncekilere nazaran daha fazla te'vil eder olmuş, böylece bir bakıma Mu'tezile'nin ortadan kalkmasından doğan boşluğu doldurmuş, bir çok meselede en az Mu'tezile kadar akla dayanmış ve nasları tevîl etmiştir. Bu dönem kelâmı hakkında *Şerhu'l-'Akâid*'in baş tarafında söylenen ve İbn Haldun tarafından tekrar edilen, çok isabetli tesbite göre son dönem kelâmında “Sem'ıyyat” bahsi ihtiva etmeseler Kelâm eserleriyle felsefe eserlerini ayırt etmek mümkün olmayacak derecede felsefe ile kelâm konu, ifade, üslup, ve muhteva bakımından birbirine karışmıştır. Eş'arîliğin “akılcı” (rationalist) kanadının en önde gelen düşünürlerinden olan Fahreddin Râzî (1209) ve onun gibi düşünen birkaç düşünür İslam kelâmına Yunan felsefesi anlamında olmak üzere felsefeyi mükemmel bir şekilde “integre” ettiler. Bu integrasyonda düşünsellik dışında politik veya başka türden muharrikler bulunup bulunmadığı bizim burada konumuz değildir. Râzî'den sonra felsefi konularla kelâmî konular birbirine daha da karışmış olarak incelenmeye başlanmıştır. Mesela Gazâlî'de şöyle bir değinilip geçilen Bilgi Felsefesi

³⁶Mehmet Vural, İslam Felsefesi Sözlüğü, Elis Yayınları, Ankara 2003, s. 179-180; ve müteahhir ve mütekaddim kelamcılar ve kelâmın felsefîleşmesi problemi için ayrıca bakınız Montgomery Watt, İslam Felsefesi ve Kelâm, İslamî Araştırmalar, s. 39-48, Gazâlî için s. 131-171.

Razî’de derinlik kazanmıştır. Râzî’den sonra ise, eskiden korkulan ve düşman bilinen felsefe kelâm alimlerinin eline geçmiş, hatta medreselerde bile resmen felsefe okutulmaya ve artık ilgi duyulan ve önem verilen bir ilim olarak görülmeye başlanmıştır. Râzî, Âmidî, Kadı Beydâvî, Teftâzânî ve Cürcânî gibi “sonraki” kelâm bilginleri kelâma dair eser yazarken eski kelâm alimlerinden çok filozoflara dayanmışlar ve onların tesirinde kalmışlardır. Razî’den sonraki dönemde Adududdin İci’nin *Mevâkıf*’ı bunun yaygınlaşmış bir örneği olmuş ve neredeyse bütün medreselere dağılmış ve Osmanlı mülkünün en çok okunan Kelâm metni olmuştur. Cürcanî’nin *Mevâkıf Şerhi* Gazâlî’nin bu kazanımının yaygınlaşmasına ve kurumsallaşmasına katkıda bulunan çalışmalardan olmuştur. Üzerine yapılmış olan şerh, haşiye, talik, hamış, ve çeşitli vesilelerle yapılmış ek ve eklemeleri tebliğimize konu ettiğimiz, Darülfünun müderrislerimizden M. Ali Aynî’nin şerhi hakkında “Bizim en büyük felsefi eserimizdir” dediği³⁷ *Mevâkıf fi ‘İlmi’l Kelâm*, İlhanlılar zamanında yaşamış ve ölümü Ahmed ibn Hanbel gibi hapiste olmuş “adud” (destek) lakaplı allâme Adudu’-d-Din Abdurrahman el-İcî el-Kâdî’nin (öl. 1355) Kelâm konusundaki eserlerinden biridir (diğeri ‘Akâid). Böylece sonraki kelâmcılar, kelâmcı-filozof haline gelmişlerdir.³⁸ İşte *Mevâkıf* tarihsel olarak da sistematik olarak da bu evreye ait bir eserdir.

Abidevi *Mevâkıf*’ın kaynaklarından biri, belki de en önemlisi, olduğunda çok kimsenin hemfikir olduğu Âmidî, *Ebkâr*’ında Tanrı’ya hamd ü sena, ve Peygamberine salat ü selâmdan sonra, ve bunları çok kısa –saymaca, besmele dahil onbir satır, oysa Molla Lutfi, *Şerh-i Mevâkıf*’la ilgili olarak yazdığı altı sayfalık *Seb’Şidâd* risalesine üç sayfalık “hamdele ve salvele” ve padişaha ve kendisine övgüler yazıyor– olarak yapıyor Âmidî, ve bundan sonra çok genel bir ifade: “Her şeyin kemali, olgunluğu ve tamlığı, o şeyin, o şey için erişilmesi mümkün olgunluklara erişmesidir”. Bu da şudur: “Ma’kulleri kuşatmak ve meçhulleri bilmek”.

Âmidî’nin *Efkar*’ı şöyle başlar:³⁹

Madem ki, ilimler sayıca çoktur, ve bilgi (marifet) çeşitlidir, ve zaman hepsini tahsile yetmez, ömür hepsini kuşatmak için kısadır, üstelik insanın elde ettiği de eksiklidir, iddialar zayıftır ve tam olmaktan uzaktır, ve engel çoktur;

Öyle ise, ilimlerin en mükemmel olanı için çalışılmalıdır, ve en

³⁷“Kalam Savaşları”, Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, Cilt 24, 1932, s. 18.

³⁸Uludağ, s. 15.

³⁹Seyfeddin Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr fi Usûli’-d-Dîn*, Tahkik ve neşir: Ahmed Muhammed el-Mehdi, 2’nci baskı, Matbaa Dârü’l-Kutub ve’l-Vesâik Kavmi, Kahire 1424/2004. s. 67-69.

değerlisi için; “daha önemli”yi “önemli”den öne alarak, –şiirselliğiyle “ehemmi mühime takdim ederek”–; tam bilindiğinde yararlı olacak olan için çalışılmalıdır.

Açıktır ki, bilimlerin en değerlisi (evlâ), konusu konuların en değerli olanıdır; gayesi gayelerin en şerefli olanıdır; pratik olarak ebediyette ebedi saadete ulaştırandır; dinsel bilimlerin kendisinden kaynaklandığıdır; Şeriat yasalarına (nevâmîs) mesned olandır; alemin sulhu ve düzeni ve çözüm ve sükuneti kendisiyle olandır; ve buna ulaştıran *yakîniyât* tır, bunun yolu da *kesin hükümler*dir. İşte bu ilim “Kelâm İlmi” diye adlandırılan ilimdir. Vâcibu’l-Vucud’un Zatından, Sıfatlarından, Fiillerinden, ve Vacibu’l-Vucud’a ilişkin şeylerden bahseden ilimdir. Bu ilimle uğraşmakta acele etmek ve onu tahkik ve tahsile çalışmak lazımdır.

Bazı dostlarım ve birkaç erdemli talebem benden can sıkacak kadar uzun olmayacak eksik kalacak kadar da kısa olmayacak, ve akıllı kimselerin yeni düşüncelerini bir araya toplayan bir eser yazmamı istediler ben de onların bu isteğini yerine getirip bu kitabı yazdım ve adını *Ebkâru’l-Efkâr* koydum.

Kitabı sekiz fasıla ayırdım (Âmidî kendisi “kaide” diyor, çoğ. “kavâid”).
Kaideler:

Bilgi ve bölümleri.

Nazar ve bölümleri ve ilgili meseleler.

Nazarî sonuçlara ulaştıran yollar hakkında.

Bilinenin var-olan (mevcut) ve yok-olan (ma’dum) olarak bölünmesi, ve ne var-olan ne de yok-olan.

Nübüvvet.

Sevap ceza. Diriliş ve ilgili meseleler.

Sıfatlar ve hükümler.

İmamet ve “Emr bi’l-ma’ruf nehy ani’l-münker”.

Tebliğimiz süresince bazı sık duymadığımız sözcükler sıkça olmak üzere geçecektir: “*Mevâkıf*”, “*Şerhu’l-Mevâkıf*”, “*Haşiye ale’l-Mevâkıf*”, “*Talikat ale’l-Mevâkıf*”, “*Haşiye ala Şerhi’l-Mevâkıf*”, “*Şerh ala Şerhi’l-Mevâkıf*”, “*Ta’likat ala Şerhi’l-Mevâkıf*”, ve nihayet “*Muhtasar Mevâkıf*”. Çok sık kullanılmamakla birlikte “hâmiş”, çoğulu “havâmiş”, sözcüğü de buraya eklenebilir. Şerh, haşiye, ve ta’lik ve hamış, bir metne o metni açıklamak için yapılan eklemelerdir. Bunlar bir metni açıklamak veya metindeki fi, kirlere itiraz etmek üzere kullanılmalarına rağmen, yerleri ve üslupları bakımından birbirinden farklıdır. Mesela bir metne yapılmış şerhten asıl metin çıkarılıp tesis edilebilir, oysa bu mesela haşiyede, veya hamışte,

veya ta'likta mümkün değildir. “Şerh”, çoğ. şuruh, serimleme, açıklama, yorumlama, talebeye sınıfta ders anlatır gibi, konu olarak alınan metnin bütün olarak metnin tamamı açıklanır. Şerh, sadece özellikle seçilmiş kelimeler ve parçalar üzerine yorum ve açıklama olan haşiyeden farklıdır. (*Tehzîb; Omâme*). “Haşiye”, çoğulu havâş, bizi ilgilendiren anlamıyla bir kitabın veya yazının yan tarafına yapılan ilave, ek. *Tacü'l-Arus*: Eklenmiş not, kenar notu; ek, veya yorum, scholium, veya açıklama; ve buradan eklemeler, yorumlar, talebeye açıklamalar (scholia) ve anlam vermeler, aydınlatmalar serisi; özel olarak seçilmiş sözcüklere ve bir kitabın belli bölümlerine yapılan yorum ve açıklamalar. Şerhten şu bakımdan ayrılır ki, şerhte metin sınıfta talebeye açıklandığı gibi baştan sona bütünüyle açıklanır, yorumlanır, herhangi bir seçme sözkonusu değildir. “*Ta'lik*” da Lane’de “bir kitaba veya yazıya ek” olarak tanımlanmaktadır. (s. 2307, süt. 1-2).⁴⁰

Bir disiplin olarak Kelâm’ın ortaya çıkışında “kelâmullah” teriminin oynadığı rol biliniyor ise de, bir düşünsel hareket olarak Kelâm’ın nerede ve ne zaman ve nasıl ve ne vesileyle başladığını, tartışılmaz bir şekilde pek söyleyemiyoruz. Bunu yapabilecek donanıma henüz sahip değiliz.

Charles Jenks, St. Louis’de modern mimarinin zirvesindeki birtakım oluşumlara bakıp *Modernizmin* sonu *Postmodernizmin* başlangıcı için gün ve saat verir: 15 Temmuz 1972, saat 3.32’de *Postmodernism* doğmuştur. Biz kelâmın yavaş yavaş gelişimini ana hatlarıyla takip edebilmek de doğuşu için böyle bir tarih veremiyoruz.⁴¹

İslam Felsefesi, İslam kültür çevresine mensup coğrafi bölgelerde, farklı “milletlerde” –diyemiyoruz, çünkü “millet” has manasında “bir ‘milla’ya mensup, bir dine mensup” anlamındadır; “ırk” diyemiyoruz, çünkü Türk ırkı, veya İranlı ırkı olmaz. Bir genel kavram bulamıyoruz ve anlatımımızı münferid olarak genel kavrama giren varlıkları saymaya kalkıyoruz: Arap, Türk, İranlı, Hintli, Pakistanlı, kim olursa olsun, İslam uygarlığının hakim olduğu toplumlarda, İslam’ın kültürel değerlerini özümsemiş olan düşünürlerin geliştirmiş oldukları, 8. yüzyılın son çeyreği ile 16. yüzyıllar, fakat en etkili bir biçimde, 10. ve 12. yüzyıllar arasında gerçekleşmiş felsefe veya felsefelere, bazı araştırmacıların ısrarla ve vurguyla “Arap felsefesi” demesine mukabil,⁴² herhangi bir ırk ya da dile, Latince’ye nisbetle “Latin

⁴⁰E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, The Islamic Texts Society, Cambridge 1984.

⁴¹Gene Edward Veith, *Guide to Contemporary Culture*, Crossway Books, Leicester 1994, p. 39; cited by David Harvey in *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Cambridge MA, 1989, p. 39, quoting from Charles Jencks, *The Language of Postmodern Architecture*, Academy Editions, London 1984, p. 8.

⁴²Buna sarılı ve tarihçe yeni bir örnek Cambridge University Press’in *The Cambridge Companion to Arab Philosophy*’sidir. Ed. By P. Adamson and C. Taylor, Cambridge 2005.

felsefesi” denmediği gibi, nisbet etmeyerek genel olarak “İslam felsefesi” adını veriyoruz. Bazı araştırmacılar, İslam felsefesinin, İlkçağ Yunan felsefesiyle Skolastik felsefenin özellikle son dönemi arasında bir köprü olma işlevi yerine getirmesi özelliğini öne çıkarmak ve İslam felsefesinin bu olduğunu ve bundan fazla bir şey olmadığını ancak bundan ibaret olduğunu vurgulamak isterler.

Felsefeyi sadece “Felsefe” etiketi altında arama kısırlığı ve dolayısıyla yanlışlığına düşmeyip Etienne Gilson, Rosenthal, Anawati, ve Mübahat Türker gibi dünya devlerinin fikri olduğu üzere “araştırma alanını mümkün mertebe geniş tutma”yı başardığından dolayı *İslam Ansiklopedisi*’ndeki şumullü “Felsefe” maddesinde aşikar olduğu üzere, Kelâm eserlerinden bir Felsefe tarihi çıkarabilmiş olan Max Horten’in ifadesiyle, “İslam dünyasında Kelâm’ın mebde’lerini net olarak ortaya koyamıyoruz”, hatta “Max Horten’in topladığı malzemeye rağmen”, diyor McDonald, “kelâmın inkişafını taslak halinde bile çizmeye muktedir değiliz”.⁴³

M. Horten’in, felsefi düşünce bakımından olumlu bulunduğu ve “İcâ’ın telifleri ve bilhassa *Mevâkıf* adlı kitabı ile cedele dair risalesi felsefi bahisçiler için yeni ve mühim bir merkez teşkil eder” dediği⁴⁴ bu eser birçok düşünürün ilgisine mazhar olmuş, yaygınlaşmış ve neredeyse Osmanlı’nın bütün medreselerine dağılmış ve Osmanlı mülkünün en çok okunan Kelâm metni olmuştur. Cürcanî’nin *Mevâkıf Şerhi Gazâlî*’yle başlayan hareketin yerleşmesine ve kurumsallaşmasına katkıda bulunan çok, hatta en önemli eserlerden biri olmuştur. Bu esere veya muhtasarı *Cevahiru’l-Kelâm*’a birçok düşünür tarafından şerh, veya haşiye, veya ta’lik tarzında ekler yapılmıştır. Bu ekleri yapanların en önemlilerinden biri, devrinin önemli düşünürlerinden, Horten’e göre “bu devrin en önemli şahsiyeti”⁴⁵ Seyyid Şerif Ali bin Muhammed el-Cürcanî’dir (öl. 1413).⁴⁶ Cürcanî *Mevâkıf*’ı uzun ve âlimâne bir şekilde⁴⁷ şerhetmiştir.⁴⁸ Cürcanî’nin şerhi, *Mevâkıf* üzerine yapılmış şerhlerin en derli toplusudur. Eserini Semerkand’da 807 (1404) Şevvali’nin başlarında bitirdiğini Cürcanî kendi yazısıyla ifade etmiştir. Birçok kimse de Cürcanî’nin *Şerh-i Mevâkıf*’ı üzerine, bu

⁴³McDonald, *İslam Ansiklopedisi*, c. 4, s. 539, ve bizi Horten’a gönderiyor: *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, Bonn, 1912.

⁴⁴Max Horten, “Felsefe” maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, C. 5, s. 545.

⁴⁵aynı yer.

⁴⁶Cürcanî üstüne müstakil bir çalışma yapılmıştır.

⁴⁷Horten, “Felsefe” mad., *İslam Ansiklopedisi*, c. 5, s. 545.

⁴⁸Horten, “Felsefe” mad., *İslam Ansiklopedisi*, c. 5, s. 545; Gardet-Anawâti, *Introduction à la Théologie Musulmane*, s. 310; Keşfu’z-Zunûn, Ş.Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge, MEB, İstanbul, 1971, c. II, 1891-1894; Flügel neşri, c. VI. s. 236; Esmâü’l-Müellifin, I, 729; Brockelmann, *GAL Supplement*, II, 289; Karatay, *Topkapı Arapça Yazmalar Kataloğu*, III, 68.

eserde problem olarak gördükleri ve açıklanmaya veya tartışılmaya layık buldukları bazı noktaları çözüme veya açıklığa kavuşturmak için ekler yazmışlardır.

Osmanlı tefekküründe *Mevâkıf*'in, özellikle *Şerh-i Mevâkıf*'in özel bir yeri vardır, sebebini izah edebiliriz ya da edemeyiz, ama tespit edebiliyoruz ki böyledir.

Mevâkıf'a yine, Şemseddin Muhammed bin Yusuf el-Kirmânî (öl. 1400) bir şerh yazmıştır.⁴⁹ Bu kimselerden biri Mevlâ Hasan Çelebi bin Muhammed Şah el-Fenârî'dir (öl. 1481).

Bu şerh ve haşiyelerin yapılması sırasında bazı ilginç olayların yaşanmış olduğuna da şahit olmaktayız. Mesela, Katip Çelebi'nin bize aktardığına göre, *Tehafüt* sahibi Hocazade ile Osmanlı tefekkürünün oluşumu incelenirken adını anmadan geçmek mümkün olmayan düşünürlerden ve belki de Hocazade'den de daha önemli ve velud düşünürümüz Hasan Çelebi arasında geçen olay ilginç sayılabilir. Mevlâ, Hocazâde'den, içinde birçok yeni fikirler bulunduran *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Hâşiyeleri*'ni ödünç aldı. Kitabı bölüm bölüm ayırdı ve öğrencilerine dağıttı. Onlar da nüshanın tamamını bir gecede yazdılar. Ertesi gün bu nüshayı ona gönderdi. O da buna "haşiye"lerini ekledi. Arapzâde *Şakâyık*'a "ekler"inde (Hamiş") böyle zikretmiştir. Ibn Hannâî (Kınalızâde) diye meşhur Mevla Ali bin Emrullah'ın (öl. 1571) bu hâşiyenin tamamına ta'likatı vardır.⁵⁰ Ahmed b. Süleyman'ın (İbn Kemal) (öl. 1533) *Şerh-i Mevâkıf*'a hâşiyeleri vardır. Yine Alâaddin Ali Tûsî (öl. 1482) muhtasar fakat birçok bahsi içeren bir hâşiye yazmıştır.⁵¹ Kara Kemal diye meşhur Mevlâ Kemaleddin İsmail Karamânî'nin (öl. 1514) "Ey kapıları açan yüce Tanrım, sana hamederim..." diye başlayan bir ta'likâtı⁵² vardır. Hocazâde diye meşhur Mevlâ Mustafa bin Yusuf'un (öl. 1492) Bursa'da müftü iken Sultan Bayezid Han'ın emri üzerine yazdığı bir ta'likâtı⁵³ vardır. Sultan'ın Hocazâde'ye *Mevâkıf* üzerine bir eser yazmasını emrettiği sırada Hocazâde'nin iki ayağı ve sağ eli felçliydi, ve sol eli ile yazı yazıyordu. 1494 yılında öldürülen Mevlâ Lütfullah bin Hasan Tokâdî'nin *Şerh-i Mevâkıf*'in başlarına (evaîl) görenleri hayran bırakan incelemeler ve ince düşünceler içeren bir ta'likâtı

⁴⁹Horten, "Felsefe" mad., İslam Ansiklopedisi, c. 5, s. 545.

⁵⁰Kınalızâde Alaaddin Ali Çelebi, Süleymaniye Medresesi müderrisi Anadolu Kazaskeri, Hâşiye alâ Hasan Çelebi li-Şerhi'l Mevâkıf (Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, I, 371; Şakâyık Zeyleri, II, 166).

⁵¹Tacü't-Tevârih, C. V, s. 90; Şakâyık, 100; Mecdî, 120; Horten, s. 545; A. Ali Tûsî, Tehafütü'l Felâsife, çev. R. Duran, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1990, s. XXIII.

⁵²"Mevâkıf Şerhi'ne, Hayâlî'nin Akaid Şerhi'ne yaptığı hâşiyeler öğrencilerin elinden düşmeyen değerli kitaplardır." (Tacü't-Tevârih, C. V, s. 251); Ayrıca bkz. Osmanlı Müellifleri, I, 380; Şakâyık, 335; Mecdî, 344.

⁵³Osmanlı Müellifleri'nde "hâşiye denmektedir", ölüm tarihi olarak da 1487 tarihi verilmektedir. (I; 340); Şakâyık, 138; Mecdî, 157-158; ayrıca bkz. Tacü't-Tevârih, C. V, s. 120.

⁵⁴Osmanlı Müellifleri, I, 382.

vardır.⁵⁴ Yine *Şerh-i Mevâkıf*'ın başlarına Abdurrahman ibn Müeyyed (öl. 1516) “Ey insan türüne çeşitli ilimleri bahşeden...” diye başlayan bir ta’lîkı vardır.⁵⁵ Mevlâ Muhammed Şah bin Ali el-Fenârî (öl. 1522),⁵⁶ ve Mevlâ Muhammed bin Hafız-ı Acem (öl. 1550) *Şerh-i Mevâkıf*'taki bazı konular üzerine yazmışlardır. Mevlâ Muhiddin Muhammed ibnü'l-Hatip (Hatipzâde) (öl. 1495) *Şerh-i Mevâkıf*'ın başları üzerine,⁵⁷ Şeyh Gasreddin Ahmet bin İbrahim (öl. 1495) Felekiyât'ı üzerine, Fatih Sultan Mehmed'in ilk yıllarında ölmüş olan Mevlâ Seydi el-Acemî (öl. 1455),⁵⁸ ve Mevlâ Fethullah Şirvânî (öl. 1453) İlahiyât'ı üzerine,⁵⁹ Hüsametdin Hüseyin bin Abdurrahman (öl. 1519) *Şerh-i Mevâkıf*'ın “başları”⁶⁰ (evâil) üzerine yazmışlardır. Mevlâ Muslihuddin Muhammed bin Selaheddîn el-Lârî'nin (öl. 1571) “Hamd her türlü tavsiften yüce olan Tanrı'yadır...” diye başlayan bir ta’lîkı vardır.⁶¹ Mevlâ Muhammed Sarı Gürz (öl. 1582) “başları” (evail) üstüne yazmıştır.⁶² Hakîm Şah el-Kazvînî diye meşhur Muhammed bin Mübârek (öl. 1520'ler)⁶³ ve Kâdî-i Bağdat diye meşhur Kıvamüddin Yusuf bin Hasan⁶⁴ “Duyu yanılmaları” konusunda bir mukaddime, iki fasıl ve bir hâtîme şeklinde düzenlediği ve “Hamd insanları yeterince faziletli kılan Tanrı'yadır...” diye başlayan faydalı bir hâşiye⁶⁵ yazmıştır (1507). Mevlâ Hasan bin Abdüssamed Samsûnî (öl. 1486) İlahiyât'ı üzerine yazmıştır. Mevlâ Salih bin Celâl (öl. 1565) *Şerh-i Mevâkıf*'a bir ta’lik yazmıştır. Mevlâ Abdurrahman bin Saçlı Emir (öl. 1574)⁶⁶ ve Mevlâ Yusuf bin

⁵⁵Uzunçarşılı “hâşiyesi” diyor (Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı, TTK, Ankara 1984, s. 232); ayrıca bkz. Osmanlı Müellifleri C. I, s. 225; *Şerh-i Mevâkıf*'ın “İlahiyat”ına hâşiye (Mecdî, 311).

⁵⁶Şakâyık, 383; Mecdî, 387.

⁵⁷Tacü't-Tevârih, c. V, s. 129; Osmanlı Müellifleri, C. I, s. 341, Şakâyık, s. 150; Mecdî, 170.

⁵⁸Şakâyık, 101; Mecdî, 121.

⁵⁹Bu zât “aklı ve şer’i ilimleri Seyyid Şerif’ten, ve riyazî ilimleri Kadızâde-i Rûmî’den Semerkand’da okumuştur. “Yine orada” .. Mehmed Niksari’den Kadızâde’nin Eşkâli’t-Tesîs’ini ve Şerhi’l-Çagmûnî’sini okumuştur” (Şakâyık, 107 vd.) Osmanlı Müellifleri’nde “riyâzî ilimleri Ali Kuşçu’dan tahsil etmiştir” denilmektedir. Kabri Kastamonu’dadır. (c. I, s. 315). “. Hâşiye-i Mevâkıf ..” (Osmanlı Müellifleri c. I, s. 315); “. Şerh-i Mevâkıf’ın İlahiyât bölümüne hâşiyesi vardır.. Mevâkıf Şerhi’nin başındaki bölümlere de hâşiyesi vardır.” (Tacü-t Tevârih, c. V, s. 96); Şakâyık, 108; Mecdî, 125.

⁶⁰Mecdî, 391.

⁶¹Şerhu’l Mevâkıf’a hâşiye’si vardır. (Nev-izâde Atâî, Hadâiku’l-Hakâyık fî Tekmileti’ş-Şakâyık, İstanbul 1989, s. 170); Diyarbakır Hüsrev Paşa ve Mesudiye medreselerinde müderris, Şerh-i Mevâkıf’a “hâşiye’si vardır. (Şakâyık Zeylleri, II, s. 170).

⁶²Süleymaniye Medresesi, Edirne Süleymaniye Medresesi müderrisi, Halep kadısı Sarı Gürzzâde Mehmet Efendi, “. Şerh-i Mevâkıf’ın İlahiyât’ına hâşiyesi vardır”. (Şakâyık Zeylleri, c. II, s. 226)

⁶³Mecdî, 342; Şakâyık, 331, dipnot.

⁶⁴Adı Şakâyık’ta ve Tacü’t-Tevârih’te geçmesine rağmen iki kaynak da ölüm tarihi vermiyor. Ancak “siyak u sibal”tan, Sultan Selim devri dendiğine göre ve Ali Tusi ile de ilişkilendirildiğine göre ve kendisine Semaniye medreselerinden biri de verildiğine göre 1470’ler ve 1500’ler civarı sağ bulunmalıdır. “Şerh-i Mevâkıf’a hâşiyesi vardır.” (Mecdî, 327; Şakâyık, 313, not 6); Tâc, C. 5, s. 238’de “Kadı-i Bağdad Kıvamuddin Yusuf el-Huseynî” diye geçmektedir.

⁶⁵Mecdî’de “Şerh-i Mevâkıf’a hâşiyeleri vardır” denmekte (s. 327) müstakil olarak konudan söz edilmemektedir; Şakâyık’ta yok.

⁶⁶Saçlı Emiroğlu Abdürrahman Âlemşah. Hayrabolu Rüstem Paşa Medresesi müderrisi. Şakâyık Zeylleri, II, 259, Osmanlı Müellifleri, I, 257.

Hüseyin el Kirmastî (öl. 1500) Nübüvvet bahisleri hakkında yazmışlardır. Ebu'l Fazl el-Kâzerûnî'nin (öl.) ve Kadı Şemseddin Muhammed bin Ahmed el-Bisatî'nin (öl. 1438) *Şerh-i Mevâkıf* a hâşiyeleri vardır. Erdemli düşünür Mes'ud Şirvânî'nin (öl. 1499), Cürcanî'nin *Şerh-i Mevâkıf'ına* kabul görmüş bir hâşiyesi vardır. Süyûtî (öl. 1505) *Şerh-i Mevâkıf'ta* geçen hadisleri bir kitapta toplamıştır. "Umûr-ı âmme"si üzerine Mevlâ Ahmed bin Abdülevvel el-Kazvî'nin (öl.) "Hamd bize araştırma nimetini bağışlayan Tanrı'yadır .." diye başlayan, yazımını 954 yılının Recep ayında tamamladığı ve Sem'iyat bahsine kadar gelen bir ciltlik hâşiyeleri vardır. Celaleddin Muhammed bin Es'ad ed-Devvânî'nin (öl. 1502) "Ey değerli *Mevâkıf* hâşiyeleri ile ilgilenen kişi.." diye başlayan Kelâm'ın tarifi üzerine bir risalesi ve her araştırmacıya mutlaka gerekli olan ve "Bundan sonra, hamd.." diye başlayan bir hâşiyesi vardır. Bunların sonunda Devvânî şöyle der: "Biz bu hâşiyeleri araştırmacılara faydalı olsun, diye güzel bir şekilde yazdık. Sonra 'Hamd âlemlerin Rabbî Tanrı'yadır.' diyerek bitirdik." Cürcânî'nin Şerhi üzerine Acem Sinan et-Tebrîzî diye meşhur Sinaneddin Yusuf'un (öl. 1578)⁶⁷ bir hâşiyesi vardır. Mevlâ Sinan Paşa'nın (Yusuf bin Hıdır) (öl. 1486) bir hâşiyesi⁶⁸ vardır. Nitekim o, nısfu'n-nehâr dâiresi hakkında olan bir Heyet (Astronomi) Hâşiyesi'nde şöyle demektedir: "Bu konuda güzel bir anlatım *Şerh-i Mevâkıf Hâşiyesi*'nde bulunmaktadır." Mevlâ Muslihuddin Mustafa el-Kastelânî'nin (öl. 1495) "*Şerh-i Mevâkıf'la* ilgili Yedi Güçlük (Soru, "Eşkal")" hakkında bir risalesi vardır.⁶⁹ O bu risalesinde bu sorulara cevap vermektedir. Mevlâ Seydî el-Hamîdî'nin (öl. 1507) de *Şerh-i Mevâkıf* hakkında soruları vardır.⁷⁰ Burada Hamîdî Cevherler Bahsi (Tözler Konusu) ile ilgili olarak Cürcânî'ye birçok soru yönelmiştir. Hatta öyle ki, bu eserin her satırında iki veya üç soru bulunmaktadır. Arkadaşları ona nasihat edip Seyyid Şerif'in önemli bir düşünür olduğunu, bu yüzden bu soruların çok iyi seçilmesi gerektiğini söylediler. Bunun üzerine o da öğrencilerin bu soruları gözden geçirmelerine izin verdi ve onların cevaplayabildikleri soruları eserinden çıkardı. Mevlânâ Sarı Gürz denmekle meşhur Nusreddin ibn Yusuf (öl. 1527)⁷¹ Hamîdî Sualleri'ne cevap yazmıştır.⁷² Cürcânî'nin Şerhine Mevlânâ

⁶⁷Mevlâ Sinaneddin Yusuf el-Acemî, Şakâyık, 305.

⁶⁸"Cürcânî'nin Mevâkıf Şerhi'nin cevher bahislerine hâşiyeye" (M. Karadaş, Müsbet İlimde Müslüman Alimler, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1991, s. 497); "Şerh-i Mevâkıf'ın çeşitli bölümlerine hâşiyeye yazdı." (Tâcü't-Tevârih, V, 148); Şakâyık, 175; Mecdî, 195.

⁶⁹"Mevâkıf'ın Yedi Maddesine Ta'likât" (Osmanlı Müellifleri, I, 377); Kâtip Çelebi, Kastalânî'nin sorulara cevap verdiğini söylerken Şakâyık ve Mecdî'de "soru irad eyledi" denmektedir. (Şakâyık, 146, 297; Mecdî, 166, 313). "Şerh-i Mevâkıf'a da bir ek yaparak yedi yeni görüş getirmiştir" (Tâcü't-Tevârih, c. V, s. 216).

⁷⁰".. Kara Seyyidî Sualleri" ismiyle tanınmış olan sualler –ki Seyyid Şerif'in Şerh-i Miftah ve Şerh-i Mevâkıf'ına dairdir– bu zâtındır." (Osmanlı Müellifleri, I, 369; Osmanlı Müellifleri, I, 439'da ölüm tarihi 1520 olarak verilmektedir).

⁷¹"Sarı Kürz Nusreddin Efendi (Balıkesirî), öl. 1520, Hâşiyeye-i Şerh-i Mevâkıf" (Osmanlı Müellifleri, I, 439).

⁷²Şakâyık, 299; Mecdî, 315.

Hızır Şah bin Abdüllatif'in (öl. 1450) bir talîkı vardır.⁷³ Araştırmacı Mevlâ Haydar el-Herevî (öl. 1426) *Mevâkıf*'a "Dedi.", "Diyorum." üslubunda bir şerh yazmıştır.

Mirzacan Şirâzî'nin (öl.) otorite araştırmacı Cürcânî'nin *Şerh-i Mevâkıf*'inin Umûr-ı Âmme hakkında olan "İkinci Mevkıf"ının tamamına ve 'Arazlar hakkında olan "Üçüncü Mevkıf"ın bir kısmına kadar olan bir hâşiyesi vardır.

Horten'in kendisinden "bilhassa büyük allâme", diye söz ettiği⁷⁴ Abdülhakim Siyalkûtî el-Lâhûrî'nin (öl. 1656) *Şerh-i Mevâkıf*'a bir hâşiyesi vardır.⁷⁵

Son olarak, *Mevâkıf* yazarının kendisi *Mevâkıf*'i özetlemiş ve bu özete *el-Cevâhir* adını vermiştir. Bu esere torunu Hasan el-Fenârî'nin *Şerh-i Mevâkıf Hâşiyesi*'nde zikrettiği üzere Şemseddin el-Fenârî (öl. 1430) bir şerh yazmıştır.⁷⁶

Kelâmın, daha müşahhas ve mücessem olsun istersek kelâm kitap ve risalelerinin, Ömer Neseî'yi İbn Haldun'u, ve muhakkak başkalarını da huzursuz edecek kadar kelâmdan uzaklaşıp felsefî malumatla yüklenmesinden sorumlu biri aranacak olursa görülecektir ki bu denli büyük ve kapsamlı bir hareketten sadece bir düşünürün sorumlu tutulması orantısız bir sebep-sonuç ilişkisi görüntüsü ortaya çıkaracaktır. Yani ki bu "cürüm"den sadece bir düşünür mes'ul tutulamaz, belki bazı düşünürlerden söz etmek gerekecektir. Bir örnek olmak üzere mesela, bu düşünürlerden biri, İci'nin *Muhtasar*'ı, veya *Cevahiru'l-Kelâm* dahil *Mevâkıf*'in kaynağı olan Seyfeddin Âmidî'dir. Bir başka etkili ve Osmanlı münevverlerince hayli takip edilmiş ve adı başka sebeplerden de olsa sıkça zikredilen düşünür Kadı Beydavi'dir. Birçok araştırmacının belirttiği, ve zaten Cürcanî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'inde sıkça zikri geçtiği üzere Âmidî, adı ortalıkta fazla dolaşmayan eseri *Ebkâru'l-Efkâr*'ıyla, sistematik bölümlenme, terminoloji, problemler karşısındaki tavır ve tutum gibi bir çok bakımdan kendisinden sonraki kelâmcıları, hassaten İci'yi etkilemiştir. Bu önemli düşünürün bu önemli eseri şöyle başlar:

⁷³Hızır Şah Menteşeî (öl. 1449) (Osmanlı Müellifleri, I, 336).

⁷⁴İslâm Ansiklopedisi, c. 5, s. 545.

⁷⁵Gardet-Anawâti, Introduction a la Théologie Musulmane, s. 166; "Siyâlakûtî l'avicennisant, age, s. 310.

⁷⁶Şakâyık, 24; Tâc, V, 21; Osmanlı Müellifleri, I, 314; Bosnalı Hüseyin, Bedâiyu'l-Vekâyi', 113a, 170a, 415a; GAL Supplement, I, 651, 807, 842; II, 328; Cürcânî'yi taraf tutmakla suçladığı (Tâc, V, 21) bu notlarda "Seyyid Şerif hazretlerinin Şerh-i Mevâkıf'ına muâhazât-ı kesîreyi mutazammın ta'likât-ı bedîa ta'lik eyleyip usûl-ü makâsîd-ı kavm üzere farzı muhal olan ihtimâlât-ı bâtilaya ziyade vucud vermekle bazı kelâm için bu marsad-ı nakz ve mevkaf-ı intikazdır deydü itiraz etti." (Mecdî, s. 49).

Bir değerlendirme yapmaya kalkacak olursak, Seyfeddin Âmidî'nin vefatı yılı 1233'tür. Bu, Fârâbî'den kabaca üçyüz yıl sonraya tekabül eder. Üçyüz yıl, bir bakıma, özellikle medeniyetlerin ömürleri söz konusu oldukta uzun bir zaman sayılmasa gerektir. Seyfeddin Âmidî'den 120 yıl sonra da *Mevâkıf* yazarı Adududdin İci geliyor. İci'den 50-60 yıl sonra da *Mevâkıf* 1, 1286 baskısı, 635 büyük boy, (folio) sayfalık bir hacimde şerheden ve böylece bir iddiaya göre bir teorik kelâm kitabı olarak yazılmış bir eseri “felsefe ansiklopedisi”ne dönüştüren zamanının allamesi Seyyid Şerif Cürcânî geliyor. Âmidî, İci, Cürcânî “meslek” olarak (“job” değil kastedilen) kelâmcı olan düşünürlerdir.

Geçerken minik ve çok çok önemli olmayan, ama zikretmezsek Farabi lehine kelâmcılara haksızlık etmiş olacağımızı düşündüğüm bir noktaya işaret etmek isterim. Farabi *İlimlerin Sayımı*’nda kelâmcıları gruplara ayırmış ve her grubun özelliklerini söyledikten sonra en sert kelâmcı grubun, inandıkları ilke, sistem, her ne ise, başkalarının da onlara inanması için yöntem ve yol olarak “yalan, iftira, saldırı” gibi her yolu mübah saydıklarını söylemiştir. Şimdi, biz, bu konuya özel bir önem atfederek baktık ancak ne Âmidî’de, ne İci’de, ne Cürcânî’de, ve uzatır isek, mesela, ne Ali Tusi’de ve Hocazade’de, ne Kemal Paşazade’de ve ne de Molla Lutfi’de, î–ki Molla Lutfi-yi Tokadî, ulema içinde en “serkeş” ve sözünü esirgemezlerdendir, Sultan’a bile sözünü sakınmayan bir şahsiyettir-, o büyük filozof Farabi’nin, Kelâmcılardan şikayet ederken belki biraz fazlaca “tedbirsizlik” edip kelâmcılarda bulunduğunu söylediği menfi özellikleri biz şimdiye kadar karşılaştığımız kelâmcılarda görmedik, özellikle aradığımız halde göremedik.

Katip Çelebi’nin *Keşfu’z-Zunun*’unda “İlm-i Kelâm”’a açtığı bölümün sonunda adını verdiği kelâm eseri sayısı kırkdörttür. Bu eserlerin adlarını burada veriyoruz. Katip Çelebi, Neseî, Şehristani, al-Fazli, Gazâlî, Seyfeddin Urmevi, Semerkandi, Ali Kuşçu, İsfahani, .. , Devvani, .. , Tusi, .. gibi düşünürlerden bazılarının bazı eserlerini zikretmiyor. Katip Çelebi’nin bir kelâm tarihçisi olmadığı dikkate alındığında bu durum tabii sayılabilirse de, “münevver” ve zamanının eğitimi üstüne layihalar yazan “mütün” sahibi bir düşünür olarak bize biraz daha bilgi vermeli idi. Katip Çelebi’nin adını zikrettiği daha ziyade Müteahhirine ait eserler şunlardır:

Ahsenü’l-Kelâm, Akâidü’n-Neseîye, A’lâ’l-Mevâhib, Bahrü’l-Kelâm, Cevheretü’t-Tevhîd, Ebkâru’l-Efkâr, El-Erba’în fî Usûli’d-Dîn, El-İbâne fî Usûli’d-Diyâne, El-Matâlibu’l-İlâhiyye, El-Muhassal, Es-Sahâifu’l-İlâhiyye, Et-Tuhfetü’s-Sâniye, Faysal, Fevz bi’s-Saâde, Hâdî, Hidâye,

İthâfî' l-Mürîd, İ'timâd, Kalâid, Keşf, Kifâye bi' l-Hidâye, Kitabü' l-Mevâkıf fî İlmi' l-Kelâm, Makâsıdu' t-Tâlibîn, Masûn, Medâriku' l-'Ulûm, Meşâriku' n-Nûr ve Medâriku' s-Sürûr, Miiftâhu' l-Gurer, Misbâh, Mu'tekıdât- ı Semerkandi, Nihâyetü' l-İkdâm, Nihâyetü' l-'Ukûl, Rumûzü' l-Künûz, Tahsilü' s-Sedâd, Tebsıratü' l-Edille, Tecrîd fî' l-İ'tikâd, Temhîdü' l-Evâil ve Telhîsu' d-Delâil, Tenzîlü' l-Efkâr; Te'sîsü' t-Takdîs, Tesdîd, Tevâli'u' l-Envâr; 'Umdetü' n-Nazzâr, 'Umdetü' t-Tâlib, 'Uyûn, Zübdetü' l-Kelâm.

Ankara Millî Kütüphaneye Elyazmaları Bölümü verilerini ve söz konusu bölümün sunduğu imkanları, bu cümleden olmak üzere, kullanıma açtığı Türkiye'deki yazmaların toplu katalogunu kullanarak Türkiye yazma kütüphanelerindeki eserlerden 10.364 adet “risale”, 9126 “haşiye”, 37.171 “şerh”, 6826 “ta’lik” ve nihayet 243 “hamiş” gözden geçirilmiş ve büyük allâme İcî'nin *Mevâkıf*'ı ile şöyle ya da böyle ilişkili olan, 239 adet yazarı belli, ve 40 adet yazarı meçhul toplam 279 *Mevâkıf* “türevi” tesbit edilmiştir. Bu eserlerin içinde, mesela Molla Lutfî'nin “Cürcanî'ye sualler”ini ihtiva eden *Es-Seb'u' ş-Sidâd*'ı gibi üç-beş sayfalık diyebileceğimiz çok küçük eser sayısı bir hayli az, ama 200-300 varaktan fazla hacimli eser sayısı bir hayli fazladır.

EK

Mevâkıf ve *Mevâkıf*'la ilişkili şerh, haşiye, ta’lik vs. cinsinden yazılmış ve ülkemiz kütüphanelerinde bulunan eserler, bu eserlerin müellifleri ve bu eserlerin buldukları kütüphaneler:

(Millî Kütüphane'nin kodlamasına göre, mesela, 45 hk 2917/12 ibaresinde “45” söz konusu yazmanın bulunduğu ilin trafic numarasıdır, burada Manisa'ya atıf yapılmaktadır; “hk” hangi kütüphanede olduğunu belirtir, burada Halk kütüphanesi, sonraki sayı o eserin o kütüphanedeki kayıt numarasıdır, kitap, yani bütün olarak; bizim aradığımız eser bir risale olabilir ve bir mecmuanın içinde birçok risale olabilir. Bu durumda aradığımız eserin o mecmuanın kaçınıcı eseri olduğunu gösterir. Neticeten, Müellifimiz Abdel Ali Lokmani'nin *Mevâkıf* la ilgili, şerh, haşiye, vs., yazısının, Manisa Halk Kütüphanesi'nde, 2917 no'lu mecmuanın içinde bulunan 12'nci eser olduğunu anlarız. (Burada 12'den sonra parantez içindeki “a”nın ne anlamı olabileceği hakkında hiçbir malûmat ve tahminimiz bulunmamaktadır.).

Abdel Ali Muhammed Lokmanî 1899 2

45 hk 2917/12(a); 45 hk 2917/34

Afıfuddin et-Tilimsanî 1291 1

34 fa 785.

Ahmet Talisi el-Acemî 1533 1

34 sü-hü 303.

Alaaddin Ali Tusi 1482 2

42 yu 81; Tire Necip Paşa küt. 199-3.

Celal Devvani 1502 1

45 hk 1420/8.

Ebu'l-Mehamid b. Celaleddin Muh. el-Miskin 1

45 hk 840.

Fazıl el-Acem 1

42 yu 7466.

Fethullah Şirvani 1486 2

Tire Necip Paşa 167-3; 34 atf 1219/7.

Hasan Çelebi b. Muh. Şah el-Fenari 1435 49

34 atf 1258, 34 atf 1259; 34 atf 1260; 34 nk 2127/1; 34 nk 2128/1; 34 nk 2129; 34 nk 2130; 34 nk 2135; 42 kon 2235; 42 yu 74; 42 yu 101; 42 kon 35/2; 42 yu 102/1; 42 yu 102/2; 34 atf 1258; 34 atf 1259; 34 atf 1260; Raşid Efendi 474; 55 Vezirköprü 684/1; 55 hk 837; 55 hk 795; 19 hk 4059; 19 hk 4057; 34 nk 2127/2; 34 nk 811; 34 nk 810; 34 fa 809; 34 fa 1610/26; 34 nk 2129; 34 nk 2136; 34 nk 2135; 34 nk 2131; 34 nk 2127/1; 34 nk 2127/2; 34 nk 2128/1; 34 fe 1132; 34 fe 1133; 34 fe 1134; 34 fa 811; 34 fa 810; 34 fa 809; 45 hk 4824; 07 ak 147; 45 hk 6601/1; 05 ba 544; 15 hk 233; 60 hk 209; 21 hk 363; 45 hk 838.

Hatipzade Muhammed Kastamonî 1495 4

45 hk 861/1; 45 hk 4866/1; 34 fa 1628/4; 34 fa 1610/9.

Hocazade Muslihiddin Mustafa Bursevi 1488 10

42 yu 73; 34 atf 1219/1; 32 hk 1996; 21 hk 844/2; 45 akze 10/2; 42 kon 4528; 34 fa 1610/14; 34 sü-hü 302/1; 37 hk 663; 03 gedik 17879.

Hızırşah Abdüllatif 1450 1

55 hk 679/2

İsrafilzade Muhittin 1536 1

42 yu 12/8

Adududdin el-Îcî 1356 7

42 yu 6629; 43 va 1143; 06 mil yz b 462; 43 va 1145; 34 atf 1376; 42 yu 20; 37 hk 2680.

İzari Çelebi 1536 6

01 hk 175; 42 yu 392/2; 34 atf 1570/2; 34 atf 1219/2; 34 atf 1219/6; 34 atf 1270/2.

İshak Çelebi 1

42 yu 12/7

Kara Kemal 1514 2

34 fa 812; 34 fa 1610/29.

Kara Seydi 1

34 fa 1628/4

Kemal Paşazade 1553 5

42 kon 2235/1; 34 ha 330/28; 34 ha 330/29; 37 hk 1848/30; 34 atf 2816/77.

Kemalettin Mesut Şirvani 1499 7

42 yu 391/1; 45 akze 153; 42 yu 104; 45 hk 841; 45 hk 4866/4; 21 hk 950; 42 yu 392/1.

Muslihiddin Mustafa Kastellani 1495 2

34 atf 1570/5; 34 ma 721/2.

Kadı Mübarek Daim el-Faruki 1748 1

01 hk 178/6

Hüseyin oğlu Yusuf Kirmasti 1494 2

34 fe 1136; 03 gedik 17615/2.

Mirzacan Şirâzî 1

42 yu 170

Molla Lutfi 14952

15 hk 1075/8; 34 atf 1219/5.

Muhammed b. Ali b. Yusuf el-Fenari 1

34 fa 1610/26.

Müeyyedzade Abdurrahman 1456-1516 6

34 atf 1570/6; 34 fa 1596/15; 34 atf 1219/3; 34 atf 1219/4; 05 ba 1849/13; 15 hk 1075/8.

Seyfeddin Ahmed el-Ebheri 1400 1

34 atf 1347

Seyyid Şerif Cürçani 1413 74

42 yu 7475; 42 yu 526; 06 mil yz b 402; 06 mil yz b 84; 01 hk 825; 01 hk 170; 01 hk 460/1; 01 hk 655; 42 yu 7644; 32 hk 1570; raşid ef. 528; 45 akze 525; 37 hk 3061; 43 va 266; 50 damad 190; 32 ulu 160; 21 hk 405; 19 hk 3929; 19 hk 3925; 19 hk 6694; 19 hk 895; 07 tekeli 154; 07 tekeli 174; 07 tekeli 389; 27 kilis 4604; 06 hk 2388; 45 hk 1833/4; 21 hk 950; 45 hk 8517; 45 hk 8519; 45 akze 166/1; 32 hk 1876; 05 ba 54805 ba 54905 ba 55005 ba 57605 ba 547; 21 hk 1155; 42 kon 5674; 42 kon 4428; 42 kon 4178; 42 kon 3900; 42 kon 3684; 42 kon 3477; 42 kon 2970; 42 kon 2042; 42 kon 2043; 42 kon 1938; 42 kon 1108; 34 fe 1162/1; 34 fe 1163; 34 fe 1164; 34 fe 1165; 42 kon 1108; 42 kon 1938; 42 kon 2042; 42 kon

2043; 42 kon 2970; 42 kon 3477; 42 kon 3684; 42 kon 4178; 44 dar 520; 45 hk 482; 34 sü-hü 316; 45 hk 832; 45 hk 83; 35 hk 834; 45 hk 835; 45 hk 836; 45 hk 837; 43 akze 66/1; 21 hk 182; 45 hk 6181; 37 hk 2520; 37 hk 2589/2; 34 dev mev 361-9028; 15 hk 2069; 18 hk 408/5; 21 hk 1432; 27 hk 285; 03 gedik 178; 52saf 75; 45 hk 6408/2; 23 hk 3381; 26 hk 157; 34 dev mev 160-19027; 34 dev mev 160-19025; 42 kon 4490; 42 kon 3684; 42 kon 3900; 42 kon 4178; 37 hk 3061; 50 damad 190; 50 damad 191; 42 kon 5674; 42 kon 1938; 42 kon 2042; 42 kon 3477; 43 va 266; 42 yu 526; 42 yu 7475; 42 kon 2043; 42 kon 2970.

Sinaneddin Yusuf Acem Sinan Tebrizi 1578 3

37 hk 1772; 21 hk 228; 21 hk 169.

Sinan Paşa bin Hızır 1486 1

Tire Necip Paşa 167-1

Siyelkuti 1659 4

45 akze 166/2; 45 akze 104; 45 hk 4852; 21 hk 654.

Seyid Ali el-Acemi 1456 1

19 hk 4068

Şehrizade Ebu'l-Mehamid Muh. Said 1764 1

45 akze 133.

Şemseddin Muhammed El-Hanefi et-Tebrizi (1494) 3

34 sü-hü 387/2; 45 hk 4852; 45 hk 4824.

Müellifi Mechul Eserler 40

42 yu 104/1; 42 yu 104/2; 42 yu 170; 34 atf 1341; 34 atf 1343; 34 atf 1344; 34 atf 1345; 34 atf 1346; 34 atf 2857/7; 34 fa 843/2; 34 nk 2201; 34 nk 2202; 34 nk 2203; 34 nk 2204; 45 hk 2924/3; 34 fe 1135; 45 ak ze 1787; 45 ak ze 525; 45 ak ze 166/1; 45 ak ze 66/1; 34 fa 839; 37 hk 2680; 34 fa 1610/29; 34 fa 1610/2; 34 fa 1610/4; 34 nk 2223; 34 nk 2224; 45 hk 831; 34 ma 721/5; Tire Necip Paşa 150; 55 hk 684/2; 34 nk 2127/2; 21 hk 1312; 34 fa 840; 34 fa 841; 34 fa 842; 45 ak ze 1787; 05 ba 628; 34 dev mer 359-19028; 45 hk 4866/5.

