

**KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ**

**IV. ULUSLARARASI  
ŞEYH ŞA'BÂN-I VELÎ SEMPOZYUMU**

**-HANEFÎLİK-MÂTURÎDÎLİK-**

**05-07 MAYIS 2017**

**CİLT 1**



Kastamonu Üniversitesi  
IV. Uluslararası  
Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu  
-Hanefilik-Mâturîdîlik-

**EDİTÖRLER**

Yrd. Doç. Dr. Cengiz ÇUHADAR

Yrd. Doç. Dr. Mustafa AYKAÇ

Arş. Gör. Yusuf KOÇAK

(Kastamonu Üniversitesi, Türkiye)

ISBN: 978-605-4697-06-9 (Tk)

978-605-4697-07-6 (1.c)

Aralık 2017, Kastamonu

Baskı: Kastamonu Üniversitesi Matbaası

Eserde yayımlanan bildiri metinlerinde ileri sürülen görüşlerin  
ilmî ve hukuki sorumluluğu bildiri sahiplerine aittir.  
Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz. Her hakkı saklıdır.



## **DESTEKLEYEN KURUMLAR**

Kültür ve Turizm Bakanlığı  
Kastamonu Valiliği  
Kastamonu Belediyesi  
TİKA (Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı)  
Kastamonu Taşköprü Belediyesi  
Kastamonu Ticaret Odası

## **SEMPOZYUM ŞEREF BAŐKANLARI**

**Prof. Dr. Numan KURTULMUŞ**  
Başbakan Yardımcısı

**Prof. Dr. Seyit AYDIN**  
Kastamonu Üniversitesi Rektörü

**Prof. Dr. Mehmet ATALAN**  
Sempozyum Koordinatörü

## **SEMPOZYUM TERTİP HEYETİ**

Prof. Dr. Mehmet ATALAN  
Doç. Dr. M. Nadir ÖZDEMİR  
Yrd. Doç. Dr. Cengiz ÇUHADAR  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa AYKAÇ  
Yrd. Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR  
Yrd. Doç. Dr. Őemsettin KIRIŐ  
Yrd. Doç. Dr. Çiğdem GÜLMEZ  
Yrd. Doç. Dr. İhab Said İBRAHİM İBRAHİM  
Öğr. Gör. Ahmad Nor Adeen KATTAN  
Arş. Gör. Yusuf KOÇAK



## SEMPOZYUM BİLİM KURULU

- Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN (Kastamonu Üniversitesi - Türkiye)  
Prof. Dr. Ethem Ruhi FIĞLALI (Emekli Öğretim Üyesi - Türkiye)  
Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ (Yabancı Diller ve Meslek Kariyer Üniv. Rektörü - Kazakistan)  
Prof. Dr. Hasan ONAT (Ankara Üniversitesi - Türkiye)  
Prof. Dr. Sönmez KUTLU (Ankara Üniversitesi - Türkiye)  
Prof. Dr. M. Saffet SARIKAYA (Süleyman Demirel Üniversitesi - Türkiye)  
Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN (Atatürk Üniversitesi - Türkiye)  
Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA (İstanbul Şehir Üniversitesi - Türkiye)  
Prof. Dr. Mehmet ATALAN (Kastamonu Üniversitesi - Türkiye)  
Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN (Fırat Üniversitesi - Türkiye)  
Prof. Dr. Adem TUTAR (Fırat Üniversitesi - Türkiye)  
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi - Türkiye)  
Prof. Dr. Hilmi DEMİR (Hitit Üniversitesi - Türkiye)  
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN (Hitit Üniversitesi - Türkiye)  
Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ (Hitit Üniversitesi - Türkiye)  
Prof. Dr. Aşirbek MUMİNOV (The L.N. Gumilev Eurasian National Univ.- Kazakistan)  
Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT (Erciyes Üniversitesi Türkiye)  
Prof. Dr. Necdet TOSUN (Marmara Üniversitesi Türkiye)  
Prof. Dr. Ahmet AK (Sütçü İmam Üniversitesi Türkiye)  
Prof. Dr. Bülent ÜNAL (Dokuz Eylül Üniversitesi Türkiye)  
Prof. Dr. Şamşudin KERİM (Nur Mübarek Kazak-Mısır Üniversitesi - Kazakistan)  
Prof. Dr. Osman AYDINLI (Ankara Üniversitesi - Türkiye)  
Prof. Dr. Hülya ALPER (Marmara Üniversitesi - Türkiye)  
Prof. Dr. İbrahim MARAŞ (Ankara Üniversitesi - Türkiye)  
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ (Kırklareli Üniversitesi - Türkiye)  
Doç. Dr. Muratbek MIRZABEKOV (Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Beşeri Bilimler Fakültesi - Kazakistan)  
Doç. Dr. Kımbat KARATIŞKENOVA (Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Beşeri Bilimler Fakültesi -Kazakistan)  
Doç. Dr. Burhan BALTACI (Kastamonu Üniversitesi - Türkiye)  
Doç. Dr. M. Nadir ÖZDEMİR (Kastamonu Üniversitesi - Türkiye)  
Doç. Dr. İsmail ŞIK (Çukurova Üniversitesi - Türkiye)  
Doç. Dr. Cavid KASIMLI (Azerbaycan Bilimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü - Azerbaycan)  
Doç. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Üniversitesi - Türkiye)  
Doç. Dr. Ali AVCU (Cumhuriyet Üniversitesi - Türkiye)  
Doç. Dr. Zikiria ZHANDARBEK (Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Beşeri Bilimler Fakültesi - Kazakistan)  
Doç. Dr. Zaylabidin ACIMAMATOV (Oş Devlet Üniversitesi - Kırgızistan)  
Doç. Dr. Şovosil ZİYADOV (İmam Buhari Uluslararası Merkezi - Özbekistan)  
Yrd. Doç. Dr. Moneer G. MOHAMED (Kastamonu Üniversitesi - Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. İhab Said İBRAHİM (Kastamonu Üniversitesi - Türkiye)

## SEMPOZYUM SEKRETERYASI

- Arş. Gör. Yusuf KOÇAK, Kastamonu Üniversitesi  
Arş. Gör. Beyza Aybüke DEVECİ, Kastamonu Üniversitesi  
Arş. Gör. Halil İbrahim GÖRGÜN, Kastamonu Üniversitesi  
Arş. Gör. Erhan Salih FİDAN, Kastamonu Üniversitesi  
Arş. Gör. Nuran SARICI, Kastamonu Üniversitesi





## İÇİNDEKİLER

<b>PROTOKOL KONUŞMALARI .....</b>	<b>1</b>
Prof. Dr. Numan KURTULMUŞ .....	1
Yaşar KARADENİZ .....	6
Hasan Celal GÜZEL .....	7
Prof. Dr. Seyit AYDIN .....	8
<b>AÇILIŞ KONUŞMASI.....</b>	<b>10</b>
Prof. Dr. Mehmet ATALAN .....	10
<b>FİDEİZMDEN RASYONELİZME İMÂM-I ÂZAM EBU HANİFE'NİN İMAN ANLAYIŞI ...</b>	<b>14</b>
İsmail ŞİMŞEK .....	14
<b>EBÛ HANİFE'NİN İNANÇLA İLGİLİ MESELELERDEKİ HÜKÜMLER(İN)DE TEMSİL- MESEL'İN YERİ VE İŞLEVİ .....</b>	<b>25</b>
Bayram DALKILIÇ .....	25
<b>EBU HANİFENİN SÜNNÎ İSLAM KELÂMININ OLUŞUMUNA ETKİSİ.....</b>	<b>27</b>
Mustafa GÖREGEN .....	27
<b>MÂTÜRİDÎ'DE BİREYSEL AHLAKİ OTONOMİ .....</b>	<b>34</b>
Şaban Ali DÜZGÜN .....	34
<b>MÂTÜRİDİLİK VE İRADE-İ CÛZ'İYYE MESELESİ .....</b>	<b>41</b>
Hatice K. ARPAGUŞ .....	41
<b>EBÛ'L-MU'İN EN-NESEFÎ'NİN KÖTÜLÜK PROBLEMİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELERİNİN KELÂMÎ AÇIDAN BİR TAHLİLİ .....</b>	<b>49</b>
Fethi Kerim KAZANÇ .....	49
<b>BAZI ÇAĞDAŞ TARTIŞMALAR AÇISINDAN MÂTURİDÎ'NİN TEVİLÂTÜ'L-KUR'ÂN'I</b>	<b>75</b>
İshak ÖZGEL .....	75
<b>“ÇAĞINI AŞAN BİR BİLGE: HABER-İ RASÛL VE BEŞ GAYB MESELESİNE YAKLAŞIMI BAĞLAMINDA İMAM MÂTÜRİDÎ” .....</b>	<b>85</b>
Bekir TATLI .....	85
<b>MÂTURİDÎ'YE NİSPET EDİLEN “EL-KİTÂBU FÎ'L-USÛLİ Lİ'L-MÂTURİDÎ” VE “RİSÂLETÜN FÎ USÛLİ'L-MÂTURİDÎ” İSİMLİ ESERLERİN TANITIM VE TAHKİKİ ....</b>	<b>93</b>
Mustafa AYKAÇ .....	93
<b>EBÛ HANİFE'YE NİSBET EDİLEN <i>EL-VASİYYE</i> ADLI ESERİN KASTAMONU İL HALK KÜTÜPHANESİNDE BULUNAN YAZMA NÜSHALARININ DEĞERLENDİRİLMESİ....</b>	<b>109</b>
Eyyup AKDAĞ .....	109
<b>EKMELEDDİN EL-BÂBERTÎ'NİN “EN-NÜKETÜ'Z-ZARİFETÜ FÎ TERCİH-İ MEZHEBİ EBÎ HANİFE” ADLI RİSALESİ BAĞLAMINDA HANEFİLİĞİN ÖNEMİ VE TÜRKLER AÇISINDAN STRATEJİK DEĞERİ .....</b>	<b>122</b>
Ahmet İNANIR .....	122
<b>MEMLUKLER DÖNEMİ BİR HANEFİ TABAKATI, NECMEDDİN TARSUSÎ VE “URCÛZE FÎ VEFEYÂTİ'L-A'YÂN MİN MEZHEBİ EBÎ HANİFETİ'N-NU'MÂN” .....</b>	<b>132</b>
İsmail ŞİK .....	132
<b>BİR HANEFİ FAKİHİ OLARAK İMAM MATÜRİDÎ .....</b>	<b>139</b>
İsmail BİLGİLİ .....	139
<b>MATÜRİDÎ EPİSTEMOLOJİSİ; TAKLİD ELEŞTİRİSİ BAĞLAMINDA BİLGİ KURAMI</b>	<b>151</b>
Muammer ESEN .....	151
<b>MÂTÜRİDÎ'DEN ŞEMSEDDİN ES-SEMERKANDÎ'YE ALLAH'IN FİİLİ SORUNU: O MÛCİB Bİ'Z-ZÂT MIDIR? FÂİL Bİ'L-İHTİYÂR MIDIR? .....</b>	<b>158</b>
Hülya ALPER .....	158
<b>KELÂM İLMİNDE BİLGİ ANLAYIŞININ OLUŞMASINDA MÂTÜRİDÎ'NİN ROLÜ .....</b>	<b>171</b>
Emine ÖĞÜK .....	171
<b>İMAM MÂTURİDÎ VE MATURİDİLİK ÇALIŞMALARINDA RASTLANAN BAZI SORUNLAR .....</b>	<b>193</b>
Sönmez KUTLU .....	193
<b>KÜRESEL DÜNYADA ŞAFİİ-ŞARÎ EKSENLİ SÜNNÎ PARADİGMANIN HANEFİ- MATURİDÎ CİZGİYE EVRİLMESİNİN GEREĞİ ÜZERİNE MÜLAHAZALAR .....</b>	<b>223</b>
İbrahim COŞKUN .....	223
<b>İSLÂM'IN BİR DİN OLARAK BENİMSENMESİ VE YAYILMASINDA MÛTURİDÎ'DEN HOCA AHMET YESEVÎ'YE: VASAT BİR ÜMMET PROJESİ.....</b>	<b>246</b>
Ömer Faruk TEBER .....	246

<b>İMAM MÂTÜRİDİYİ KOLAY ANLAMADA ABU-L MU'İN NESEFİ'NİN 'BAHR EL-KALAM' ESERİNİN RÖLÜ .....</b>	<b>256</b>
Okilov Saidmukhtor SAYDAKBAROVİCH.....	256
<b>HANEFÎ GELENEĞİNDE USÛL-FÛRU İLİŞKİSİ VE KELÂM-FİKİH USÛLÜ ETKİLEŞİMİ BAĞLAMINDA İMÂM MÂTÜRÎDÎ (ö. 333/944).....</b>	<b>257</b>
Murat ŞİMŞEK .....	257
<b>İMAM MÂTÜRİDÎ'YE GÖRE EBU HANİFE.....</b>	<b>272</b>
Mehmet Zeki İŞCAN .....	272
<b>ZEYDİLER İLE HANEFİLER ARASINDAKİ İLİŞKİLER ÜZERİNE.....</b>	<b>281</b>
Mehmet ÜMİT .....	281
<b>BUHARA'DAN KASTAMONU'YA UZANAN BİR MECMUA: HANEFÎ GELENEĞİN ANADOLU'YA TAŞINMA SÜRECİNE DAİR BAZI TESPİTLER.....</b>	<b>295</b>
Mehmet KALAYCI .....	295
<b>HANEFÎ MÂTÜRİDÎ GELENEĞİNDE KELAMIN FELSEFİLEŞMESİ VE ŞEMSÜDDİN ES-SEMERKANDÎ'NİN MEZHEBİ ÜZERİNDEKİ SPEKÜLASYONLAR.....</b>	<b>307</b>
İsmail YÜRÜK .....	307
<b>TUĞRUL BEY'DEN SULTAN SENCER'E SELÇUKLULAR DÖNEMİNDE MU'TEZİLE-HANEFİLİK İLİŞKİSİ.....</b>	<b>315</b>
Osman AYDINLI.....	315
<b>MÂTÜRİDÎ'NİN TEFSİR-TE'VİL AYRIMININ İMKÂNI ÜZERİNE .....</b>	<b>331</b>
Burhan BALTAÇI.....	331
<b>MÂTÜRİDÎ'NİN TEFSİRCİLİĞİ BAĞLAMINDA MÜTEŞABİH AYETLERİ TE'VİL YÖNTEMİ .....</b>	<b>338</b>
Yakup BIYIKOĞLU.....	338
<b>TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN BAĞLAMINDA EBÛ MANSÛR EL-MÂTÜRİDÎ'YE GÖRE CİHÂDIN MEŞRÛİYET ŞARTLARI .....</b>	<b>354</b>
Şükrü MADEN .....	354
<b>MÂTÜRİDÎ'NİN MECÂZÎ TE'VİLLERİNİN KUR'ÂN'IN DOĞRU ANLAŞILMASINA KATKISI.....</b>	<b>370</b>
Adem Görmüş.....	370
<b>MÂTÜRİDÎ TEFSİRİNDE(TE'VİLÂTU'L-KUR'ÂN'DA) SİRET-NÜZUL İLİŞKİSİ.....</b>	<b>374</b>
Ahmet GÜL .....	374
<b>HANEFİLİK VE MÂTÜRİDİLİK ÜZERİNE YAPILAN ARAPÇA ARAŞTIRMALAR / TAHLİL VE DEĞERLENDİRME.....</b>	<b>382</b>
Seyfullah KORKMAZ .....	382
<b>HANEFÎ-MÂTÜRİDİLİĞİN İLK TEMSİLCİSİ OLARAK İBRAHİM ES-SAFFÂR EL-BUHARÎ.....</b>	<b>391</b>
Tokhir EVADULLAEV.....	391
<b>MÜTERCİM ASIM EFENDİNİN MERÂHU'L-MEÂLÎ FÎ ŞERHÎ'L-EMÂLÎ'SİNDE YER ALAN ARAP DİLİNE İLİŞKİN YORUMLARI .....</b>	<b>398</b>
Enes ERDİM .....	398
<b>İMAM MÂTÜRİDÎ'DE "EZEL" İLE "EBED"İN FARKI .....</b>	<b>399</b>
Salih AYDIN .....	399
<b>İMAM MÂTÜRİDÎ'DE SAHABE ANLAYIŞI .....</b>	<b>408</b>
Nuri TUĞLU.....	408
<b>FARABÎ VE İBN SİNA ÜZERİNDEN MÂTÜRİDÎ'Yİ OKUMAK: SUDUR-TEKVİN İLİŞKİSİ .....</b>	<b>417</b>
İbrahim MARAŞ.....	417
<b>MÂTÜRİDÎ'NİN ARİSTOCULARA YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER .....</b>	<b>418</b>
İsmail ERDOĞAN/Cengiz ÇUHADAR .....	418
<b>MÂTÜRİDÎ'NİN FİLOZOFLARIN ÂLEMİN KIDEMİ GÖRÜŞÜNÜ ELEŞTİRİSİ .....</b>	<b>426</b>
Tahir ULUÇ .....	426
<b>MÂTÜRİDİLİK BAĞLAMINDA İSLAM DÜŞÜNCESİNDE KELAM FELSEFE İLİŞKİSİ. ....</b>	<b>439</b>
Hakan ÇOŞAR.....	439
<b>KELAMDAKİ "İSTİDLAL BİŞ-Ş-ŞAHİD ALE'L-GAİB" METODUNA MÂTÜRİDÎ'NİN YAKLAŞIMININ MANTIKSAL ANALİZİ VE DEĞERİ .....</b>	<b>441</b>
Kamil KÖMÜRCÜ .....	441
<b>FAKR VE GİNÂ TERİMLERİ ÇERÇEVESİNDE MÂTÜRİDÎ'NİN ZÜHD ANLAYIŞI .....</b>	<b>454</b>
Mehmet Necmeddin BARDAKÇI .....	454

<b>ERKEN DÖNEM HANEFÎ GELENEĞİNDE BİR ZÂHİD: EBÛ MUTÎ MEKHÛL EN-NESEFÎ (318/930) VE KİTÂBU'L-LÛ'LÛ'İYYÂT'I</b> .....	<b>469</b>
Mehmet Saffet SARIKAYA .....	469
<b>HANEFÎ-MÂTURÎDÎ EKOLÜNDEN GELEN ŞEYH AHMED SİRİNDÎ/İMÂM-I RABBÂNÎ'NİN ÜÇ ALANDAKİ MÜCÂDELESİ (VAHDET-İ VÛCÛD-DİNLERİN İTTİHÂDİ- RÂFİZİLİK)</b> .....	<b>485</b>
İsa ÇELİK/ Birol YILDIRIM.....	485
<b>HÂCE MUHAMMED PÂRSÂ'NİN “FASLU'L- HİTÂB” ESERİ: HANEFİLİK VE MÂTURÎDİLİĞE TASAVVUFİ BAKIŞLAR</b> .....	<b>512</b>
Masudhan İSMAİLOV.....	512
<b>EBÛ HANİFE'DE ORTAYA ÇIKAN ZÜHD VE TAKVÂ ANLAYIŞININ MÂTURÎDÎ KELÂMINA YANSIMALARI</b> .....	<b>516</b>
Hüseyin DOĞAN.....	516
<b>EBU HANİFE'NİN AKILCILIĞI (Din - Şeriat Bağlamında)</b> .....	<b>528</b>
Osman KARADENİZ.....	528
<b>EHL-İ RE'Y OLARAK HANEFİLİK VE RE'Y'İN SINIRLARI -İBADETLER BAĞLAMINDA ŞÂFİİ MEZHEBİ İLE BİR MUKAYESE</b> .....	<b>540</b>
Nasi ASLAN.....	540
<b>BİR HANEFİ ÂLİMİ BURHANEDDİN ZERNUCÎ'NİN EĞİTİM GÖRÜŞLERİ</b> .....	<b>548</b>
Cemal TOSUN.....	548
<b>MÂTURÎDÎ'DE İNSANIN YARATILIŞ HİKMETİ</b> .....	<b>556</b>
Hulusi ARSLAN.....	556
<b>AL MOTURIDIY OF "KITOBU-T-TAWHİD" IN THE HADITH AND THE SCIENTIFIC IMPORTANCE OF THE KALOM</b> .....	<b>564</b>
Umarov Shukurillo XURSANMURODOVİCH .....	564
<b>HUKUKİ TUTARLILIK BAĞLAMINDA EBÛ HANİFE'NİN İSTİHSAN ANLAYIŞI</b> .....	<b>568</b>
Abdullah ÇOLAK.....	568
<b>EBU HANİFE VE HİLE-İ ŞERİYYE MESELESİ</b> .....	<b>600</b>
Mustafa BAKTİR.....	600
<b>HANEFİ MEZHEBİNDE FUKAHÂNIN BİLGİ YÖNÜNDEN TASNİFİ</b> .....	<b>614</b>
Muharrem ÖNDER.....	614
<b>FARKLI EBÛ HANİFE TASAVVURLARI: FAKİH VE MÜTEKELLİM HANEFİLER ÖRNEĞİ</b> .....	<b>643</b>
Abdullah DEMİR.....	643



## PROTOKOL KONUŞMALARİ

### İV. ULUSLARARASI ŞEYH ŞABAN-İ VELİ SEMPOZYUMUNU (HANEFİLİK-MÂTÛRİDÎLİK)

Prof. Dr. Numan KURTULMUŞ\*

Çok değerli milletvekili arkadaşlarım, Değerli Valim, Sayın Hasan Celal Güzel bey, saygıdeğer Rektörüm, değerli hocalarım, sevgili öğrenci arkadaşlarım, kardeşlerim, hepinize en üstün en değerli selamımı sunuyorum Allah'ın selamı, rahmeti, bereketi ve mağfireti hepinizin üzerinde olsun.

Kastamonu önemli bir şehir, Kastamonu'nun Müslüman Türk tarihinde çok kayda değer nezih bir yeri var. Moğol istilalarından sonra ikinci büyük göç hareketlerinin olduğu yerlerden birisi de Ilgaz Dağlarının kuzey tarafı, yani Kastamonu ve çevresidir. Aşağı yukarı Oğuzların yirmi dört boyu Türkistan'dan, İran'dan gelen Türk boyları bu çevrede yerleşmiştir. Bugün bile Anadolu'da tarihimizin, kültürümüzün en canlı şekilde yaşandığı yerlerden birisi, burasıdır. Ayrıca sadece kültür açısından değil, büyük İslam medeniyetinin en önemli yerlerinden birisi Kastamonu olmuştur. Kastamonu, medreseleri ve dergâhlarıyla Anadolu'da yeşeren İslami hareketin, İslami hayatın önemli merkezlerinden de birisi olmuştur. Bugün de ciddi bir şekilde bu özelliğini korumaktadır.

Ayrıca Kastamonu'nun önemli özelliklerinden birisi de fethedildikten sonra hiçbir şekilde bir işgale karşı karşıya kalmamış olmasıdır. Anadolu'da maalesef birçok şehrimiz yabancı işgali altında kalmıştır ama Kastamonu yabancı işgaline uğramamış yerlerimizden birisidir. Selçuklulardan beri 13. yüzyılın başından itibaren bir Müslüman devleti olarak vardır, varlığını korumaktadır, her zamanda da bu kimliğini korumaya devam etmiştir. Ayrıca Kastamonu'nun, istiklal harbi sırasında, istiklal yolu üzerinden Türkiye'nin istiklal mücadelesine vermiş olduğu katkı da gerçekten hafızalardadır.

Kastamonu Üniversitesi'nde böyle bir toplantının yapılmasını önemli buluyorum. Kökleri Kastamonulu birisi olarak bu toplantıda, bu güzel şehirde bulunmaktan, bu güzel üniversitede bu konferansa iştirak etmekten büyük memnuniyet duyuyorum. Rektörümüzü, dekanımızı ve tertip komitesindeki değerli hoca arkadaşlarımı tebrik ediyorum. Şeyh Şaban-ı Veli hazretlerinin manevi huzurunda bulunduğumuz bu mekânda, bu konferansın önemli sonuçlar doğurmasını, bizim fikir dünyamıza ciddi katkılarda bulunmasını, konuşulacak konuların, sunulacak tebliğlerin, tartışmaların, bütün hayatımızda çok ciddi katkıda bulunmasını temenni ediyorum. Konferansa çalışmaları ile katkıda bulunacak bütün öğretim üyesi arkadaşlarımızı da yürekten tebrik ediyorum.

Şeyh Şaban-ı Veli hazretleri Hanefiyye, Şabaniyye tarikatının kurucusudur. Kaynaklara göre 1569 hicri yılında vefat etmiş olan bir İslam büyüğüdür, bir Anadolu erenidir. Kendisi, Taşköprü doğumludur. Taşköprü'de ilkokulu okuduktan sonra İstanbul'a gitmiştir. İstanbul'da kıdemli hocalarından Fatih Medresesinde ders almış, kuran ilimlerinde, hadiste, tefsirde, fıkıhta son derece ileri seviyelerde eğitim görmüştür. Eyüp Sultan Camisinde kürsüde, minberde hocalık yapmış bir büyük alimdir. Ayrıca Şeyh Şaban-ı Veli hazretlerinin önemli özelliklerinden birisi de Türk tasavvufunun, Anadolu tasavvufunun önemli simalarından birisi olmasıdır.

Hayrettin Tokadi hazretlerinden ders almış, el almış, 17 sene onun dergâhında intisap ederek onun dervişliğini yapmış olan Şeyh Şaban-ı Veli Hazretleri, daha sonra tekrar buraya gelerek Kastamonu çevresinde irşad vazifesini sürdürmüştür. Sadece zahir ilimlerinde ya da

\* Başbakan Yardımcısı

sadece batın ilimlerinde değil, her iki alanda da gerçekten ilerlemiş, gerçekten şöhret bulmuş birisidir. Zahir ve batını ilimlerini birleştirmiş ve bu çerçevede de çok sayıda hem zahir âlimine hem de batın âlimine, batın yolcusuna yol göstermiş bir mürşittir. Bu çerçevede şeriat, tarikat ilişkilerini son derece güzel bir şekilde ifade eden şu cümlesini de unutmamamız lazım. ‘Şeriat bir bademin kabuğudur, tarikat ise onun özüdür.’ Yani şeriat olmadan tarikatın bir anlamı yok. Ama o öz olmadan da o kabuğun bir anlamı yok. Dolayısıyla buradan hareketle bu günün meselelerine de bu günün sorunlarına da çözüm gösteren, aslında yol gösteren bir ifade bulunuyor.

Anadolu’da yaşanan İslam geleneği tam adını koymak gerekirse, irfan geleneğidir. İlim, sadece bunu zahiri manada belirtmekten ibaret olamaz. Eğer öyle olsaydı sadece bilmek, herhangi bir şekilde değerli olsaydı, o teknik ölçülerdeki bilgiler değerli olsaydı; insanlık tarihinin en fazla bilgi üretilen çağı, yaşadığımız bu çağdır. Öyleyse bu çağın, bir asrı saadet olması gerekirdi. Bu çağda bu kadar çok teknik bilgi varken dünyada, insanların huzur içerisinde, saadet içerisinde, barış içerisinde, özgürlük içerisinde dünya nimetlerinden istifade eder bir denge içerisinde yaşaması gerekirdi. Ama ilim tek başına yeterli değildir. Bu ilmin mutlaka hikmetle, irfanla kuşatılmış olması gerekir. Hani diyoruz ya ‘Ya Rabbi faydasız ilimden sana sığınırım.’

Hikmet, bilginin insanların ve yaratılan bütün mahlûkatın hayrına kullanması demektir. ‘Hikmetli bir iş yaptın’ deriz. Hikmet sadece bilgi aktarmak değil, onu insanların faydasına olacak bir şekilde ortaya koymak demektir.

İrfan ise ilimlerin en üst mertebesidir. İrfan, insanın kendini bilmesi, Rabbini bilmesi, mahlûkatı bilmesi, yaratılışın sırrına ermesi anlamındadır. Bu anlamda irfan, insanın kâinatı, kendisini, insanları, Rabbini bilmesi eylemler bütünüdür. Diyoruz ya ‘Kim kendini bilirse o da Rabbini bilir.’ Bugün ki insanlığın temel sıkıntısı, kendisini bilmemektir. Kendisinin acziyetini, kendisinin sınırlarını, kendisinin kısıtlarını bilmemesi ve tabiri caiz ise kendisini, yaratanla yarıştan bir vaziyete koyması...

Hâlbuki hikmetle kuşanmış ve irfan mertebesine ulaşmış olan bir bilgi, insanların hayrına olan ve insanlara yol gösteren bir bilgidir. Onun için Anadolu’daki irfan geleneği sadece eylem değildir; bir eylemdir, eylemler ürünüdür. İrfan geleneği, ‘savaş meydanlarında kendisine kılıç çekmeyen düşmanını asla rahatsız etmemektir.’ İrfan geleneği, insanlara öyle bir terbiye verir ki, hatırlayın Balkan mücadelesi için söylenir, Osmanlı ordusu oradan giderken asker susamış üzüm bağlarından geçerken sahipsiz bağlardan üzüm yemiş, oraya paralarını da bırakarak hak geçmesin diye işgal ettiği, fethettiği topraktaki üzüm bağının sahiplerine yediği üzümlerinin parasını koymuş. Bu, dünyanın hiçbir okulunda öğretilen bilgi değildir. Bu, ancak ve ancak bizim irfan geleneğimizin, irfan mektebinin öğrettiği bir şeydir ve asırlardır neslimize devredilmiş düşüncelerden birisidir.

İrfan mektebinin mimari anlayışına bakın... Amasya’yı hatırlayın, eski Kastamonu sokaklarını... O sokakların özelliği, hiçbir evin duvarı bir başka evin gölgesi olamaz, yani hiçbir ev bir başka evin penceresini gölgeleyemez, onun güneşini kesemez. Amasya’ya bakın, eski Bursa’ya bakın. Bütün tarihi şehirlerimizde böylesine önemli böylesine insani bir hassasiyet vardır. ‘Komşunun güneşi kesilmez, komşunun havası kesilmez.’ Hiçbir mimarlık fakültesinde ne yazık ki bu konular öğretilmiyor. Ama bizim irfan mektebimiz, asırlarca bunu öğretti, bunu dini hayatın içerisinde de uyguladı.

Anlatılır ya ‘Ben siftah yaptım, git komşumdan alışveriş yap. O komşum siftah yapmadı.’ diyen bir tüccar anlayışı. Yani komşusunun da kendisi gibi siftah yapmasını isteyen bir anlayış. Hiçbir ticaret fakültesinde, hiçbir iktisadi ve idari bilimler fakültesinde bu ders bugün maalesef okutulmuyor. Ancak bizim irfan mektebi bunu okutmuştur.

‘İlim, ilim bilmektir. İlim, kendin bilmektir. Sen, kendin bilmezsen bu nice okumaktır’ deniyor. İrfan mektebi, dinin tek başına bir anlam ifade etmediğini, dinin insanları, kâinatı, kâinat kitabını okumak, anlamak ve Rahmanın karşısında acziyetini bilmeyi bize öğretiyor. Çok şükür ki bu Anadolu toprakları asırlarca bu ruhla yoğrulmuştur.

İslam tarihinin iki tane büyük çıkışı olmuştur. Bunlardan birisi çağdaş 20. yüzyılda yaşayan, bu topraklardaki Müslümanlığın gelişmesidir. Birincisi hepimizin bildiği Hazreti Peygamber ve sahabeyi kiram ortaya koyduğu yaşayıştır. Altın devir o sürede devam etmiştir. Ama ne yazık ki Hazreti Peygamberin vefatından sonra İslam düşüncesinde ve İslami yaşayışında belirli sapmalar ortaya çıkmıştır. Peygamberimizin vefatından sonra ısırcı sultanlar eliyle saltanat başlıyor, dünyaya meyil başlıyor. Birtakım siyaset desiseleri başlıyor, birtakım ayak oyunları başlıyor, despotluklar başlıyor... Bu sapma, İslam tarihinde büyük yanlışlıklara vesile oldu. O sapma, bugün bile maalesef devam eden bir büyük ırmağın başlangıcı oluyor. Mezhep ve meşrep çatışmaları, saltanat ve etnik çatışmalar, soy sop ile yapılan mücahideler ne yazık ki bugüne kadar devam eden bir yanlışlık orta koyuyor. İslam'daki bu sapmalar fitneler, fücurlar da yanlış tebligatlar, birtakım yanlış uygulamalar sonucudur.

İslam'ın ikinci büyük hareketi, ikinci büyük çıkışı ise Kufe'den, Taif'ten, Mekke'den kaçarak Horasan'a yerleşen erenler tarafından faydalanmış ve oradan yükselmiştir. Burada İslam'ın ikinci büyük çıkışı dediğimi Hoca Ahmet Yesevilerin, Cüneyt Bağdadilerin, Abdulkadir Geylanilerin, Şah-ı Nakşibendilerin, Horasan Erenlerinin orada oluşturduğu anlayıştır.

İnsanları ağyar olarak görmeyelim. Biliyorsunuz bizim yöremizde öteki yoktur, yabancı yoktur herkes Allah'ın ya yaradılışa eş olarak kıldığı ya dinde kardeşimiz olarak kıldığı insanlardır. Onun için ağyar tabirini kullanırız. Ağyar ne demek? Tanımadık, bilinmedik demektir. Tanımadığımız, bilmediğimiz kişiye kötü demeyiz, yalancı demeyiz, düşman demeyiz, onlara 'ağyar' deriz. Yani, 'Biz bunu tanımıyoruz' deriz. Tanımadığımız için onu bir şekilde öyle tanımlarız. İşte İslam'ın ikinci büyük çıkışı, İrfan geleneğinin ikinci kez ayağa kalkmış olduğu bir dönemi işaret ediyor.

Türkler Anadolu'ya yerleşmeden çok önce Horasan erenleri Anadolu topraklarına gelmiş ve Anadolu'yu Müslüman Türkün yurdu olması için hazırlamıştır. Alperenler, kılıçla değil insan sevgisi ile bu topraklara gelmiştir. Alperenler kılıçla değil Allah sevgisini insanlara yansıtan o gönül gözlerindeki açıklığıyla bu toprakları fethetmiştir. Gök, her şeyi kuşatır. Dağları, ovaları, nehirleri, denizleri, kuşlar, bülbülleri, münkirleri, dereleri, bayırları, yaylakları, otlakları, her şeyi gök kuşatır. Gök, her şeyi kendi kubbesi altında barındırır. İşte bizim Horasan erenlerimiz de gök kubbenin altında herkesi bir arada tutabilen engin bir gök gönüllülüğü ile bu topraklarda gerçekten asırlardır büyük hakimiyet oluşturmuşlardır.

Şimdi Yunus'un şu sözünü ağyar meselesini de söyleyeyim; 'Biz kimseye kin tutmayız, ağyar dahi şahtır bize. Adımız miskindir bizim, düşmanımız kindir bizim. Biz kimseye kin tutmayız, cümle âlem birdir bize...' Bakın çoğumuzun bildiği bir şey var; Hazreti Ali, Malik b. Eşder'i vali olarak atıyor. Diyor ki, 'Malik şimdi gideceksin, orada insanlarla muşeret edecek onları yöneteceksin. Şunu bil ki insanlar iki sınıftır. Ya dindar kardeşindir ya da yaratılışa eşindir.' Dinde kardeş olarak kabul ederseniz 'La ilahe illallah Muhammeden Rasulullah' diyen herkesi dindar kardeş kabul ederseniz. O şu mezhepten bu mezhepten kavgası olmaz. Herkes yaradılışa eştir, birbirinin aynısıdır, Sınıf farklılığı olur mu? Olmaz. Renk farklılığı olur mu? Olmaz. Din Farklılığı Olur mu? Olmaz. Zenginlik farklılığı olur mu? Olmaz. Bütün farklılıkları ortadan kaldırırsınız. İşte irfan geleneği böylesine önemli bir tecrübeyi Allah'a çok şükür Anadolu'nun Müslümanlaşmasından bu yana, bugünlere kadar getirmiştir.

Şimdi gelelim günümüze. Bu büyük etki, burada duruyor. Hala Türkiye'nin her taşında, toprağında bu etkinin izleri var. Çok şükür bu etkiden istifade edebilecek üniversitelerimiz, fikir hayatımız, düşünce hayatımız ve inanç dünyamız var. Ama maalesef İslam dünyası bugün büyük altüst oluşlarla karşı karşıyadır. İslam dünyasında iki temel tehlikeyle karşı karşıya olduğumuzu ifade etmek isterim. Bunlardan birincisi, Müslümanların güç, kuvvet, izzet ve şeref kaybetmesiyle birlikte, Osmanlı cihan devletinin milletinin çözülmesiyle birlikte, sürekli içine kapanmasının sonucu maalesef uluslararası alanda Müslümanların güçsüz kalmasının sonucu oluşturulan bir İslam karşıtlığıdır.

Son günlerde İslamafobyaya diye bir şey çıkardılar. Lütfen, bu İslamafobyaya kavramını kullanmayın. Bu, emperyal bir dilin parçasıdır. Fobya, korku demektir. Kendiliğinden olan bir korku. Yani insanın yenemediği doğal bir korkudur. Ama bugünkü dünyanın var olan ve adına maalesef emperyal dilin İslamafobyaya koyduğu şey, öğretilmiş bir İslam düşmanlığıdır, öğretilmiş bir İslam karşıtlığıdır. Üniversitelerde, araştırma merkezlerinde, bu İslam karşıtlığı odakların üretmiş olduğu modern-postmodern bir tabirdir. Nasıl ki bir zamanlar radikal İslam diye bir şey uydurdular, militar İslam diye bir şey uydurdular... Ya hu İslam bir tanedir. Hazreti Peygamber'in bize öğrettiği dinin adı İslam'dır. Hazreti Adem aleyhisselamdan, kıyamete kadar olan tevhit dinin adı, İslam'dır.

Zaman zaman emperyal dil, küresel ölçekteki siyasal ve ekonomik hâkimiyetine de güvenerek Müslümanların zihinlerini ve gönüllerini kırmak için bir sürü kelime ve bir sürü terim öğretiler. Yıllardır bu terimlerle İslam dünyasının zihinlerini karıştırdılar. Şimdi de İslamafobyaya tabirini kullanıyorlar. Bunun adını koyalım. Bu, İslam düşmanlığıdır. İslam karşıtlığıdır. Bilinçli bir şekilde üretilmektedir ve maalesef birtakım çevreler tarafından dünyanın her yerinde, batı dünyasında da etkili olmaya başlamıştır. Ama en acısı İslam karşıtlığının, Müslüman toplumlarda da yayılmaya başlamasıdır. Buna karşı dikkatli olmamız ve bizim İslam'ın sahih inançlarını ve İslam'ın bu topraklarda ki irfan geleneğini doğru uygulamalarla anlatmamız lazım.

İkinci büyük tehlike ise İslam içi çatışmalar ve İslam adına yapılan birtakım yanlışlıklardır. Başta DAEŞ, Boko Haram, El-Kaide gibi terör örgütleri olmak üzere İslam'ın muazzez ve mukaddes adını kullanarak maalesef bütün dünyanın, Müslümanların aleyhine bir devrin gelişmesine sebep olanların tamamı da aslında İslam karşıtı çevrelerin önemli bulduğu unsurlardır. Dolayısıyla İslam, ne terörle ne adam öldürmekle ne de cinayetle eş değer görülemez. İslam, bizatihi barıştır. İslam, insanları birbirine ya dinde kardeş ya da yaratılıştaki eş olarak kabul eder.

İslam dünyasında, 1300 sene öncesine benzer korkunç derecede hızlandırılmış bir mezhep taassubu ve mezhep çatışması ortaya konulmaya çalışılıyor. Bunun da birtakım siyasi amaçlarla beslendiği ve mezhep çatışmaları üzerinden İslam coğrafyasının lime lime edildiğini hep beraber görüyoruz. Bu arada da burada bulunan emperyal güçlere dikkat etmenizi istirham ediyorum. Bakınız, Ortadoğu lime lime olmuş vaziyette. Suriye'nin neredeyse her kasabası, her şehri bölünmüş durumda. İnşallah en kısa zamanda bir barışın gelmesini ümit ediyorum ve Türkiye olarak bu barışı sağlamak için üzerimize düşen her türlü sorumluluğu yerine getiriyoruz. Irak'a bakın... Televizyonu açıyorsunuz Şii milisler diyor, Sünni milisler diyor, Kürt milisler diyor, Türkmen milisler diyor. Ya hu arkadaş, bu İslami gurupların bir adı yok mu? Bu mesele bir Şiilik savaşı, bu mesele bir Sünnilik savaşı değildir. Eğer ismini söyleyeceksen YPG, PKK gibi terör örgütünün adını kullanan. Şimdi DEAŞ, Sünnileri mi temsil ediyor? PYD ya da PKK Kürtleri mi temsil ediyor? Hayır. Dolayısıyla İslam dünyasındaki mezhebi ve etnik bölünmeye karşı lütfen uyanık olalım.

Bizim irfan geleneğimizin en büyük güçlerinden birisi de Hanefîlik ve Mâturîdîlik'tir. Büyük oranda amelde mezhebimizin Hanefîlik, itikatta mezhebimizin Maturidilik olması, Anadolu ekseninde gelişen İslami geleneğin makul, uhrevi ve orta yola sevk etmesine vesile olmuştur. Maturidilik mezhebinin diğer bütün aşırılıktan ayrıldığı iki tane önemli hükmü vardır. Bunlardan birisi amel, imandan bir cüz değildir. Yani bir kişinin mümin olduğuna inanmak, onun mümin olduğunu kabul etmek için ibadetlerine bakmayız. Çünkü ibadetler Cenab-ı Allah ve kul arasında olan bir iştir ve ibadetlerin kabul olmasının aslı ise takvadır. Kimin takva ile kimin halis kalp ile ibadet ettiğini bilmeyiz. Dolayısıyla insanların müminliğine ibadetlerin şekline, şemalına göre değil, insanların müminliğine, mümin olduklarını ikrar etmeleriyle karar veririz, öyle amel ederiz. Yani kim 'La İlahe illellah Muhammeden Rasulullah' derse onu Müslüman olarak kabul ederiz.

Bugün, İslam dünyasındaki aşırılıklara bakın. Bırakın itikat meselelerini, amellerini şöyle ya da böyle yapıyor diye insanlara haksızlık yapan, zulüm eden birtakım terör gurupları var mı? Var. Bu kabul edilemez bir şeydir. Bu bir aşırılıktır, orta yoldan sapma, orta yolun



dışına çıkmadır. Bir başka önemli hususiyet ise; biz Mâturîdî itikadına göre, ehl-i kibleyi tekfir etmeyiz, yani kim kibleye dönüyorsa ona saygı duyarız. Ne yapıyor olursa olsun. Onun için bütün mezhep, meşrep sahiplerini mümin olarak kabul eder, onları kendimize kardeş kabul ederiz.

DAEŞ gibi terör örgütlerinden örnek verdik de bir de Türkiye’de türemiş olan terör örgütünden örnek verelim. FETÖ, 15 Temmuz gecesi, 249 kardeşimizi şehit etti mi? Evet. 2 bin 193 kardeşimizi gazi yaptı mı? Gazi yaptı. İnsanların üstlerine tanklar ile yürüdüler mi? Yürüdüler. Uçaklarla bomba attılar, helikopterlerle taradılar. Çünkü onlara göre Müslüman olmak için sadece kibleye dönmek yetmez. Onlar helikopterle ateş ettikleri insanları kendilerinden saymadıkları için, kendi ekiplerinden görmedikleri için, onlar üzerinde ölümü hak olarak gördüler. Bu caniler, maalesef Anadolu topraklarının asırlar sonra görmüş olduğu yeni Haşhaşiler olarak tarihe kayıt ettirildiler. Onlarda Müslüman kardeşlerini Müslüman olan kitleleri kendilerinden görmediler, sadece kendilerine Müslüman, sadece kendilerini kurtulmuş diğerlerini ise sapık olarak gördüler. İşte bütün bunlara karşı cevabımızı Anadolu’nun irfan geleneği içerisinde vereceğiz.

Şimdi Allah’ın izniyle bu topraklarda İslam dünyası üçüncü bir çıkışa hazırlanmaktadır. Türkiye, Osmanlı’dan sonra dağılmış olan, İslam coğrafyasının fikir ağırlıklı, düşünce ağırlıklı, eylem ağırlıklı, siyaset ağırlıklı, ekonomi ağırlıklı, kendiliğinden toplanan bir merkez haline gelmiştir. Allah’ın izniyle Türkiye büyüdükçe, Türkiye güçlendikçe, Türkiye ileriye doğru yürüdükçe, Türkiye etrafındaki 1 milyar 700 milyon Müslüman büyüyecek. Aramızdaki zorlukları, sorunları bir şekilde düzelterek ve yolumuza devam edeceğiz. Yiğit, düştüğü yerden kalkar. İnşallah bu topraklar İslam’ın üçüncü büyük yükselişinin başlangıcı olacaktır. Bunu da moral vermek için söylemedim, istesenez de istemesenez de tarih önümüze bu sorumluluğu getirdi, koydu. Allah’ın izniyle Türkiye’de bu sorumluluğu kaldırabilecek imanda, fikirde, zikirde, inançta, irfanda, hikmette güçlü nesilleri beraber yetiştireceğiz.

## **IV. ULUSLARARASI ŞEYH ŞABAN-I VELÎ SEMPOZYUMU (HANEFİLİK-MÂTÛRİDÎLİK)**

Yaşar KARADENİZ\*

Sayın Milli Eğitim Eski Bakanımız, Sayın Milletvekilim, Kıymetli Başkanım, Değerli Katılımcılar, Sevgili Öğrenciler.

Bugün burada Hanefilik ve Maturidilik üzerine üniversitemiz çok kıymetli bir sempozyum icra etmiş durumda. aslında bugün ki sempozyum, Kastamonu'nun önde gelen vasıflarından birisi olan evliyalar şehri olma özelliği açısından önemli. Çünkü bizim önde gelen unsurlarımızdan birkaç tanesi var. Bunların Kastamonu olarak öne çıkması diğer illerdeki birikimi de... Onların hedefledikleri, ulaşmak istedikleri noktaya biz de hem inanç açısından hem ekonomik açıdan hem de bilimsel açıdan ulaşmış olacağız. Bunun için ben bu sempozyumu organize eden Kastamonu üniversitemize teşekkür ediyorum. Ayrıca bugün bu sempozyuma teşrif ederek bizleri onurlandıran başbakan yardımcımız Prof. Dr. Numan Kurtulmuş'a da huzurlarınızda şükranlarımı sunuyorum. Hepinize sevgi ve saygılarımı sunuyorum.

Sempozyumun ilimize ve üniversitemize hayırlı uğurlu olmasını diliyorum. Sağ olun var olun.

---

\* Kastamonu Valisi

## **IV. ULUSLARARASI ŞEYH ŞABAN-I VELİ SEMPOZYUMU (HANEFİLİK-MÂTÛRİDÎLİK)**

Hasan Celal GÜZEL\*

Sayın valim, sayın milletvekillerim, sayın başbakan yardımcımız, muhterem öğretim üyeleri, çok değerli öğrenciler, sevgili Kastamonulular hepimizi hürmetle sevgiyle selamlıyorum.

Kastamonu Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Seyit Aydın beyin yaptığı faaliyetlere katılıyorum. O da mutlaka gelmemi ister. Bu defa da öyle oldu. İsteği üzerine geldim. Çok güzel çok kıymetli hizmetler yapıyor. Kaç senedir buraya gelmek istiyordum. Sempozyum da buna vesile oldu. Bu gerçekten beni memnun etti.

Bu Hanefilik Maturidilik sempozyumu, şeyh şaban-ı veli hazretleri...

Zaten Kastamonu deyince akla Şa'ban-ı veli hazretleri gelir. Zaten bu Anadolu'nun eski medeniyet merkezi olan yerler, İslam'ın da merkezleridir. Hep bunlar akla gelir.

---

\* Milli Eğitim Eski Bakanı, Yeni Türkiye Stratejik Araştırmalar Merkezi Başkanı

## IV. ULUSLARARASI ŞEYH ŞABAN-I VELİ SEMPOZYUMU (HANEFİLİK-MÂTÛRİDÎLİK)

Prof. Dr. Seyit AYDIN\*

Sayın Başbakan Yardımcımız, Sayın Bakanımız, Değerli valimiz, Değerli vekillerimiz, Değerli Belediye Başkanımız, Kültür Bakanlığımızın çok değerli temsilcisi, çok kıymetli misafirlerimiz, değerli Kastamonulular, sevgili öğrencilerimiz, Dünyanın değişik ülkelerinden gelen çok değerli ilim adamlarımız, hoş geldiniz sefalar getirdiniz, sempozyumumuza şeref verdiniz, teşekkür ederiz.

Sizlerin bu sempozyuma şeref vermesi, faaliyetimize ayrı bir mana katıyor. Biz bu sempozyumu her yıl mayıs ayının ilk cuması başlayan Şeyh Şa'ban'ı Veli haftasında yapıyoruz. Bu yıl dördüncüsünü yapıyoruz. İlk defa sayın Başbakan Yardımcımız ve muhterem hanımefendiler teşrif ettiler. Bu sempozyumumuza ayrı bir mana verdi. Kendilerine çok teşekkür ediyoruz. Anadolu'nun dört direğinden birisi yani Mevlana, Hacı Bektaş-ı veli, Hacı Bayram-ı veli ve Şeyh Şa'ban-ı Veli'dir.

Dört direğinden biri olan Şeyh Şa'ban-ı Veli ile alakalı daha görkemli merasim ve programlar tertip edilmesini biz tabi ki arzu ediyoruz. Bize bunlar zevk verir.

Bu manada Başbakan Yardımcımız Sayın Numan Kurtulmuş beyefendi ve Eşleri Muhterem Hanımefendi'ye özellikle huzurlarınızda teşekkür ediyoruz. Gönümüzü şâd ettiler. Allah da onların gönüllerini şâd etsin. İnşallah Şeyh Şa'ban-ı Veli'nin maneviyatını her zaman kendileri ile beraber etsin. Ayrıca Milli Eğitim Eski Bakanımız ve Yeni Türkiye Stratejik Araştırmalar Merkezi Başkanımız Hasan Celal Güzel beyefendi bugüne kadar bizi hiç yalnız bırakmadılar. Allah da onları yalnız bırakmasın. Kendilerine teşekkür ediyoruz. Yeni bir şey eklemek istiyorum. Bu sene tema olarak Hanefilik-Mâtûridîliği işledik. İnşallah beşinci sempozyumumuzda da Eş'ariliği işleyeceğiz. Onu da buradan ilan ediyoruz. Şimdiden o da hayırlı olsun diyoruz. Çünkü Türkiye dışından bir rektörümüz Eş'ariliğe yer yok mu dediler. Bizde olacağı sözünü verdik.

Sayın Başbakan Yardımcımız belirttiler. Bütün mezhepler, meşrepler ve Müslümanlar kardeşimizdir. Hiç kimseyi ihmal etmeyeceğiz. Seneye de inşallah Eş'arilik ile devam edeceğiz. Buradan destekleyen kuruluşlarımıza, emek harcayan mesai arkadaşlarımıza ve şeref veren siz değerli misafirlerimize, hepimize çok teşekkür ediyoruz. Sağ olun, var olun.

Bu sempozyumu, kendi değerlerimizi yeniden hayata geçirmesi, ona sahip çıkması, kültürel hayatımızın dinamiklerini ortaya koyması ve bizi köklerimizle yeniden buluşturması açısından son derece önemsiyorum. Bu çalışmanın gerek ilmî, gerek manevî dünyamıza açılan bir kapı olmasını Cenâb-ı Allah'dan niyaz ediyorum.

Akılla nakli birlikte kullanma prensibeyle tanınan İmam Maturidi'yi de rahmetle anıyoruz. İmam Maturidi bize akıl ile din arasında kurulması gereken bağı sıhhatli şekilde ortaya koymuştur. Allah her şeyi hikmetle yaratmış ve insana akli ihsân etmiştir. Akıl insana ontolojik olarak Allah tarafından verilmiştir. Kur'an'da 49 ayette akletmek fiil olarak geçmiştir. Akıl birleşebilenleri bir araya getirme ve ayrılması gerekenleri ayırabilme kabiliyetidir. Kavramları oluşturma da akıl iledir. Tefekkür, terkip ve terakki akıl ile olur. İnsanı özel ve şerefli kılan yanı budur. Akıl insana kendi başına din koymak için değil, Sahibinin gönderdiği ve öğrettiği dini anlamak için verilmiştir. Akıl vahye tabi olursa nurlanır, hakikat âlemine yol bulur, yüce Rabbe ulaşır, ebedi saadet sebebi olur; kendi başına yol alırsa şaşırır, maddeyle mahsur kalır, onu da tam tanımaz, hevayı hakikat zanneder, kendisini dahi tanımaktan aciz kalır. Akıl hakem olmak için değil, ilahi hükmü anlamak ve uygulamak için verilmiştir.

Vahiy, Allah'ı tanıtmak, ibadetleri bildirmek, insanlar arası ilişkileri düzenlemek, insan fitratının akli yanılmasına engel olmak için gelmiştir. İnsanda hevâ var, şehveti var.

\* KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ REKTÖRÜ

Vahiy, hevâya karşı bir uyarı olarak gelir. Ayrıca insan için, bir üst merci tarafından hak ve hukukun belirlenmesi lazımdır. Buna fıkıh denir. Fıkıh, insanın dini, dünyası ve ahiretinde lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmektir. Çünkü insan ilahi ölçüleri bilmezse, adetlerini din, hevasını ilah edinir; kendi menfaatine uygun olanın doğru, aksinin de yanlış olduğuna hükmeder. İnsandaki şeytanî mantık böyle çalışır. Vahiy, hevâya engel olur, akli perdeleyen, onu manen sağır ve sarhoş eden engelleri kaldırır, insanı eşref-i mahlukat ve halifelik tahtına oturtur. Hak din, gerçek İslam budur. Kalam, fıkıh ve tasavvufun hedefi de bu dini zahiri ve batınıyla, zahirde ve batında yaşanan bir hayat haline getirmektir.

Kur'an, "Şüphesiz Allah katında canlıların en kötüsü, düşünmeyen sağırlar ve dilsizlerdir" (Enfal 8/ 22) uyarısında bulunur. Vahiy akli yani akıllı kimseyi muhatap alır. Akli olmayanlar dinle muhatap ve mükellef değildirler. Ayetlerdeki kınama ve tehditler, akli olup da onu gereği gibi kullanmayanlar içindir. Akli vahye ve nur sahibi Peygambere tabi olmayanlar, hakka karşı manen sağır olurlar, hakikati dile getiremezler, onun için dilsiz hükmündedirler.

Akılla vahy arasında çatışma yoktur. Her ikisi de Allah'ın insanlığa ikramıdır. Dünya imtihanını kazanmanın ve ebedi hüsrandan kurtulmanın yolu akli vahiyle nurlandırıp düşünerek ve araştırarak hakikati bulmak, isteyerek ve severek doğruya teslim ve tabi olmaktır "Eğer dinleseydik veya akletseydik kızgın ateşe düşenler içinde olmazdık". (Mülk, 67/11) ayeti, akli yerince kullanmayanların ahiretteki mekânını ve ahını haber vermektedir.

Çok kıymetli misafirlerimiz, Hz. Pir'in ifadesiyle sözlerimizi bağlıyor: "Gelişiniz güle güle, gidişiniz güle güle, her işiniz güle güle" diyoruz. Hepinizi en derin hürmetle selamlıyoruz efendim.

## AÇILIŞ KONUŞMASI

### IV. ULUSLARARASI ŞEYH ŞABAN-I VELÎ SEMPOZYUMUNU (HANEFİLİK-MÂTÛRÎDİLİK)

Prof. Dr. Mehmet ATALAN\*

Sayın Başbakan Yardımcım, Sayın Milli Eğitim Eski Bakanım, Sayın Valim, Sayın Milletvekillerim, Sayın Belediye Başkanım, Sayın Rektörüm, Sayın Kültür ve Turizm Bakanı Muşavirim, Değerli Hocalarım, Sevgili Öğrenciler.

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen **IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî -Hanefîlik-Mâtûrîdîlik-** adlı Sempozyuma hepiniz hoş geldiniz. Hepinizi saygıyla selâmlıyor, teşekkürlerinizden dolayı şükranlarımı sunuyorum.

Genelde din konusu özelde mezhep hâdisesi, “hakkında en çok spekülasyon yapılmaya müsait bir alan” olarak dikkat çekmektedir. Bunun en önemli sebebi, dinin bir yandan objektif diğer yandan da sübjektif bir tecrübeyi içermesi gerçeğinde aranabilir. Aslında bu, yalnızca dine özgü bir şey değildir; insanın doğası gereği mutlak anlamda sadece nesnel olması mümkün olmadığı için, bu pek tabii ki insanî disiplinlerin hepsinde de görülebilir. Böyle bir gerçeklik bilgisiyle olmalıdır ki, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, gündelik hayattaki karşılaşmaların ve bireysel davranışların, içinde yaşanan genel toplumsal çerçeveyi nasıl etkilediği ve etkilendiğiyle ilgilenmiştir. İmâm-ı A'zam'ın bu ilgisi sadece nazari bir ayırım değildir. Aynı zamanda sosyal hayatın tecrübî olarak tanımlanabilecek farklı yanlarına da işaret etmektedir. Bu böyle olduğu içindir ki, dinî olanı incelemekten ve analizlerini mümkün olan en nesnel bir biçimde yapma çabalarından, hapis cezası almasına rağmen asla vazgeçmemiştir. Özellikle bu temel gerçeği, gözden kaçırmamak gereklidir. Ebû Hanîfe'nin çalışmaları ve zihniyet dünyası, sonuç açısından bakıldığında zaman, yalnızca nazari çerçeve içine hapsedilemeyecek kadar kapsamlıdır.

Özellikle İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin düşüncelerinin oluşumu, çok farklı itikadî ve fikrî yapının egemen olduğu bir sosyal çevrede gerçekleşmiştir. Mezheplerin teşekkül etmeye başladığı bir dönemde yetişen Ebû Hanîfe, akaid ve kelâma dair görüşleriyle Ehl-i sünnet akidesinin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Nitekim bu bağlamda Ebû Hanîfe fikhî, ‘**Kişinin dünya ve ahirette fayda veya zarar göreceği hususlara ilişkin hükümleri bilmesi**’ şeklinde tarif etmiştir. Ebû Hanîfe, farklı itikadî telakkilerin çarpıştığı Kûfe, Basra, Bağdat ve Hicaz bölgelerini dolaşarak bu yörelerde savunulan görüşleri öğrendikten sonra, Kur'an'ı ve Hz. Peygamber'e atfedilen hadîsleri incelemek suretiyle İslâm akaidini asıl kaynaklarından belirlemeye çalışmıştır.

Kısacası, kendi eserleriyle, hakkında bilgi veren diğer kaynakların incelenmesinden çıkarılabilecek sonuca göre İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, İslâm dünyasında meydana gelen siyasî, fikrî ve itikadî zümreleşmeler sonunda Kur'an-ı Kerim'e ve ona aykırı olmayan sahih hadîslere dayanarak İslâm akaidini belirlemeye çalışan erken devir mütefekkirlerinin başında yer almıştır. Naklin yanında aklı ihmal etmemiş, itikadî meseleleri açıklamak için akli kıyaslar yapmış, düşüncesini Kur'an, sahih hadîsler ve ashabın ileri gelenlerinin anlayışları şekillendirdiği için yabancı kültürlerin tesirinden uzak kalmıştır. İslâm akaidinin ana meseleleri etrafındaki görüşleri, âlimler arasında büyük yankılar uyandırmış, bu görüşlerin büyük bir kısmı, başta Mâtûrîdî olmak üzere, diğer âlimlerce benimsenerek geliştirilmiştir.

Sönmez Kutlu'nun ifadesiyle, Bağdat'da Büveyhîlerin yükselişe geçtiği, Taberistân'da Zeydîlerin devlet kurduğu, İsmâîlîlerin Orta Asya'da, özellikle Nesef, Semerkand ve Bedaşan'da Samanîleri tehdit edecek kadar güçlendikleri ve Fâtımî-İsmâîlîlerin Kuzey Afrika'da merkezi Mısır'da bulunan bir devlet kurdukları dönemde, yeni müslüman olmuş

\* Sempozyum Koordinatörü

Türkler arasında İslamî ilimlere vakıf Mâtürîdî gibi birisinin çıkması, son derece şaşırtıcıdır. Çünkü Semerkand İslam'la yaklaşık iki yüz yıl önce tanışmıştı. Bu dönemin büyük bir bölümü ise, savaşlar, entrikalar ve siyasî çalkantılarla geçmişti. Mâtürîdî, böyle bir dönemde ve bu kadar ağır şartlar altında, kendisini ilme vermiş ve bütün Türk dünyasını etrafında toplayan ve kendi adıyla anılan itikadî bir mezhep kurmuştur. Kaşgarî'nin *Divânu Lugatu't-Türk*'ü Türk dili açısından, Farâbî ve İbn Sinâ'nın felsefeyle ilgili eserleri İslam Felsefesi açısından ne kadar önemli ise, Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'i ve *Te'vilât*'ı da Türk din anlayışı ve Türklerin dini düşünce tarihi açısından, o kadar önemlidir. Çünkü onun bu eserleriyle birlikte, akılcılık ve hoşgörü Türk din anlayışının temel taşları olmuştur. Mâtürîdîliğin hakim olduğu bu kültür havzasında, bugün dahi hikmetleri Türk boyları arasında ezbere okunan Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş Veli ve Yunus Emre gibi büyük Türk mutasavvıflarının yetişmesine, Şî'îsmâîlî fikirlerin etkisiz kılınarak Türk boylarının Hanefî-Mâtürîdî din anlayışı etrafında toplanmasına; Selçuklu ve Osmanlı adıyla bilinen büyük Türk devletlerinin kurulmasına zemin hazırlamıştır.

Maturidi, "taklit" in hiçbir şekilde mazur görülemeyeceğini Kitabu't-Tevhid'in ilk satırlarında şöyle ifade etmektedir: "İnsanların mezheplere ve dinlere bağlanma hususunda farklı tutumlar sergilediklerini, din benimsemekte ayrılığa düştükleri halde herkesin kendi tuttuğu yolun hak, diğerinin ise batıl olduğu noktasında ittifak ettiğini görmekteyiz. Ayrıca onların tamamı, yollarından yürünmesi gereken geçmiş büyüklerinin bulunduğunu da ittifakla kabul ederler. Bu realite karşısında körü körüne başkasına uymanın (taklit), sahibinin mazur görülemeyeceği hareketlerden biri olduğunu ispatlamaktadır." (Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, 2002, 3) Taklit, hem insanın kendi varlığının farkında olmasını güçleştirmekte, hem de kendisi olmasını, kendini inşa etmesini engellemektedir. Kur'an'ın "ataların dini" adı altında eleştirdiği de, insanın hazır bulduklarını, atalarından gördüklerini körü körüne kabul etmesinden, onların doğruluğunu sorgulamaksızın inanmasından başka bir şey değildir. Din alanında doğru bilginin öne çıkabilmesi ve eleştirel düşüncenin gelişebilmesi, öncelikle insanın kendi varlığının farkında olmasına bağlıdır.

Akıl, Allah'ın insana vermiş olduğu en büyük nimet, Mâtürîdî'nin ifadesiyle "en aziz" şeydir. Böyle bir nimetin verilmiş olmasının bir sebebi, hikmeti ve buna bağlı olarak da sorumluluğu olmalıdır. Maturidi aklın tefekkür, tedebbür, taakkul için yarattığına şöyle dikkat çeker: "Akıllar ibret almak ve tefekkür etmek için yaratılmıştır, zira burada övgü ve değer vesileleri vardır. Gerçek bu olunca ibret yönteminin isabetli olması ve tefekküre hakkının verilebilmesi için zararlı ve faydalı cevherlerin yaratılması hikmet açısından gerekli hale gelmiştir." (Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, 208)

Diğer taraftan şiddeti yaşam biçimine dönüştüren Selefi zihniyet de, insanları gözü kapalı ölüme sürükleyebilmek, öldürmeyi meşrulaştırmak için geçmişi idealize edip, eleştirel süreçleri akamete uğratarken, akli devre dışı bırakıp ölümü kutsamaya başlamıştır. Bu durum, gittikçe yaygınlaşan İslamofobyayı güçlendirdiği gibi, şiddet ve terörü yaşam biçimi gibi gören bir anlayışın toplumda taban bulmasına vesile olmaktadır.

### **Saygı Değer Başkan Yardımcım,**

Biz bu sempozyumu Sayın Rektörümüz Prof. Dr. Seyit AYDIN beyin katkısı ile tertiplemiş bulunuyoruz. Bu vesile ile İlahiyat Fakültesi dekanımız Prof. Dr. Ali Rafet Özkan hocamızın şahsında Değerli valimiz Yaşar KARADENİZ beye; Değerli Belediye Başkanımız Tahsin BABAŞ beye; Taşköprü Belediye Başkanı Hüseyin ARSLAN beye, TİKA yönetimine, Kastamonu Ticaret Odası Yönetim Kurulu Başkanımız Selçuk ARSLAN beye; Köroğlu Kardeşler Şirketi sahibi Mustafa GEÇKİN beye; Sepetçioğlu Gıda'nın sahibi Ahmet BODUR beye ve Pattabanoğlu Şirketler sahibi Feyyaz Pattabanoğlu beye; sempozyum tertip heyeti üyelerine, sempozyum ilim heyetinde yer alan öğretim üyesi arkadaşlarımızın her birine, yurt içinden ve yurt dışından sempozyum dâvetimize icabet eden saygı değer ilim ve fikir adamlarına, sempozyum sekreteryasına, emeği geçen herkese ve özellikle bizi bu konularda teşvik eden ve her vesile ile destekleyen Üniversitemizin Saygı Değer Rektörü Prof. Dr. Seyit AYDIN beye huzurlarınızda bir kere daha teşekkür eder, saygılarımı sunarım.

**SEMPOZYUM OTURUMLARI**  
**KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ**  
**BİLGEHAN BİLGİLİ MERKEZ KÜTÜPHANESİ**  
**İMAM MÂTURÎDÎ, EBÛ HANÎFE, AHMED YESEVÎ,**  
**YUSUF HAS HACİP VE İMAM SERAHSÎ**  
**SALONLARINDA YAPILMIŞTIR.**



**I. OTURUM**  
**05 MAYIS 2017 CUMA**  
**İMAM MÂTURÎDÎ SALONU**  
**Oturum Başkanı: Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT**

15:15-15:30 **Yrd. Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK**  
Dini İnançın Rasyonelliği Bağlamında Fideizmden Rasyonelliğe Ebu Hanife'nin İman Anlayışı

15:45-16:00 **Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ**  
Ebû Hanîfe'nin İnançla İlgili Meselelerdeki Hükümlerinde Temsîl-Mesel'in Yeri ve İşlevi

16:00-16:15 **Yrd. Doç. Dr. Mustafa GÖREGEN**  
Ebu Hanife'nin Sünni İslam Kelamının Oluşumuna Etkisi

## FİDEİZMDEN RASYONELİZME İMÂM-I ÂZAM EBU HANİFE'NİN İMAN ANLAYIŞI

### The Concept of Faith for Ebû Hanîfe from Fideism to Rationalism

İsmail ŞİMŞEK<sup>1</sup>

#### ÖZET

İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe İslam düşünce geleneği içerisinde akılcılık yönelişinin en önemli temsilcilerinden birisidir. Hatta o, kendisinden sonraki düşünce geleneğini bu yönüyle çok etkilemiş, özellikle İslam inanç esasları hakkındaki düşünceleri ile hem Mâtüridiyye, hem de Selef ve Eşari düşünürleri üzerinde büyük yankı uyandırmıştır. Biz bu çalışmada İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve düşünce sistemi açısından onun iman anlayışını fideizm ve rasyonalizm bağlamında değerlendireceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe, Rasyonalizm ve Fideizm

#### ABSTRACT

Imam al-A'zam Abu Hanifa is one of the most important representatives of rationalism in Islamic thought tradition. In fact, he has greatly influenced his own thoughts on this subject, especially with his thoughts on the principles of Islamic beliefs, and has also raised great echoes on both the Maturidiyya and the Salaf and Eşari thinkers. In this study, we will evaluate his understanding of faith in the context of fideism and rationalism in terms of Imam al-A'zam Abu Hanifa and his system of thought

**Key Words:** Imam al-A'zam Abu Hanifa, Rationalism and Fideism

#### Giriş

Akıllı, bilen, düşünen, sorgulayan bir varlık olarak insan, var oluşu ile başlayan süreçte kendi varlığını ve algı alanına giren her şeyi sorgulamaya başlamış, tecrübe ettiği şeylerin kökenini açıklamaya çalışmıştır. Varlığın kökenini araştırmada ister akıl yolu ile kendisini ve tecrübe ettiği evreni anlamlandırma çabasının sonucu olsun, isterse Tanrı'nın kendini tanıttirmasının yolu olan vahiy aracılığı ile bildirmesi neticesinde olsun, kutsal bir varlığa iman, insanın varoluşu ile aynı süreçte başlamıştır. Bu süreçte insan, sadece kutsal bir varlığa inanmakla kalmamış aynı zamanda sahip olduğu bilme, açıklama, aydınlığa kavuşturma gibi yetileriyle inancını, tutum ve tercihlerini, iddialarını temellendirmeye, rasyonel bir dayanağa oturtmaya çalışmıştır. Bu yönüyle Tanrı inancı başta olmak üzere dini önermelerin doğrulanması veya yanlışlanmasındaki aklın rolünün ne olacağı dini epistemolojide hep tartışıla gelmiştir. Böyle bir süreç düşünce tarihi açısından akıl-iman ilişkisinin felsefi ve teolojik boyutunu oluşturmuştur. Bu felsefi ve teolojik boyut, inancı temellendirmede düşünür ve teologlar tarafından farklı biçimlerde değerlendirilmiştir. Konu zamanla imanda aklın rolünün ne olduğu veya ne olacağı temelinde tartışılmaya başlamıştır.

Akıl-iman ilişkisinde ya da çeşitli dini önermelerin doğrulama veya yanlışlanmasında epistemik açıdan en genel anlamıyla rasyonellik ve fideizm olmak üzere iki yaklaşım ortaya çıkmıştır. Birincisi, bilim adamlarının gayet başarılı bir şekilde ortaya koydukları modern bilgi birikimine başvurmak suretiyle dini hükümlerin, özellikle de Tanrı'nın varlığına dair iddiaların yani imanın akli bir temele dayandığını savunan rasyonalist yaklaşımdır. Buna göre diğer konularda olduğu gibi iman konusunda da doğruya ulaşabilmek için insan, sahip olduğu yetilerini kullanmalıdır ve kullanabileceği en önemli yeti de akıldır. Nasıl ki sorumlu olmamız, akıllı olmamızdan kaynaklanıyorsa sorumluluğumuzu gerektiren konularda da karar vermede akıl büyük rol oynamalıdır. Diğer taraftan ikinci yaklaşım ise, tamamen “imancı”

<sup>1</sup> Yrd. Doç. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, e-mail: issimsek1982@hotmail.com

(fideist) bir tutumu benimseyerek dinin rasyonel olduğu iddiasından vazgeçmektir (Aydın: 2000, 101).

Akıl-iman ilişkisinde ya da çeşitli dini önermelerin doğrulama veya yanlışlanmasında ikinci yaklaşım olan (İngilizce *fideism*; Fransızca *fideïsme*; Almanca *fideismus* ve eski Türkçede *imânîyye*) bu gün Türkçe karşılığı imancılık olarak bilinen fideizm kavramı, dini epistemolojide dini öğretilerin herhangi bir kanıtlamaya ve akli gerekçelerle temellendirilmeye ihtiyaç duyulmaksızın benimsenebileceği, Tanrı'ya duyulan güvenin hiçbir zaman insanı yanıltmayacağı, iman noktasında akli temellendirmenin boşunluğu, iman salt bir güven ve bağlanma ile temellendirileceği dolayısıyla Tanrı inancını yeterli delil ve akıl yürütmeye dayandırılmadan kabul etmeyi ifade etmektedir (Peterson vd: 2003, 45; Güçlü vd: 2008, 752). Bu açıdan dini önermeler konusunda aklın kendi başına anlayıp kavrayamayacağını, temellendiremeyeceğini savunan fideist yaklaşım, akıl-üstü bir alana ait görülen dini önermelerin herhangi bir delil ve bilgiye dayanmadan teslimiyet ve güvene dayalı dogmatik bir tasdik (Uslu: 2014, 35) olup felsefi ve dinsel hakikatlerin ortaya konulmasında aklın kötülenmesiyle birlikte sadece inanca tam ve temel olarak güvenmektir (Sennet:1999, 157)

Akıl-iman ilişkisinde fideist yaklaşımı benimseyen düşünürler temelde aynı yargıları taşımalarına rağmen birçok noktada farklıklar ortaya çıkmıştır. Bu açıdan fideizm düşüncesini bütün salt bir yaklaşım olarak değil de kendi arasında ılımlı ve katı fideizm olmak üzere ikiye ayırmak gerekir. Katı fideizm, akıl ile inancın herhangi bir dini meselede hiçbir şekilde birbirleriyle uyuşmadığını, bunların birbiri ile çelişmesi durumunda da aklın yerine inancın tercih edilmesi gerektiğini öne süren yaklaşımdır (Plantinga: 1983, 87). Tertullianus (155-240), J. G. Hamann (1730-1788) gibi düşünürler tarafından savunulan bu yaklaşım düşünce tarihinde neredeyse Soren Kierkegaard'la (1813-1855) özdeşleşmiştir.

Kierkegaard'a göre Tanrı'nın varlığının tam ve kesin delillerle ispat edilmesi durumunda iman kavramından bahsedilemeyecektir. Çünkü iman, kavram olarak içerisinde tam haklı çıkarımlamanın ötesinde belirli bir gri alanı içerir. Bu alan onun açısından kavram olarak iman bir risk durumu içermesidir. Buna göre iman, kişinin içe dönüklüğündeki sonsuz arzu ve objektiflik arasındaki çelişki olarak görülür. Dolayısıyla Tanrı kişiler açısından tam ve kesin delillerle objektif bir şekilde kavranılmış olsaydı o zaman imandan bahsedilemezdi. Bireyler tam da bunu gerçekleştiremedikleri için inanmak zorundadırlar. (Kierkegaard: 2009, 171-172). Kaldı ki ona göre şayet Tanrı yoksa zaten onu ispatlamak mümkün değildir. Buna karşın varsa, bu durumda onu kanıtlamaya çalışma akılsız bir çaba olurdu. Çünkü Tanrı'nın varlığı kendisinden şüphe duyulan bir önerme olarak değil kesinlik olarak öne sürülür. İspatlama, bir insanın taşın varlığını değil bir şeyin taş olduğunu veya bir yargıcın mahkemede suçun varlığını değil sanığın suçlu olduğunu ispat etmesi örneğinde olduğu gibi var olan bir şey üzerine yapılır (Kierkegaard: 1965, 190-191).

Kierkegaard özelinde katı fideist düşüncelerin ortak yönü iman riskli olamayacağı, asıl inanmanın faziletinin ve dini sorumluluğunun da buradan geldiği ve iman akılla değil bir "kabul sıçrayışı" ile mümkün olduğunun savunulmasıdır. Dolayısıyla birey Tanrı'ya inanç konusunda lehine ve aleyhine herhangi kesin bir delil olmaksızın hatta bunları talep etmeksizin inanarak ve iman sıçraması yaparak bağlanmalı ve risk almalıdır (Özcan: 2000, 217; Peterson: 2003, 46). Çünkü iman, bir kavram ve inanç formu olarak kişinin hakkında herhangi bir delili olmayan şeyi ifade eder. Yani kavram olarak hakkında herhangi kesin rasyonel bir kanıtın olmadığı şeye dair sağlam bir inanca iman denir. Dolayısıyla  $2 \times 2 = 4$  önermesinde olduğu gibi haklı gerekçelendirilmiş bir kanıtın olduğu şey iman konusu olamaz (Russell: 1992, 215). O halde bu yaklaşım açısından ister teist, ister ateist olsun inancın akıl dışı olduğu savunularak "inanca yer açabilmek için bilmeyi bir kenara koydum" diyen Kant düşüncesinde olduğu gibi dini inanç önermelerinin rasyonelliği reddedilmiştir (Kant: 1993, 29).

Katı fideizm düşüncesini daha ileri seviyede savunan Rus teolog Shestow'dur. Ona göre dini önermeler  $2 \times 2 = 4$  önermesi yerine  $2 + 2 = 5$  önermesinin kabul edilmesi gibi akli

gerekçelerden uzaklaştırılarak doğrulanabilir ve yapılması gereken bu tip akli önermeleri ret ederek dini hakikatlere ulaşmaktır (Popkin: 2006, 630).

İlimli fideizm ise kişinin imanından ödün vermeyip akli da yok saymadan ölçülü bir yol izleyen yaklaşımdır. Bu yaklaşım düşünce tarihinde özellikle St. Augustinus (354–430), Blaise Pascal (1623-1662) tarafından temsil edilmiş daha sonraları John Calvin (1509-1564) ve Karl Barth (1886-1968) tarafından da savunulmuştur. Bu düşüncede temel nokta dini meselelerde akli çıkarımları kullanmakla birlikte aklın gücünün sınırlı olmasından dolayı inanca güvenmektir. Diğer taraftan herkesi ikna edecek kesin deliller olmasa bile mümkün olduğunca inancın akli gerekçelere dayanmasının iyi ve makul ölçüler içinde tamamıyla mümkün olduğu, böyle bir durumun da tam bir teslimiyete karşı olmadığı ileri sürülür. (Peterson vd: 2003, 112).

Akıl-iman ilişkisinde katı fideist düşüncenin tam karşıtı olan yaklaşım, kökeni Latince *ratio* sözcüğünden türeyen rasyonalizm olup Türkçe’de akılcılık kavramı ile ifade edilir. Buna göre akılcılık, akli düşüncenin vardığı sonuçlara, aklın verdiği yargılara inanma, akla aykırı gelen her şeyi baştan yadsıma durumunu ifade eder. Fideizm gibi katı ve ılımlı olmak üzere ikiye ayrılan rasyonalizm düşüncesinde katı akılcılık, herhangi bir dini inancın doğru, haklı ve geçerli olduğunu söylemek için o inanç sisteminin doğrulanmasının akli olarak zorunlu olduğunu söyleyen yaklaşım (Peterson vd: 2003, 4; Güçlü vd, 2008; s. 1481) olup düşünce tarihi açısından en önemli temsilcisi hiç şüphesiz Clifford’tur. Buna göre bir inancın doğru kabul edilmesi için yapılması gereken şey o inancın mutlak surette her zaman akli bir gerekçelendirme ile haklılaştırılmasıdır. Akli olarak gerekçelendirilmeyen hiçbir inanç doğru ve geçerli değildir. Kendisinin daha sonraki Akıl-iman konusunda tüm çalışmalarda yer verilen ve bir slogan haline gelen ifadesiyle katı akılcılık açısından “her yerde ve herkes için her zaman yetersiz bir delile dayanarak bir şeye inanma yanlıştır” (Clifford: 1877, 295) Buna karşın eleştirel akılcılık ise temel dini inanç önermelerinin kesin olarak ispat edilmesini imkânsız görmekle birlikte yine bu inanç önermelerinin aklen eleştirilip değerlendirilebileceğini, bunu yapmanın gerekliliğini savunan yaklaşımdır. Dolayısıyla eleştirel akılcılık açısından dini inanç formları sonuna kadar akıl süzgecinden geçirilip değerlendirilmelidir. Bu yönüyle eleştirel akılcılık, inancı akli gerekçelendirmeleri bir tarafa bırakıp bir iman sıçraması olarak gören Kierkegaard’ın yaptığından farklı olarak dini inancın akli olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunurken, diğer taraftan Clifford gibi katı akılcıların aksine aklın mutlak manada dini inanç önermelerini ispatlaması gerektiği düşüncesini kabul etmez (Peterson vd: 2003, 52).

Akıl-iman ilişkisi bağlamında düşünce tarihinde ortaya çıkan yaklaşımları kısaca değerlendirdikten sonra İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe’nin iman anlayışını yukarıda yer verdiğimiz yaklaşımlar açısından ele alıp değerlendirebiliriz.

### **Fideizmden Rasyonelliğe İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe’nin İman Anlayışı**

Kelime olarak birini söylediği sözde tasdik etmek, söylediğini kabul etmek, gönül huzuru ile benimsemek, karşındakine güven vermek, şüpheye yer vermeden kalp ile tasdik etmek; eman vermek, emin kılmak anlamına gelen iman, dini bir terim olarak evreni yaratan ve yasaları koyan bir varlığı ve vahyi tartışılmaz kabul etme tavrıdır. Felsefe düşüncede ise doğruluğu ile ilgili olarak kesin sonuçlu kanıtların, sağlam akli gerekçelendirilmelerin, verilerin bulunmadığı ancak yine de doğruluğu lehinde belirli dayanakların söz konusu olduğu temelsiz sanıdan çok daha güçlü olan bir bilgi parçası olarak tanımlanmaktadır. (Cevizci: 1999, 315; Komisyon: 2007, 315)

İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe’nin iman anlayışını anlamak ve giriş bölümünde yer verdiğimiz Akıl-iman ilişkisi bağlamında düşünce tarihinde ortaya çıkan paradigmlar açısından değerlendirebilmek için onun imanı nasıl tanımladığını bilmek gerekir. Ona göre;

*İman kalp ile tasdik; dil ile ikrardır. Sadece ikrar iman olmaz. Çünkü sadece ikrar iman olsaydı, bütün münafıkların mümin olması gerekirdi. Keza sadece tasdik de iman olmaz.*

*Eğer sadece tasdik iman olsaydı bütün kitap ehlinin mümin olması gerekirdi ( Ebû Hanîfe: 1981a, 73).*

*İman; tasdik, marifet, yakîn, ikrar ve İslamdır... ( Ebû Hanîfe: 1981b, 17*

*İman kalp ile tasdik dil ile ikrardır. Gökte ve yerde bulunanların imanı iman edilmesi gereken şeyler yönünden artmaz ve eksilmez; ancak yakîn ve tasdik yönünden artar ve eksilir... İslam Allah'ın emirlerine teslim olmak ve itaat etmektir. Lügat itibariyle iman ve İslam arasında fark vardır. Fakat İslamsız iman, imansız İslam da olmaz. Onların ikisi de bir şeyin içi ve dışı gibidirler ( Ebû Hanîfe, 1981c: s. 70).*

İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin iman tanımlamalarına baktığımızda iman, inanç önermeleri karşısında kesin bir bilgi, tasdik, ikrar ve sonuçta akli çıkarımlarla doğrulanmış, kesinleşmiş inanç önermesi karşısında bireyin önermeyi kabulü neticesinde, teslim olmasıyla meydana gelmektedir. Dolayısıyla onun açısından imanın gerçekleşmesi için bu sayılan kavramlardan hiç birisi tek başına yeterli değildir. Çünkü kalp ile tasdik etmediği halde sadece dil ile ikrar münafıklığın, buna karşın hem kalp hem dil ile yalanlama kâfirin özelliğidir. İmâm-ı Âzam için sadece kalp ile tasdik de yeterli değildir. Dil ile ikrar onun düşünce sisteminde imanın unsurlarındandır. Bu tanımlamalarda kalp ile tasdik, imanın asli unsurunu oluştururken marifet, ikrar tali unsurlardandır. Zira dil ile ikrar birey için dünyevi hükümlerin uygulanması noktasında gerekli ve zorunludur (Yavuz: 2003, 149).

İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin iman anlayışını rasyonalizm ve fideizm bağlamında değerlendirebilmek için yapmamız gereken bu tanımlamalarda geçen kalp, tasdik, ikrar, yakîn, marifet ve islam kelimeleri ile neyin kastedildiğini belirlemeye çalışmaktır. Çünkü onun elimize ulaşan eserlerinde bu günkü tartışılan şekli ile fideizm ve rasyonalizm bağlamında bir Akıl-iman ilişkisine yer verilmemektedir. O halde konumuz açısından öncelikli olarak yapılması gereken şey İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin iman tanımlamasında kullandığı kavramların İslam-i kelam teolojisinde hangi anlamlara geldiğini ortaya koymak ve buradan hareketle iman anlayışını değerlendirmektir.

Yukarıda görüldüğü gibi Ebû Hanîfe'nin iman tanımında en önemli kavram kalptir. Zira onun bütün tanımlamalarında imanın kalp ile tasdik olduğu vazgeçilmez temel bir unsurdur. Şunu hemen söylemek gerekir ki burada kullanılan *kalp* kavramı ile Ebû Hanîfe, görevi kanı vücuda pompalayan, metabolizma faaliyeti sonucu oluşan artık ürünlerin dışarıya atılmasını sağlayan, vücut ısısını düzenleyen ve asit-baz dengesini koruyan bedenin bir uzvu anlamındaki organı kastetmemektedir. Çünkü teolojik kullanımda *kalp* kavramı ile canlıların bedenindeki organdan ziyade insandaki bilgi ve düşüncenin merkezi kastedilir. Zira geleneksel kelam teolojisinde *akıl* ile *kalp* kavramı arasında herhangi bir epistemik ayırım yapılmadan *kalp* kavramına akıl, bilişsel anlama yetisi, idrak etme ve yorumlama gibi yetiler yüklenmektedir. Bu yönüyle *kalp*, kavram olarak psikolojik, duygusal fiillerin yanı sıra bilme, tartışma, akıl yürütme gibi bilişsel faaliyetlerin merkezi olarak kullanılır (Uslu, 2014; s. 46). İslam düşünürlerinin yaptığı akıl tanımlamaları da aklın hem beyin hem de kalple ilişkisinin olduğunu göstermektedir. Hatta onlar arasında aklın yeri konusunda ortaya çıkan farklı değerlendirmelerin temelinde onların akla yüklemiş oldukları anlam yatmaktadır. Akli cevher olarak niteleyenler onun yerinin beyin olduğunu söylerken akli araz olarak niteleyenler aklın yerinin kalp olduğunu ifade etmişlerdir. Bu açıdan bakınca İslam kelamcıları açısından aklın yeri kalptir ancak ışığını beyinde gösterir (Altıntaş: 2005, 240). Kaldı ki Kur'an akletme fiilini kalbe nispet etmekte, düşünme edimini kalbe ait bir yeti olarak görmektedir. Nitekim Kur'an'da;

*Onların kalpleri vardır, onlarla kavramazlar; gözleri vardır, onlarla görmezler; kulakları vardır, onlarla işitmezler... (Araf 7/179),*

*Yeryüzünde hiç dolaşmıyorlar mı ki ibret alacakları kalpleri yahut işitecekleri kulakları olsun... (Hac 22/46),<sup>2</sup>*

<sup>2</sup> Ayrıca Kur'an'da kalp kavramının akıl yerine kullanımları için bkz. Âl-i İmr'an 3/151; Enfâl 8/12; Zümer 39/45; Nâziât 79/8.

gibi birçok ayette *kalp* kavram olarak eski Arapçada kullanılan anlamıyla insanın kavrama, bilme, algılama, sağlıklı hüküm verme yeteneği kısaca akıl anlamında kullanılmaktadır. Bu anlamda ayetlerde geçen kalp, göz ve kulak kavramları duyma, algılama, idrak etme, kavrama, bilme gibi insani bilgiyi, zihinsel bir süreci, akli bir işlemi, anlama yeteneğini ve kişiyi imana götüren temel insani yetenekleri ifade etmektedir. Dolayısıyla ayetlerde kastedilen *kavrama* sıradan bir bilmeden ziyade bir şeyin mahiyetini temelden ve doğru olarak anlayıp idrak etmek demektir (Karaman vd: 2007, 630). Bu yönüyle Kur'an açısından akıl, akleden kalptir. Çünkü Kur'an eşyayı, mahiyetini ve ontolojik yapısını kendisine iman ettiği varlığın epistemolojik güvenilirliğine bırakacağı kalbî bir tasdik ediş ve akli bir teslim oluş mertebesinde akli dönüştürmeyi hedefler. Bu dönüşüm aklın dünyasından kalbin dünyasına, zihnin teakkülünden gönlün tefakkühüne intikalden başka bir şey değildir. İlk merhalede akıl düşünür. İkinci merhalede ise kalp, iman ederek aklın görevini devralır. Bu bağlamda Kur'ânî akıl, düşünen kalptir ya da iman etmiş akıldır (Pişkin: 2013, 118).

Kur'anî kullanım temelinde Ebû Hanîfe'nin imanı *kalp ile tasdik* olarak tanımlamasında geçen *kalp*, kavram olarak insanın bilgiyi elde ediş sürecindeki odak yeri işgal eder. Kalp, bu yönüyle hem bilgi elde etme vasıtalarından en önemlisi hem de bilgi kaynağıdır. Diğer taraftan İslami teolojide Kur'an temelinde kalpten, fikir ve iradenin merkezi olarak kabul edilen akıldan daha geniş bir anlamda, düşünen, tedebbür eden, anlayan, akli ve zihni çıkarımlar yapan bir yeti şeklinde bahsedilmektedir. Bu yönüyle o, bilgi türü olarak salt başlı başına oluşan bilgiye değil duysal ve akli bilgi sürecinin nihai noktasını ifade eder. İslam öncesi dönemde de insanın anlama ve doğru işler yapmasında aynı öneme sahip olan kalp, hem aklın işlevlerine sahip olmakta, hem de vicdan, duygu ve sezgi işlevlerini de içerecek şekilde kullanılmaktaydı. O halde kalp ile anlama bir şeyi düşünüp tartışarak, delillendirerek, haklılaştırarak bilme ve hüküm vermedir (Uyanık: 1999, 115-116). Bu açıdan bakınca Ebû Hanîfe'nin imanı tanımlamada kullanmış olduğu "kalp ile tasdik" ifadesi imanının bilinçli bir şekilde düşünerek, tartışarak, aklederek lehinde ve aleyhindeki delilleri değerlendirerek onaylanması anlamına gelir. İnsan kalp ile yani akletme, kavrama, anlama yetisiyle tek tek olayların fiziki ve görünür taraflarını aşarak bütündeki hikmeti yakalar, böylece hayatın ve varlığın fizik ötesindeki tümel anlamını, hikmetini, değerini kavrayıp bu sayede imana ulaşır (Karaman vd: 2007, 631). Kelam teolojisinde özellikle inanç önermelerinin kabulü noktasında kalp, tasavvufi düşüncede kullanıldığından farklı olarak sadece psikolojik ve duygusal fiillerin merkezi değil özellikle düşünme, akletme, bilme gibi bilişsel fiillerin merkezi olarak kullanıldığından o, açıkça düşünen, çıkarım yapan, akleden, idrak eden akıl anlamındadır (Uslu: 2004, 274). O halde İmâm-ı Âzam kalp ile tasdik derken düşünerek, aklederek, çıkarım yaparak, idrak ederek tasdik etmeyi kastetmiştir. Dolayısıyla fideizm düşüncesinde yer alan dini inancın temelini oluşturan inanç önermeleri hakkında akli bir gerekçelendirme, haklılaştırma aramanın yanlış olduğu, bir kimsenin imanının rasyonelliği üzerinde düşünerek bir şeye inanmasının mümkün olamayacağı, ilk yapılması gerekenin temel dini inanç önermelerine iman etme ve ılımlı fideizmde olduğu gibi bu iman sonrasında inançlar üzerinde rasyonel gerekçelendirmeler yapma durumu göz önüne alındığında "kalp ile tasdik" ifadesinden Ebû Hanîfe'nin kesinlikle bir fideist olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü İmâm-ı Âzam'ın tanımlamasında iman, rasyonel bir dini düşünme, yorumlama, değerlendirme sonucunda tasdikle ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan bakınca fideizm düşüncesinde yer alan dini önermelerin rasyonelleştirme sürecinin başlangıcı kişisel teslimiyetin söz konusu olduğu temel dini inanç önermelerine imandan sonra gelir (Evan & Manis: 2009, 24) ilkesinin tam aksi olarak Ebû Hanîfe düşüncesinde inanç önermelerinin aklileştirilmesi, iman ediminden öncedir. Dolayısıyla Akıl-iman ilişkisinde Ebû Hanîfe'nin iman tanımlaması birinci aşamasıyla rasyoneldir.

İmâm-ı Âzam'ın iman tanımlamasında geçen ikinci kavram, ilk anlatımını onun düşüncelerinde bulan ve ona dayalı olarak meşhur olan *tasdik* kelimesidir. Onun insanın aşkın alanla ilişkisi olan imanı tanımlarken başvurduğu *tasdik teorisi* daha sonra gelen kelam bilginlerinden Eş'ari ve Maturîdi düşüncesine mensup birçok kişi tarafından ona atıfta

bulunularak değerlendirilmiştir. Tasdik teorisi bir yönüyle imanın tahlili, dini bağlamda ideal bir bilinç düzeyinin analizine dönüşmesidir (Yeşilyurt: 2005, 266-267). Kelime anlamı olarak tasdik herhangi bir öneri, söz, haber ya da hükmü kesin olarak kabul etme olup aksi yalanlama, kabul etmeme ve reddetmedir. Dini anlamda ise inad, cehl, istikbar, gaflet, tereddüt ve şüpheyi aşarak irade ve boyun eğmeye dayanarak gerçekleşen ağırlıklı olarak zihni, aklı, mantıkî ve soyut bir süreçtir. (Güler: 1995, 202). Terim olarak ise bir cümle veya önermenin doğruluğunu entelektüel olarak kabul etme, bir doğruya terimlerin apaçıklığından dolayı bağlanma halidir (Cevizci: 1999, 831). Tasdik mahiyeti inanç önermelerinin, haberin veya haber verenin doğruluğunu kabul etmektir. Neye, nasıl ve niçin inanıldığıнын bilinmesi sonucunda bilinen bu şeyin imana dönüşebilmesi için his ve kalp yoluyla benimsenmesi durumu tasdiki oluşturur. (Sinanoğlu: 2000, 213). Bu açıdan tasdik, düşünme, akletme, kavrama ve araştırma neticesinde doğru olduğuna dair kesin bir kanaatin oluştuğu durumda meydana gelir. Çünkü düşünme, kavrama, akletme neticesinde gerçekleşen tahkik etme güvenin tesisini, güven ise tasdiki getirir. Bu anlamda tasdik zahiren dilde, esasen kalpte meydana gelen bir husus olup kalbin o inanç önermesi hakkında lehinde veya aleyhinde vermiş olduğu bir onaydır (Dönmez: 2011, 189). Birinci aşamada aklın (kalp) oluşturduğu güvenli alanda verilen kararın içsel tatminkârlık sonucunda içten dışa doğru evrilip teslim dönüşmesi, kesin olarak onaylanmasıdır. O halde tasdik etme bir şeyi kesin olarak onaylama anlamına geldiği, böyle bir onaylama sürecinin yani bir şeyi kabul etmenin ya da reddetmenin zihinsel bir süreç gerektirdiği düşünüldüğünde Ebû Hanîfe'nin tanımlamasının ikinci boyutunda da rasyonel bir sürecin gerçekleştiğini açıkça söyleyebiliriz. Hatta rasyonel bir süreçten sonra teslim olmak ise ihtiyari bir eylem olup daha çok akli, mantıkî ve soyut bir süreçtir (Güler: 1995, s. 202).

İmanın “kalp ile tasdik” olduğu ifadesi önsel olarak doğrulamayı merkeze alır. Doğrulama ile kastedilen ise inanç önermeleri hakkındaki şüpheyi ortadan kaldırmaktır. Yani bu tanımlamada kavrama, idrak etme, düşünme, değerlendirme gibi anlama yetisi ve zihinsel bir süreci ifade eden kalpten sonraki tasdik edimi, inancı rasyonel şüpheden arındırmayı amaçlar. Ebû Hanîfe'nin düşünce sisteminde de inanma ve inanmama arasında herhangi bir muğlâklık ve şüphe yoktur. İnananın inanmasının kesin, inanmayanın ise küfür içerisinde olduğu ifade edilir. Bu da iman tasdik edilmesinde belirsizliğe yer olmadığını gösterir. Çünkü onun için iman hiçbir şekilde şüphe içermemesi gerekir (Ebû Hanîfe, 1981a: 65; Yeşilyurt: 2002, 209).

İman için “kalben tasdik” ibaresinin önkoşul sayılması iradi bir şekilde zihni muhakeme ve araştırma sonucu kabule işaret eder. Bu nedenle inanç önermelerinin kabulünde bir belirsizlik olması Ebû Hanîfe açısından kabul edilebilir bir durum değildir. Kaldı ki kalp ile olan her tasdik, aynı zamanda inkâr ve itirazı dışta bırakarak teslim olmak demektir (Erdem: 2011, 11). Bu inkâr ve itirazı dışta bırakma ancak rasyonel bir temellendirme ile olur. *Kalp ile tasdik* ifadesi zaten tasdik öncesi rasyonel temellendirmeyi içerisinde barındırır. Bu nedenle Ebû Hanîfe iman hakikatinin tasdik olduğunu ve imanda bir artma ve eksilmenin olmayacağını belirtir. Ona göre iman tasdik aşaması akli bir süreç sonucunda delillerin sabitleştirildiği aşamadır. Dolayısıyla tasdik, inanç önermelerinin birinci aşama diyeceğimiz zihinsel sürecin gerçekleşmesinden sonra doğruluğunun kabul edilip onaylanmasıdır.

İmâm-ı Âzam'ın iman tanımlamasında zihinsel bir süreç olan anlama, kavrama değerlendirme aşamasının gerçekleştiği ve anlama yetisi diyebileceğimiz *kalp* kavramından sonra inanç önermeleri hakkında aleyhte veya lehte karar verilen öneri, söz, haber ya da hükmü kesin olarak kabul etme olan *tasdik* sürecinden sonra üçüncü aşamayı ikrar durumu oluşturur. Kalp ile tasdik edilen inanç önermesinin dil ile ikrarı insanın bilişsel ve duyuşsal merkezinin akli çıkarımlarla onayladığı durumun dışsal tezahürüdür. Çünkü kalp ile tasdik bilmeyi de içeren, bilmeden ayrı düşünülmeyen, bir yönüyle içsel bir onaylama, içsel bir

konuşmadır.<sup>3</sup> Bu bilme, anlama, idrak etme ve akli çıkarıma dayalı içsel konuşma ve onaylama sürecinin dışa yansımaları, ifşa edilmesi imanın ikrar boyutu olduğundan bu aşama imanın kalpte gerçekleşen rasyonel temellendirilmesinin, doğrulanmasının, onanmasının zahire vurulmasıdır. Dolayısıyla inanç önermeleri karşısında içsel rasyonel bir temellendirilmeden sonra kabul ve ret durumunun dil ile ifadesinin oluşturduğu ikrar aşaması, imanın sadece içsel bir durum olmadığı, yaşanılan tecrübe, akli çıkarımlara dayanan teslimiyet, inanç önermelerini haklılaştırma yine İmâm-ı Âzam'ın akıl-iman ilişkisinde fideizmden ziyade akılcılık tarafında olduğunu açıkça göstermektedir.

Ebû Hanîfe'nin konumuz açısından önemli olan tanımlamalarından birisi de "İman; tasdik, ikrar, yakîn, marifet ve islamdır..." (Ebû Hanîfe: 1981b: s. 17) şeklindeki ifadesidir. Yukarıda *tasdik* ve *ikrar* kavramlarını kullanılan tanım çerçevesinde değerlendirmiştik. Ancak özellikle rasyonel bir iman anlayışını savunduğunu gösterebilmek açısından iman tanımlamasında geçen yakîn kavramı çok önemlidir. Kelime olarak bilgi, şüpheli gidermek, şüphenin yok olması anlamına gelen yakîn, terim olarak hükmün kesinleşmesiyle anlayışın değişmez ve kararlı bir hal alması, hakkında hiçbir şüphenin yer olmadığı bilgi, gerçeğe uygun ve herhangi bir şüphe ile ortadan kalkmayacak şekilde şük ve şüpheden uzak olan sabit ve kesin inanç olarak tanımlanmaktadır. (Polater: 2013, 56). Yakîn kavramı ile ilgili olarak yapılan bütün tanımlamalarda ister klasik, ister modern dönem çalışmaları olsun, temel ortak nokta onun şüpheden arınmış kesin bir bilgi olduğudur. Bu açıdan bakınca Ebû Hanîfe'nin tanımlamasında iman, şüpheden arınmış kesin bir bilgidir. Aslında o, kendi iman tanımlamasında geçen tasdik, ikrar, yakîn ve islam kavramlarının birbirinden farklı, ancak hepsinin de tek bir manaya delalet ettiklerini söyler (Ebû Hanîfe: 1981b, 18). Burada aynı anlamdan kastettiği akli çıkarımlar sonucu oluşan kesin inançtır. Çünkü Ebû Hanîfe'ye göre bu kavramların hepsi lügat olarak farklı olmasına rağmen iman anlamındadır. Bununla birlikte iman tanımlamasında yakîn kelimesinin ifade edilmesi akıl-iman ilişkisinde rasyonel temellendirmenin zorunluluğunu göstermektedir. Zira yakîn ona göre bir şeyi kesin olarak şük ve şüphe etmeden bilmektir (Ebû Hanîfe: 1981b, 19; 1981c, 70). Ebû Hanîfe'nin kullanımında olduğu gibi yakîn kavramının kesin bilgi ve inanç anlamında olduğu düşünüldüğünde kavram, doğruluğunda şüphe bulunmayan, vakıya uygun bilgi, sabit ve kesin kanaat olup şüpheden sonra ulaşılan kesinlik anlamına gelir. Tanımda geçen vakıya uygun ifadeyle cehalet, sabit ifadeyle taklit, kesin ifadeyle zan, itikat ifadeyle de şüpheli durumlar dışarıda bırakılır. Ayrıca yakîn kavramı önermenin ispat edilmesiyle zihnin rahatlaması olarak da tanımlanır. Bununla birlikte onun tasdik ve inanca götüren doğru bilgi olduğu da ifade edilir. Bu anlamda yakın, şüphenin; bilgi cehaletin karşıtı sayılarak yakîn ile bilgi arasında bir ayrıma gidilir. Bu yönüyle kavram olarak yakîn şüphe karışmayan bilgi olup istidlâl ve düşünce yoluyla hakkında her tür şüpheli gidererek bir bilgiyi kesin hale getirme durumudur. (Demir: 2013, 276).

Bilindiği gibi geleneksel kelimeler teolojisinde Allah'ın varlığına inanç konusunda imanın kesin akli delillere dayandığı, bu delillerin ön yargısı olmayan herkes için bağlayıcı objektif bir yanı olduğu düşünülür. Bu düşüncenin temelinde kavram olarak yakîn kelimesi ve ona yüklenen anlam yatmaktadır. Yakîn kavramını kesinlik olarak açıklayan kelimeler teolojisi kesinliği bilgi-zan-iman ayırımında kullanır. Kaldı ki bu kelimenin aynı zamanda hem objektif hem de sübjektif açıdan kesinlik içerdiği ifade edilir. Buna göre Allah'a iman bir bilgi meselesidir. Buradaki bilgi inanç önermelerinin kesin objektif delillere dayanıyor olması anlamında kullanılmaktadır. Böyle olunca Allah'ın varlığına inanç kesin akli delillere dayandığından ve objektiflik içermesi yönüyle de herkes için geçerli olduğundan rasyonel bir iman anlayışını ifade eder. Yakîn/kesinlik iman konusunda merkezi bir kavram olup imanda bulunması gereken temel niteliklerden birisidir. Aynı zaman da bilginin de en önemli ayırt edici özelliklerinden biri olarak her ikisinde de ortak asli niteliktir. Bununla birlikte kesinlik,

<sup>3</sup> İslam kelimeler düşüncesinde kalp-akıl-tasdik bağlamında imanın temellendirilmesi için ayrıntılı olarak bkz. Ferit Uslu, *Felsefi Açısından İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, s.269-325.



bilen süje ve bilinen obje açısından anlamca farklıdır. Çünkü bilen süje açısından bakılınca kesinlik kişinin zihinsel durumunu tasvir için kullanılır ve bir yargının hiç şüphe duymadan tam bir inançla kabul edilmesi anlamına gelir (Uslu: 2004, 284-285; Uslu: 2014, 46-47). Dolayısıyla Ebû Hanîfe açısından imanın yakîn olarak tanımlanması onun şüpheye yer vermeyen kesin bilgi olmasından dolayı akli delillere dayanan, objektiflik içeren rasyonel bir iman anlayışını savunduğunu ortaya koyar.

İmâm-ı Âzam'ın iman tanımlamasında geçen diğer bir kavram da islam kelimesidir. İslam, sözlükte kurtuluşa ermek, boyun eğmek, teslim olmak; teslim etmek, vermek; barış yapmak anlamlarındaki *selm* kelimesinden türemiş olup terim olarak kalpteki inancı dille ifade edip fiillerle gereğini yerine getirmek suretiyle Allah'a takdir ve hükmettiği her hususta boyun eğip teslimiyet göstermektir (Sinanoğlu: 2001, 1). Lügat itibarıyla birbirinden farklı olan *iman* ve *islam* kavramları için Ebû Hanîfe islam'ın Allah'a teslim olmak ve emirlerine boyun eğmek olduğunu ve bu yüzden islam olmadan imanın olamayacağını bu iki kavramın içle dış gibi olduğunu ifade eder.

...*Fakat islamsız iman, imansız islam da olmaz. Onların ikisi de bir şeyin içi ve dışı gibidirler ( Ebû Hanîfe, 1981c: s. 70).*

Buna göre Ebû Hanîfe açısından zihinsel bir süreç olan anlama, kavrama değerlendirme aşamasından (kalp) sonra inanç önermeleri hakkında aleyhte veya lehte karar verilen öneri, söz, haber ya da hükmü kesin olarak kabul etme durumunun (tasdik) dışsal ifadesi olan (ikrar) ve insanın bilişsel ve duyuşsal merkezinin akli çıkarımlarla onayladığı şeyin kesinleşmesiyle bu inancın değişmez ve kararlı bir hal almasından, hakkında hiçbir şüphenin yer almadığı bilgi, gerçeğe uygun ve herhangi bir şüphe ile ortadan kalkmayacak şekilde şek ve şüpheden uzak olan sabit ve kesin inanç olarak yer etmesinden (yakîn) sonra yapılması gereken şey teslim olmaktır. Dolayısıyla tam bir iman şuurundan bahsedebilmek için bütün bu zihni süreçlerin sonucunda kabul edilen dini inanç önermeleri konusunda boyun eğip teslimiyet göstermek gerekir. Bu yönüyle islam, bilgi ile başlayan zihni bir sürecin son aşamasında süreçte kesinleştirilen dini önermeler konusunda şeksiz, şüphesiz bir kabullenmeyi ve teslimiyeti içerir. Bu nedenle Ebû Hanîfe açısından teslimiyet olmadan iman, yukarıda belirtilen zihni süreç olmadan da teslimiyet olmaz. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin iman etmeyenleri hem Kur'an hem geleneksel kelimeler teolojisinde kullanıldığı anlamıyla kâfir kelimesi ile ifade etmesi yani inançsızlık durumunun kavramsal olarak kâfir kelimesi ile karşılanması onun düşünce sistemi açısından inancın akli çıkarımsal delillere dayandığını gösterir. Çünkü *kâfir* kelime olarak bir şeyi örtme, gizleme anlamına gelir. Buna göre inançsız yani kâfir kendisine akli olarak temellendirilmiş, delillendirilmiş tüm gerçekleri örtüp gizlemiştir. Bu yönüyle inkâr ayette geçen şekliyle gözdeki körlüğün, kulaktaki sağırlığın sebebi olup duyuşsal ve bilişsel bir merkez olan kalbi gerçekleri görmesi noktasında örten bir perdedir. Kur'an bu durumu;

“*Sen Kur'an okuduğun zaman seninle ahirete inanmayanların arasına da bir perde oluştururuz... Onların anlamamaları için kalplerine örtü çekeriz. Kulaklarına da ağırlıklar. (İsra 17/46)*

şeklinde çeşitli biçimlerde ifade ederek inanç önermeleri karşısında takınılan kalbî tavrın anlama etkinliğinde ne denli mühim rol oynadığını ifade etmektedir (Pişkin, 2013: s. 123).

Ebû Hanîfe'nin *iman; tasdik, marifet, yakîn, ikrar ve islamdır*, şeklindeki tanımlamasında islam kelimesinin en sonda zikredilmesi belli bir zihinsel süreç sonunda oluşan iman son aşamasını oluşturur. Buna göre iman birinci aşaması, belli bir inanç önermesi karşısında kişinin algılama, idrak etme, kavrama, bilme gibi zihinsel bir süreç, akli bir işleme, anlama yeteneğinin gerçekleştiği kişiyi o inanç önermesini kabule ve ret etmeye götüren içsel sürecin yaşandığı *kalp* aşamasıdır. İkinci aşama ise kişinin o inanç önermesi karşısında anlama, algılama, kavrama neticesinde oluşturmuş olduğu içsel kararın lehte veya aleyhte olsun kesin olarak kabul edilmesi olan *tasdik* aşamasıdır. Bundan sonra içsel bu doğrulamanın şüpheli gidererek, hükmün kesinleşmesiyle anlayışın değişmez ve kararlı bir

hal alması, hakkında hiçbir şüphenin yer almadığı bilgi, gerçeğe uygun ve herhangi bir şüphe ile ortadan kalkmayacak şekilde şek ve şüpheden uzak olan sabit ve kesin inanç haline gelmesinin olduğu *yakîn* ve *marifet* aşamasına geçilir. İman tanımlamasında dördüncü aşama artık inanç önermesi hakkında kesin hale gelen bilişsel ve duyuşsal merkezin akli çıkarımlarla onayladığı durumun dışsal tezahürü olan *ikrar* aşamasıdır. Dolayısıyla bu aşamada bilme, anlama, idrak etme ve akli çıkarıma dayalı içsel konuşma ve onaylama süreci artık dışa yansır, yani kalple başlayan imanın rasyonelleşme süreci içsel durumunu tamamlayıp bu temellendirme, doğrulama ve onama zahire vurur. Nihayet son aşamada iman bütün bu doğrulama, haklılaştırma, akli delillendirme kısaca rasyonelleştirme sonucu kesin olan doğru inanç önermelerine boyun eğme, kabul etme, teslim olma ile gerçekleşmiş, tamamlanmış olur. İlk aşamadan son aşamasına kadar Ebû Hanîfe'nin iman anlayışı rasyonel bir süreçtir. Son aşamadaki teslim olma, boyun eğme fideizm düşüncesinde olduğu gibi bütün akli çıkarımları dışarıda bırakarak bir itaat etme değil rasyonel bir tavrın gösterilmesidir. Çünkü aklen doğruluğu ispat edilmiş bir inanç önermesini kabul etme, ona uyma zorunludur ve rasyonelliğin gereğidir.

## SONUÇ

İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin “İman kalp ile tasdik; dil ile ikrardır. Sadece ikrar iman olmaz. Çünkü sadece ikrar iman olsaydı, bütün münafıkların mümin olması gerekirdi. Keza sadece tasdik de iman olmaz. Eğer sadece tasdik iman olsaydı bütün kitap ehlinin mümin olması gerekirdi.” ve “İman; tasdik, marifet, yakîn, ikrar ve islamdır...” şeklindeki tanımlamalarından hareketle onun iman tanımlamasının bir bütünlük oluşturduğu, bu bütünlüğün mutlak kesin bilgi üzerine temellendiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla onun düşünce sisteminde iman, ne katı fideistlerden Tertullian'ın düşüncelerinde yer alan “inanyorum çünkü saçmadır”, ne de Kierkegaard düşüncesinde görülen “içerisinde tanım gereği risk barındırdığı için bir sıçrama” olarak tanımlanan imandır. Buna karşın onun iman anlayışı ne de “anlamak için inanyorum” diyen Augustine ve “inanca yer açabilmek için bilgiyi inkâr ettim” diyen Kant'ın düşünceleriyle uyuşur. Onun iman anlayışında “anlamak için inanyorum”, “inanca yer açabilmek için bilgiyi inkâr ettim” düşüncesinin yerini “anladığım için inanyorum” ve “temelinde bilgi olduğu için inanca yer açtım” düşüncesi yer alır. Bu nedenle Hıristiyan düşüncesinde yer alan sanı-inanç-bilgi dizilimi Ebû Hanîfe düşüncesinde bilgi-tasdik-yakîn-ikrar-islam = iman şeklinde tezahür etmektedir. Yani bir inanç önermesi karşısında kişinin tutumu bil, kesinleştir, şüpheleri gider, bu içsel durumu ifade et, sonrasında aklın gereği olarak kesinleşmiş bu doğruya teslim ol, şeklindedir. Bu yönüyle Ebû Hanîfe'nin düşünce sisteminde fideizmin ılımlı veya katı olsun herhangi bir çeşitine rastlamak mümkün değildir. Buna karşın onun iman tanımlamalarında bilgiyi inanca öncelemesinden hareketle rasyonalist olduğunu açıkça söyleyebiliriz. Ancak bu rasyonellik katı akılcılığı savunan Clifford'un “her yerde ve herkes için her zaman yetersiz bir delile dayanarak bir şeye inanma yanlıştır.” düşüncesinde yer aldığı şekilde değildir. İmam Azam için inanç önermelerinin kabulü süreci esnasında Clifford'un bu katı akılcı ilkesinin geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Fakat inanç önermelerinin yukarıdaki ifade ettiğimiz aşamalar sonucu kabul ve tesliminden sonra artık diğer bütün dini önermeler için (örneğin vahiy ile bildirilen muamelatla ilgili hükümler) aynı katı akılcı ilkeyi savunmak mümkün değildir. Temel inanç önermeleri dışındaki diğer dini önermeler konusunda aklen eleştirilip değerlendirilmesini, dini inanç formlarının sonuna kadar akıl süzgecinden geçirilmesinin gerekliliğini savunduğundan onun eleştirel akılcı olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Kur'an'ın insanın inanma aktını gerçekleştirmesinde aklını kullanmasını vurgulayıp dogmatizmi dışladığını, aklını gereği gibi kullanmayanları kınamak suretiyle inanmayı rasyonel temel üzerine oturttüğünü düşündüğümüzde Ebû Hanîfe'nin iman anlayışının Kur'an düşüncesiyle paralellik arz ettiğini görmekteyiz. Onun Allah'ı bilmenin imkânı konusundaki düşüncelerinden hareketle akli, duyu ötesi varlık alanının bilgisini kazanmada bir yeti olduğu şeklinde anladığı sonucunu çıkarabiliriz. Fakat şunu unutmamak gerekir ki inancın tamamını

rasyonel açıdan temellendirme gibi bir çaba aşırı entelektüalist bir açıklama olur (Altıntaş: 2005, 245). Bunun için Ebû Hanîfe'nin Clifford veya Aydınlanma Felsefesinde veyahut da deizm düşüncesinde olduğu gibi vahyi bilgiyi de dışarda bırakacak şekilde katı bir akılcı olduğu asla söylenemez. Buna karşın O, imanı bilgi temelinde değerlendiren, anladığı için inanan, anladığı, kesin şüpheden uzak bilgi ile onayladığı için teslim olan ve diğer dini önermelerin de akıl süzgecinden geçirilmesini savunan eleştirel bir akılcıdır.

Akıl-iman ilişkisinde önemli noktalardan birisi epistemik açıdan bir dine inanmakla bilimsel bir önerme veya kurama inanmanın birbirlerinden farklı olmasıdır. Bu açıdan dini inanca götüren gerekçelerin zorunlu olarak rasyonel temellerle sınırlı tutulması da değerlendirilmesi, tartışılması gereken bir konudur. Çünkü bir dine inanmak bir teorinin doğruluğuna inanmak kadar hatta daha fazla ebedi hayatla ilgili bir kurtuluş reçetesine makul gerekçeler ve beklentilerle birlikte özgürce iradeyi dikkate alarak inanmaktır. Başka bir ifadeyle iman, sadece teorik doğruluğu aşan ve ebedi sayılan bir hayatın pratik kurtuluşu ile ilgili olan husustur. Bu nedenle o elbette teorik nedenler kadar pratik gerekçeler, beklentiler ve amaçlardan da doğal olarak destek alacaktır. Dolayısıyla öncelikle iman, elden geldiği kadar sağlam temellere dayanmalı, bununla beraber rasyonel olmayan gerekçeler kişinin rasyonel ve karşı deliller arasında yapacağı tercihini kolaylaştırmada ikincil rol oynamalıdır. Diğer taraftan bunu yaparken imanı bütünüyle akla indirgemek ve böylece imanın bilgiden daha fazla bir şey olduğunu söylemek de doğru bir yaklaşım değildir. Ayrıca iman ve bilginin birbirlerine karşıt olduklarını düşünmek de doğru epistemik bir tavır değildir (Özcan,1992: s. 84; Yaran, 2000: s. 51).

#### KAYNAKLAR

- Altıntaş, Ramazan, “Ebû Hanîfe'nin Akıl-Vahiy Anlayışı”, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe Ve Düşünce Sistemi*, (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri II) Kurav Yayınları, Bursa 2003.
- Aydın, Mehmet, *İslamın Evrenselliği*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- Clifford, William, *The Ethics of Belief*, Contemporary Review, 29 (1876:Dec.-1877:May).
- Demir, Osman, “Yakîn”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2013.
- Dönmez, Süleyman, “Gazâlî’de İmanın Rasyonelliği: Aklî Tetkikten Kalbî Tasdîke”, *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu*, Isparta 12-14 Mayıs/ May 2011.
- Ebu Zehra, Muhammed, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskinoglu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1999.
- Erdem, Hüsamettin, “Gazali’de Akıl-İman İlişkisi”, *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu*, Isparta Mayıs 2011.
- Evan, C. Stephen Evan & R. Zachary Manis, *Philosophy of Religion, Thinking About Faith*, Second Edition, IVP Academic 2009.
- Güçlü, Abdulbaki vd, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat, Ankara 2008.
- Güler, İlhami, “ Ebû Hanîfe'nin İman Eleştirisi”, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe Ve Düşünce Sistemi* (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri II), Kurav Yayınları, Bursa 2005.
- İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-Mütteallim”, *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, Kalem Yayıncılık, İstanbul 1981.
- İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe, el- Fıkhü'l Ekber, *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, Kalem Yayıncılık, İstanbul 1981.
- İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe,” el- Vasiyye”, *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, Kalem Yayıncılık, İstanbul 1981.
- Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1993.
- Karagöz, İsmail vd, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yayınları, Ankara 2007.
- Karaman, Hayrettin vd, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2007.

Kierkegaard, Soren, "Against Proof in Religion", *Classical And Contemporary Readings in The Philosophy of Religions*, Third Edition, Ed. John Hick, Prentice-Hall, Inc, Englewood Cliffs 1965.

Kierkegaard, Soren, *Concluding Unscientific Postscript to The Philosophical Crumbs*, Edit and trans. Alastair Hannay, Cambridge University Press, New York 2009.

Michael Peterson vd., *Reason and Religious Blief: An Introduction to The Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York 1991.

Özcan, Hanifi, *Epistemoloik Açidan İman*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1992.

Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açidan İman*, İFAV Yayınları, İstanbul 2014.

Özcan, Özcan, "İman", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000.

Peterson, Michael vd, *Reason & Religious Belief An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York 2003.

Pişkin, Yasin, "Kur'anda Kalbin Akledişi: İman", *Kelam Araştırmaları* 11:2 (2013).

Plantinga, Alvin, "Reason and Belief in God", *Faith and Rationality*, ed. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, University of Notre Dame Press, 1983.

Polater, Kadir, "Kur'an'a Göre Bilgi-İman İlişkisi ve Yakîn Kavramı", *Ekev Akademi Dergisi Yıl: 17 Sayı: 55 (Bahar 2013)*.

Richard A. Popkin, "Fideism", *Encyclopedia of Philoosphy*, Ed. Donalt M. Borchert, Secon Edition, Macmillan Reference, USA 2006.

Russell, Bertrand, *Human Society in Ethics and Politics*, Routledge, London 1992.

Sennett, F. James, *The Analytic Theist an Alvin Plantinga Reader*, William B. Eermands Publishing Company, Grand Rapids, Cambridge 1999.

Sinanoğlu, Mustafa, "İman", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000.

Sinanoğlu, Mustafa, "İslam", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001.

Uslu, Ferit, "İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi", *Din Felsefesi el-Kitabı*, ed. Recep Kılıç, M. Sait Reçber, Grafiker Yayınları, Ankara 2014.

Uslu, Ferit, *Felsefi Açidan İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.

Uyanık, Mevlüt, "Epistemolojik Bir Dirilişe Doğru: Kalbin Anlaması", *Dini Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 1999.

Yaran, C. Sadık Yaran, *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği*, Etüt Yayınları, Samsun 2000.

Yaran, C. Sadık, *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği*, Etüt Yayınları, Samsun 2000.

Yavuz, Y. Şevki, "Ebû Hanîfe'nin Kelâmî Görüşleri ve Sünni Kelâmın Oluşumuna Etkileri", *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi* (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri II) Kurav Yayınları, Bursa 2005.

Yeşilyurt, Temel, "Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Düşünce Sisteminde "Yorumun Evrenselliği/Kapsamlılığı" Sorunu", *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi* (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri II) Kurav Yayınları, Bursa 2005.

# EBÛ HANİFE'NİN İNANÇLA İLGİLİ MESELELERDEKİ HÜKÜMLER(İN)DE TEMSİL-MESEL'İN YERİ VE İŞLEVİ

Bayram DALKILIÇ<sup>1</sup>

## Özet

Temsil/mesel, bir yöntem olarak bir şeyin bir şeye, bir konunun bir konuya, bir meselenin bir meseleye, bir örneğin bir örneğe benzetilmesi biçiminde bir çıkarım yapmaktır. Bu yöntem, mantıkta, ilimde, araştırmada, tündengelim ve tümevarım yöntemleri yanında sıklıkla başvurulan ve kullanılan bir yöntemdir. Temsil yöntemi, bir benzetme ve örnek verme, örnekleme yaparak mesel verme, mesel kullanmak suretiyle yaygın olarak kullanılan bir yöntemdir.

Bir çıkarım yöntemi olarak temsil/mesel verme, tünden gelim ve tümevarım kadar güçlü olmayan bir çıkarım olarak doğrudan tündengelim ve tümevarım kullanımının imkansız ve zor olduğu konularda ve meselelerde çıkarım yapma, hüküm koyma, fetva verme gibi durumlarda yaygın olarak kullanıldığı gibi öğretimde ve tartışmada, başta bu tür çıkarımların da yapıldığı bir konunun, hükmün kolaylıkla kabullenilmesinin istenmesi, açıklanması, açıklığa kavuşturulması ve muhatabın ikna edilmesi gibi durumlarda başvurulan bir yöntemdir. Şu halde temsil ve mesel kullanmak, aslında bir yöntem ve örnekleme olarak birbirinden küçük farklılıklarla ayrılmaktadırlar.

Temsil ve mesel vermek, bir çıkarım ve örnekleme, açıklama, güçlendirme yöntemi olarak inanç konularındaki hükümlerde, hüküm verme noktasında kullanılabilir mi? Ebû Hanîfe'nin, bu konudaki durumu nedir? Ebû Hanîfe, inançla ilgili görüş, düşünce ve tartışmalarında ele alınan konularda ve verilmiş olan ya da kendisinin verdiği hükümler noktasında, bu yönetime başvurmuş mudur? Eğer o, inançla ilgili konularda temsil yöntemine ve mesel kullanımına başvurmuşsa nerede (hangi eserinde veya eserlerinde), hangi konu, mesele ve hükümlerde, hangi aşamada, hangi ortamda, hangi oranda, hangi çerçevede ve niçin başvurmuştur?

Ebû Hanîfe, “fıkh fi'd-dîn” ve “el-fıkh-u'l-ekber” olarak nitelediği itikad/inanç temelleri/esasları ile ilgili konularda ele aldığı, incelediği, değerlendirdiği ve tartıştığı ortaya konulmuş olan hüküm/ler noktasında önemli ölçüde temsillere/mesellere yer vermektedir. Özellikle el-Âlim ve'l-Müteallim'de, bu tür kıyas/çıkarım noktasında, bilinçli olarak uygulanan ve aynı zamanda bir öğretim ve tartışma yöntemi olarak hükmün yanında ve açıklamasında kullanılan pek çok örnek yer almaktadır.

Araştırmamızda/tebliğimizde konu başlığımız çerçevesinde ve sınırlılığında, Ebû Hanîfe'nin inançla ilgili ortaya konulmuş olan görüşlerinin bulunduğu eserleri merkezinde, ilgili hüküm/ler ve temsil/ler-mesel/ler belirlenerek ve tasnif edilerek, açıklanarak karşılaştırılarak ve değerlendirilerek sonuca gidilmeye çalışılmaktadır/çalışılacaktır.

Temel kaynaklarımız Ebû Hanîfe'nin inançla ilgili görüşlerinin yer aldığı el-Fıkh'u'l-Ekber, el-Fıkh'u'l-Ebsat, el-Âlim ve'l-Müteallim, Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Osmân el-Bettî, el-Vasıyyet adlı eserleri olacaktır. Ayrıca onun konu ile ilgili görüşlerinin yer aldığı başka metinler ve değerlendirmelerin yer aldığı araştırma ve çalışmalar da ikincil kaynaklar olarak kullanılacaktır.

**Anahtar Kavramlar:** Ebû Hanîfe, İnanç, Yöntem, Kıyas, Temsil,

The Role and Function of Analogy in Abu Hanifa's Judgments on the Issues related to Faith Abstract: As a method of inference (tamthil), analogy is a term used to signify likening something, some issue or example to another one. Along with deduction and induction, this method is widely used in logic and all kinds of scientific researches. Sometimes it is carried

<sup>1</sup> Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Meram-Konya.

out by means of giving an example (mathal) or setting forward an instantiation. The fact that analogy, as a way of inference, is not as sound as deduction or induction does not mean that it is useless or lacks any function. On the contrary, it is quite useful in some cases where obtaining a conclusion or judgment through other methods is impossible or very difficult and it functions very well in discussions to persuade the interlocuter.

In this paper, I shall try to examine Abu Hanifa's usages of analogy in the context and within the limits of my research and detect and classify his examples. This paper aims at proving that analogy is widely used by Abu Hanifa in his such prominent works as al-Fiqh al-Akbar, al-Fiqh al-Absat, al-Wasiyyah and al-Âlim wa al-Mutaallim.

**Key Terms:** Abu Hanifa, Faith, Method, Syllogism, Analogy

# EBU HANİFENİN SÜNNÎ İSLAM KELÂMININ OLUŞUMUNA ETKİSİ

## Abu Hanifah Effect on The Formation of The Sunny Islamic Theology

Mustafa GÖREGEN<sup>1</sup>

### Özet

Ebû Hanife yaşadığı dönem itibariyle İslam kelâmının oluşum sürecine şahitlik etmiştir. Havaric, Cehmiyye, Kaderiyye, Müşebbihe, Mürcie ve Mutezile gibi itikadi mezheplerin teşekkül ettiği bir dönemde itikada yönelik konularda ortaya koyduğu görüşleri ile Sünnî İslam kelâmının teşekkülüne zemin hazırlamıştır. Rasyonel bilgilere önem veren, inanç konularında bu bilgileri kullanıp naslara bu çerçevede bakan İslâm'ın erken devirdeki yenilikçi düşünürlerin başında gelen Ebû Hanife, naklin yanında aklı ihmal etmemiş, itikadî meseleleri açıklamak için aklî kıyaslar yapmış, düşüncesini Kur'an, sahih hadisler ve ashabın ileri gelenlerinin anlayışları ile oluşturmuştur. Kendisinden sonra özellikle Mu'tezile ve bid'at ehli diğer fırkaların itikadî sahadaki faaliyetleri üzerine, Ehl-i Sünnetin, İmam Âzam ve ondan öncekiler tarafından konulan esasları geliştirdiği görülmektedir. O'nun özellikle Sünnî kelam ekollerinden Mâturîdiyye'ye şekil verdiği, Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin fıkhi ve itikadî görüşlerinde Ebû Hanife'ye dayandığı ve sistemini onun görüşleri üzerine kurduğu görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Ebû Hanife, Sünnî İslam kelâmı, Erken dönem.

### Abstrac

Abu Hanifa witnessed the process of the formation of Islamic theology as regards his era. He prepared the grounds for the formation of the Sunni Islamic theology with his views on issues related to the belief (*itiqad*) at a time when Islamic sects such as Khawarij, Jahmiyya, Qadariyya, Mushabbiha, Murji'a and Mutazila were formed. Abu Hanifa, who gives importance to rational knowledge and uses this knowledge in his beliefs, and who is at the forefront of innovative early thinkers of Islam, who regard the religious texts from that point of view, made rational comparisons in order to explain issues around the belief system by deeming reason (*aql*) a reference besides the Qur'an and the Prophetic sunnah (*naql*, lit. the transmission). He composed his thought structure from the Qur'an, the authentic hadiths and opinions of the prominent companions. It is seen that after it, especially Mu'tazila and other heretic groups have developed the principles laid down by the Ahl al-Sunnah, Abu Hanifa and the previous generation on the activities with regard to the belief. It is seen that he especially founded the Maturidiyya from the Sunni schools of the wisdom, Abu Mansur al-Maturidi based on Abu Hanifa in his views on the Islamic jurisprudence (*fiqh*) and belief (*itiqad*), and established his system based on his views

**Key words:** Abu Hanifa, *Sunny* Islamic Theology, early period.

### Giriş

Yaşadığı dönemden günümüze dek tüm İslam dünyasında büyük etkisi olan İmam-ı Azam Ebu Hanife (80-150/699-767) Abdülmelik b. Mervan'ın halifelik döneminde Kûfe'de dünyaya gelmiştir. Küçük denecek yaşta Kur'an'ı hıfz ederek başladığı ilim yolculuğuna sarf, nahiv, edebiyat gibi dil bilimlerinin yanı sıra akaid ve cedel ilimlerini tahsil ederek devam etmiştir. Ebu Hanife, Ebu Amr eş-Şa'bî'nin teşvik ve tavsiyesi üzerine bütün varlığıyla ilme

<sup>1</sup> Yrd. Doç. Dr., Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi; m.goregen64@hotmail.com

sarılmış ve ilim halkalarına devam etmiştir. Hür düşünceye ve akla geniş ölçüde yer vermesinin yanında güçlü mantığı ve hazır cevaplılığı sayesinde birçok ilimde kısa sürede kendisini kabul ettirmiş, münazara ortamlarının vazgeçilmez kişisi haline gelmiştir.

Onun en çok dikkat çeken özelliklerinden biri, hür düşünceye ve akla geniş ölçüde yer vermesinin yanında nassa bağlılığı tartışılmaz bir gerçektir. O'nun düşünce sisteminde akıl önemli bir yere sahiptir. Ancak akıl, bilginin kendisi değil, bilgiyi oluşturucu güçtür. Allah'ın ayetlerinin anlamlandırıcısı yani Allah'ın ayetlerini anlama aracıdır. İtikada yönelik ortaya koyduğu görüşlerini ise, ayet, hadis ve sahabe uygulamalarından getirdiği delillerle desteklemiştir. O'na yöneltilen eleştirilere bakıldığında onun rasyonel bilgilere önem veren, inanç konularında bu bilgileri kullanıp naslara bu çerçevede bakan, İslâm'ın erken devirdeki yenilikçi düşünürlerinin başında geldiğini göstermektedir.

Hayatı boyunca gerek Emevi ve gerekse Abbasi yönetimlerine karşı hep mesâfeli durarak verilen görevleri kabul etmemiş, ders verip öğrenci yetiştirmeye gayret etmiştir. Ancak her iki yönetim tarafından eziyet ve işkence görmekten kurtulamamış, 150/767 tarihinde Bağdat'ta vefat etmiştir.

İslam dünyasının her tarafına yayılmış müntesipleriyle tarihten günümüze dek her dönemde kendinden söz ettiren İmam-ı Âzam Ebû Hanife, ortaya koyduğu fikir ve görüşleriyle İslam düşünce tarihinin itikâd, ahlak ve hukuk alanında çok önemli katkıları olmuştur.

#### I- Ebu Hanife'nin Kelâmcılık yönü

Ebû Hanife, ailesinden gelen ticari temayülüne rağmen tercihini ilimden yana kullanarak dikkatini sahâbilerin eserlerine çevirmiş, aklî ve ilmî çalışmalara yönelmiştir. (Ebû Zehra:1978, 208) Ebu Hanife'yi keşfedip ilim hayatına teşvik eden Ebû Amr eş-Şa'bi'dir. Düşünce dünyasının oluşumunda ise en önemli kişi uzunca bir süre öğrenciliğini yaptığı Hammad b. Ebû Süleyman'dır. Ayrıca İbrahim en-Nehaî, Mesruk b. Ecda, Kadı Şüreyh Esved b. Yezid ve Alkame b. Kays ders aldığı hocalardan bazılarıdır. (Yavuz: 1994, 131) Yine o'nun yetişmesinde Ehl-i Beyt'ten Zeyd b. Ali, Muhammed el-Bakır, Ca'fer es-Sadık, tabiine mensup Hasan el-Basri, Atâ b. Ebû Rebah ve Said b. Müseyyeb gibi birçok alimin de önemli etkisi olmuştur. (Çelebi: 2005, 186) Ebû Hanife Ebû Amr eş-Şa'bi'nin tavsiyesiyle çevresindeki ilim halkalarına katılmaya başlamıştır. Orada akaid usullerinin müzakere edildiği halkalar, çeşitli grupların katıldığı kelim tartışmaları, hadis rivayet ve müzakerelerinden oluşan hadis halkaları, kitap ve sünnetten hüküm çıkarma usulünü içeren fıkıh halkaları mevcuttu. (Ebû Zehra: 2005, 32)

İlim hayatının ilk yıllarında bu halkalara dahil olduğu, kelamla meşgul olduğu birçok alim tarafından kabul edilen bir gerçektir. (Çelebi: 2005, 186) Ancak bu meşguliyetini hayatının sonuna dek sürdürüp sürdürmemesi hususunda farklı görüşler vardır. Ebû Hanife Züfer b. El- Huzeyl'in (ö. 158/775) rivayetine göre kelâm ilminde önemli bir mesâfe kattikten sonra muhatap olduğu sorular karşısında sahip olduğu bilgilerin gerektiği kadar kendisini tatmin etmediğinden daha faydalı olacağına inandığı fıkıh ilmine yöneldiği, (Bezzazî: 1981, 136) ve hatta kelâm ilmiyle uğraşmamalarını yakın çevresindekilere telkin ettiği ifade edilmektedir. (el-Mekkî: 1981, 54)

Menâkıbu Ebû Hanife kitaplarında geçen rivayetlere bakılırsa O, hayatının belli bir döneminden sonra kelâm ilmiyle meşgul olmayı pek faydalı görmeyerek fıkıh ilmine yoğunlaştığı şeklindedir.

Ancak yukarıda verilen bilgiler Ebû Hanife'ye isnat edilen eserlerin içeriğinde yer alan bilgilerle pek örtüşmemektedir. Risalelerinde ilmin ve alimin en faziletlisinin Allah'ın zât ve sıfatları ile meşgul olan ve bu hususlarda inkarcıların şüphelerini gidermeyi amaç edinen fikh-ı ekber olduğu belirtilir.

Ebû Hanîfe'nin kelamcılık yönü ona isnat edilen eserlerin muhtevalarından hareketle de kabul gören bir gerçektir. Her ne kadar ona isnat edilen eserlerin otantikliği ve ona aidiyeti



hususunda farklı görüşler olsa da bu konuda bize yeterli bilgi vermektedir. (Çelebi:2005, 188-195) Ona isnat edilen eserlerden bazıları şunlardır:

el-Fıkhu'l-ekber: Akaid konularını içerir; bir nevi Ehl-i sünnet akaidinin ana hatlarının ortaya konulduğu bir eser mahiyetindedir.

el-Fıkhu'l-ebzat: Oğlu Hammad ile talebeleri Ebû Yusuf ve Ebû Mutî el-Belhî tarafından rivayet edilen akaid içerikli bir eserdir.

el-Âlim ve'l-Müteallim: Akaid konularını soru cevap şeklinde ele alan bir eserdir. Öğrencisi Ebû Mukatil es-Semerkandî'nin (ö. 208/823) soruları ve bunlara verdiği cevaplardan oluşmaktadır.

er-Risâle: Akaid konularında kendisine yöneltilen bazı itham ve iddialara cevap niteliğinde Basra kadısı Osman el-Bettî'(ö. 143/760)ye hitaben yazdığı bir eserdir.

el-Vasiyye: Muhteva bakımından akaid konularını inceleyen bir eserdir. Dostlarına ve öğrencilerine vasiyyeti olup Ebû Mukatil Hafz b. Selim es-Semerkandî (ö. 182/798) tarafından rivayet edilmiştir. (Çelebi: 2003, 195)

Ebû Hanifeye isnat edilen yukarıdaki risalelerden hareketle, onun kelamla iştiğal ettiği ve erken dönemden itibaren yazılı literatürde yer aldığı birçok alim tarafından teyid edilen bir gerçektir. Ayrıca Ebû Hanife'nin kelâm ilmi açısından önemi kendisinden sonra gelen birçok alim tarafından da vurgulanmıştır. İmam Şafii (ö.204/820) insanların kelâm ilminde Ebû Hanife'ye muhtaçtırlar derken, (İbn Hallikan: 1978, 5/255) Abdulkahir el Bağdâdî (429/1037) fukaha'nın ilk mütekellim ve mezhep kurucularının Ebû Hanife ve Şafii olduklarını beyan etmiştir. (el-Bağdâdî: ts., 363)

Dolayısıyla Ebû Hanife Ehl-i sünnet kelamcılarının ilklerindedir. Hariciler ve Kadederiyye'ye karşı Ehl-i sünnetin görüşlerini savunma amacıyla birçok münazara ortamlarına katılmış ve bu amaçla seyahatlerde bulunmuştur. (Beyazîzade:1949, 19) O, hayatının ilk dönemlerinde olduğu gibi son dönemlerinde de bu yönüyle kelam ilmiyle ilgilenmiştir. Onun fikhîliği'nin ön plana çıkarılması itikadî konularla ilgilenmediği anlamına gelmemekte, (Çelebi: 2003, 187) bilakis sahip olduğu metod, usul ve itikadî görüşleriyle bu alanda iz bırakan öncü bir kişiliktir.

## II- Sünnî İslam kelâmına etkisi

Ebu Hanife, İslam'ın zuhurundan yaklaşık bir asır sonra Havaric, Cehmiyye, Kaderiyye, Mutezile, Müşebbihe ve Mürcie gibi itikadî mezheplerin oluşum sürecine şahitlik etmiş, itikadî alanda oluşan bilgi, fikir ve düşünceleri yeterli görmemiş, bu konudaki eksikliği gidermek için Kur'an ve sünnetin ortaya koyduğu temel prensipleri sistemli bir hale getirerek Ehl-i sünnet kelâmının oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Ebû Hanîfe naklin yanında akli ihmal etmemiş, itikadî meseleleri açıklamak için akli kıyaslar yapmış, düşüncesini Kur'an, sahih hadisler ve ashâbın ileri gelenlerinin anlayışları ile şekillendirdiği için sahâbi çizgisinin dışına çıkmamış, dolayısıyla yabancı kültür ve anlayışların tesirinden uzak kalmıştır. Kelâmda bilgi vasıtaları arasında yer alan akıl ve vahiy üzerinde durarak her bilgi vasıtasını kendi bağlamında değerlendirmiştir. Erken dönemden itibaren İslam kelâmında "ma'rifetullah, İlahi olanla mı bilinir, yoksa insani olanla mı (vahiy-akıl), yahut ilahî eylemin mi yoksa insanî eylemin mi sonucudur?" "Vahiyde sabiteler ve değişkenler var mıdır? "Eğer varsa bu değişkenlerde insan aklının rolü ve sınırı nereye kadardır? gibi sorular tartışma konusu olmaya devam etmiştir. (Altıntaş:2003,241) Ma'rifetullah konusunda akıl yürütmenin zorunluluğuna işaret eden Ebû Hanife, eğer Allah insanlara peygamber göndermeseydi, insanların O'nu akıllarıyla bilmeleri vacip olur, peygamber gelinceye kadar sorumlu tutulmazlardı. Yaratıcıyı bilmemekte kimse mazur olamaz. Dolayısıyla insan kendisini ve kâinatı kimin yarattığını sezebilir. (Beyazîzade:1996,79) Ma'rifet konusundaki bu görüşünden anlaşılıyor ki O, beş duyuyu bilgi kaynağı olarak kabul ederek Allah'ın varlığına ulaşma da tecrübe yönteminin verilerini dikkate aldığını görmekteyiz. Onu takip eden birçok Ehl-i sünnet alimi "Akıl, Allah'ın hüccetlerinden biridir, şeriat gelmeden de onunla istidlal vaciptir" prensibini

benimsemişlerdir. Öyle ki, Matüridiyye aklın iyilik ve kötülüğe hükmedebileceğini, iyiyi ve kötüyü ayırt edebilmenin bir aracı olduğunu belirtmiştir. (Özen:2003, 118)

Muhataplarıyla yaptığı teolojik tartışmalarda Allah'ın varlığını ispatlama konusunda Kur'an'da işaret edilen aklî delilleri (ihtira-inayet) kullanarak âlemin "lâ min şey"den yani her bakımdan yokluktan yaratıldığını söyleyerek Allah'a şey'iyet izâfe ederek bir manada harici mevcudiyeti bulunduğunu belirtmiştir. (Yavuz:1994, 142)

Dönemin teolojik konularından Allah'ın sıfatları hususunda yapılan tartışmalarda Mu'tezile, "Allah'ın sıfatları mevcuttur, fakat bu sıfatlar onun zâtı üzerine zâid anlamlar, yani zatından ayrı düşünülebilen şeyler olmayıp zâtında mündemiçtir. Yani Allah için alîm, semî, basîr'dir denilebildiği halde O, ilim, semi, basar sıfatına sahiptir denilemez" demektedir. Allah'ın sıfatları da zâtı gibi kadîm olacağından ikinci anlayışa göre birden fazla kadîm kabul edilmiş olur ki, bu da tevhid prensibine uygun düşmez. Yine Mutezile'ye göre fiili sıfatlar hâdis olup, ezeli sıfatlar değildir. (Çağatay:1976, 168) Sıfatlar konusunda ilk defa zât sıfat ayrımı yaparak ilahi sıfatları zâtî, fiilî kısımlarına ayırıp hepsinin kadim olduğunu savunan Ebû Hanîfe Mu'tezile ve Cehmiyye'nin sıfat anlayışına karşı çıkmıştır.

Ebû Hanîfe'nin halku'l Kur'an konusundaki görüşleri Ehl-i sünnet kelmacıları tarafından yapılan lafzî ve nefsî kelâm ayırımına zemin hazırlamıştır. O, Cehmiyye ve Haşviyye arasında mu'tedil bir görüşü savunmuştur. Cehmiyye'ye göre Kur'an yaratılmıştır, akıl ve nakil böyle olduğunu göstermektedir. Haşviyye ise, tam aksine ilahi sıfatları ispat edip Kur'an'ın bütün yönleriyle ezeli olduğunu iddia etmişlerdir. Ebû Hanîfe ise, Kur'an'ın okunması ve yazılmasının mahluk, bizzat Kur'an'ın kendisinin kadim olduğunu ifade etmektedir. (Öz: 1981, 67-68)

Kulun kendi iradesiyle fiillerini yapıp yapmama konusunda kulun kendi iradesiyle fiil yapma gücüne sahip olduğunu kabul eden Ebû Hanîfe, insan için bir kudret ve irade hürriyeti tanımayan Cebriyye'yi reddetmiş, insanın kendi iradesiyle mü'min iken kâfir, kâfir iken mü'min olabileceğini söyleyerek cebir anlayışından uzaklaşmıştır. O'na göre, imanda küfürde kulların fiilleridir. Halk ve kesb ayırımından hareketle kulların fiillerini yaratan Allah'tır, kul ise fiil yapmayı diler ve onu icra eder. Mu'tezile ve kaderiyye'nin "kul fiillerinin halikidir, bunların Allah'ın yaratmasıyla herhangi bir ilgisi yoktur" şeklindeki görüşlerini reddetmiştir. Ebû Hanîfe'nin "halk-kesb" ayrımı kendisinden sonra, başta Maturidiler olmak üzere Sünnî İslam çizgisinde olan kelâmcılar tarafından geliştirilerek sistemleştirilmiştir. (Matüridi: 1970, 128; Topaloğlu: tsz,124)

İmanın tasdiki konusunda marifeti yeterli gören Cehmiyye'yi, öte yandan sadece ikrarı kâfi gören diğer görüşleri reddeden Ebû Hanîfe, amelî imandan ayrı olduğunu, dolayısıyla artıp eksilmeyeceğini belirterek de Havâric ve Mu'tezile'den farklı düşündüğünü ortaya koymuştur.

Mutezilenin zuhurundan yaklaşık iki asır sonra iman konularını akıl yoluyla te'yid etme ihtiyacı hisseden İbn Küllâb el-Basri (ö.240/854), Hâris b. Esed el- Muhasibî (243/857) gibi selefiyye alimleri, kendi dönemlerine kadar oluşan selefi anlayışı aklın hüccet ve burhanlarıyla te'yid etme yoluna gitmişlerdir. Bu dönemden sonra Ehl-i sünnetin görüşleri Ebû'l Hasan el-Eşârî (ö.324/936) ve Ebû Mansur el-Matürîdî tarafından sistemleştirilerek, daha sonra sünnî İslam kelâmının Eş'arilik ve Mâtürîdîlik diye iki kolunu oluşturmuştur. (Kılavuz:2004, 405-406; Topaloğlu: 22-23)

Ebû Mansur el Matürîdî'nin itikada yönelik sahip olduğu görüşleri ve takip ettiği sistem, hocalar silsilesiyle Ebû Hanîfe'ye kadar uzanmaktadır. Sırasıyla, Ebû Hanîfe (ö.150/767), Muhammed eş-Şeybanî (189-804), Ebû Bekr Ahmed b. İshâk el-Cuzcânî (3.asrın ortaları), Ebû Nasr Ahmed b. Abbas el-Hüseyin el-Iyazî (4.asrın başları), ile Ebû Mansur el-Matürîdî (Ö.333/944)ye kadar uzanır. (Özen: 2003, 146) Öte yandan yetiştirmiş olduğu öğrencilerle de hem fıkıh alanında hem de itikadi geleneğin teşekkülüne katkıda bulunmuştur.

Ebû Cafer et-Tahavi (ö.321/933) Ebû Hanîfe'nin itikada yönelik görüşlerini selef anlayışıyla ele alırken, Matürîdî kelâm disiplini çerçevesinde sistemleştirip yaymıştır. Akaid konularını izah noktasında Ebû Hanîfe'den yaptığı alıntılarla görüşlerini zenginleştirmiştir.

(Fığlalı: 1990, 76) Te'vilat isimli eserinde Ebû Hanife'nin metot ve görüşlerinin daha sistemli bir hale getirerek, nassların anlaşılması hususunda bir nevi kurallar koyarak dine aklın tutarlı bir biçimde kullanılmasını gösteren bir yöntem sunmaktadır. (Kutlu: 2003, 287)

Ebû Hanife'nin yolunu takip eden Ehl-i sünnet alimlerinden Muhammed el- Pezdevi (ö.493/1100) ile Buharalı Nureddin es-Sabûnî de yazdıkları eserlerinde itikadî konularda yer yer ona atıfta bulunarak (es-Sabuni: (tsz.), 149, 175, 179,181) ondan övgüyle bahsetmişlerdir. Öte yandan Ebû'l Muin en\_Neseî (508/1115), Semerkand alimlerinin de birçoğunun Ebû Hanife'nin itikadî görüşlerini benimsediğini belirtir. (En-Neseî: (1993), 53) Yine Ebû Hanife'nin günah işleyenlerin mü'min olduğuna dair beyan ettiği görüşleri Selefiyye de dahil olmak üzere bütün sünnî kelim ekolleri tarafından benimsenerek Ehl-i sünnetin ortak görüşü haline gelmiştir. (Yavuz: 1994,140)

Erken dönemden itibaren itikâda yönelik tartışma konusu yapılan temel problemlerle ilgili Ebû Hanife'nin yolunu takip eden özellikle Matürîdî mütekellimler akılla nakil arasında sağlam bir denge kurarak dinin hakikatını anlayabilmek için akla güvenmenin zaruretine inanmış ve dine muhalif olmayan hususlarda aklın hükmünü esas kabul etmişlerdir. Çünkü onun düşünce sisteminde akıl ve vahiy, bir müslüman düşünürde olması gereken temel denge unsurudur. O'nun ortaya koymuş olduğu bu metot ve görüşlerden, kendisinden sonra oluşan başta Mâtürîdiyye olmak üzere bütün Sünnî kelâm ekolleri ciddi anlamda etkilenmişlerdir.

### Sonuç

Ebû Hanife'den sonra, özellikle Mu'tezile ve bid'at ehli diğer fırkaların itikadî sahadaki faaliyetleri üzerine, Ehl-i Sünnet alimlerinin, İmam-ı Âzam ve ondan öncekiler tarafından konulan esasları geliştirdiği görülmektedir. Ebû Hanife'nin itikadî konularda ortaya koymuş olduğu görüşlerinin daha sonra oluşan Sünnî kelim ekollerinden özellikle Mâtürîdiyye'ye şekil verdiği bilinmektedir. Ebû Hanife'nin itikada yönelik temel konulardan irade hürriyeti, insanın özgürlüğü, kader, insanın fiilleri, büyük günah ve birçok konuda sünnî kelâmın iki önemli temsilcisi Matürîdî, Eş'arî ve onları takip eden kelâmcıları etkilemiş, ve onlar tarafından sistematik bir yapıya kavuşturulmuş, ve günümüze kadar gelmiştir.

Ehl-i sünnet alimlerinden Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin fıkhi ve itikadi görüşlerinde Ebû Hanife'ye dayandığı ve sistemini onun görüşleri üzerine kurduğu kaynaklarda belirtilmektedir. İnanç konularına yaklaşım yöntemi açısından ve kapsam yönünden Ebû Hanife'den yararlanan Mâtürîdî ondan yer yer iktibaslar yapmış ve görüşlerine dayanak kabul etmiştir. Öyle ki, Maturidi Te'vilat'ında Ebû Hanife'nin metodunu ve görüşlerini daha sistemli hale getirerek, dine aklın tutarlı bir biçimde kullanılmasını gösteren bir usul sunmuş, onu takip eden alimler tarafından bu usul ve muhteva günümüze kadar taşınmış ve Mâtürîdiyye adıyla meşhur olmuştur. Ebû Hanife akaidin temel konularında mutedil bir itikadî sistemin bir nevi temellerini oluşturarak Sünnî İslam kelâmının teşekkülüne öncülük etmiştir.

### Kaynakça

Altıntaş, R., (2003) ‘‘Ebû Hanife'nin Akıl-Vahiy Anlayışı ‘‘ *İmam-ı Âzam Ebû Hanife ve Düşünce Sistemi*

*Sempozyumu* (Sempozyum Bildirileri II) Bursa: Kurav Yayınları.

El-Bağdâdî, A. (ts.) *el-Fark Beyne'l Fırak ve Beyani'l Fırkati'n Naciyeti Minhüm*, Kahire: el-Halebî.

El-Bezzazî, (1981) *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, Beyrut.

Beyazîzade, A. (1949) *İşârâtü'l-Meram min İbarâtu'l İmam*, Kahire.

\_\_\_\_\_ (1996) *el-Usûlü'l Münife li'l İmam Ebî Hanîfe* (Ebû Hanife'nin İtikadî Görüşleri, çev.

İlyas Çelebi), İstanbul: MÜİF yayınları.

Çağatay, N. Çubukçu, İ. A. (1976) *İslam Mezhepler Tarihi*, Ankara: A.Ü.İ.F.Y.

- Çelebi, İ, (2003), Ebû Hanîfe'nin Kelâmçılığı, İtikada Dair Risaleleri ve Bunların Otantik Olup Olmadıkları Meselesi, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi* (Sempozyum Bildirileri II) Bursa: Kurav Yayınları.
- Ebû Hanîfe, N. (1323) *el-Fikhu'l Ekber*, (Ali el-Karî, Şerhu'l Fikhu'l Ekber içinde), Mısır.
- Ebû Zehra, M, (1978) *İslamda Fikhî Mezhepler Tarihi* (çev. Abdülkadir Şener), İstanbul: Hisar Yayınevi.
- Fığlalı, E. R. (1990) *Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri*, Ankara: Selçuk yayınları.
- İbn Hallikan, (1978), *Vefayâtu'l-a'yan*, Beyrut.
- El-Karî, A., (1955), *Şerhu'l Fikhu'l Ekber*, Kahire
- Klavuz, A. S. (2004) *Ana Hatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul: Ensar Neşr.
- Kutlu,S. (2003) *İmam Maturîdî ve Maturîdîlik*, Ankara. Kitabiyat yay.
- \_\_\_\_\_ (2005) *Ebû Hanîfe*, (çev. Osman Keskiöğlü) Ankara: D.İ.B. Yayınları.
- Maturîdî, E. M. (1970) *Kitabu't-Tevhid*, Beyrut: Fethullah Huleyfi nşr.
- Mekkî, M. (1981) *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, Beyrut: Dâru'l Kitabi'l Arabî.
- En-Nesefî, M. *Tebziratu'l-Edille Fî Usûliddîn*, Ankara: DİB. Yay.
- Öz, M. (1981) *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, İstanbul: Kalem yayınları.
- Özen, Ş. (2003) Mâtürîdî, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* (c. 28, s.146-151) İstanbul: TDV Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (2003), "Ebû Hanîfe'nin Usul ve Furû Anlayışının Kelâmî Temelleri" *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu* (Sempozyum Bildirileri II) Bursa: Kurav Yayınları
- \_\_\_\_\_ *Sempozyumu* (Sempozyum Bildirileri II) Bursa: Kurav Yayınları.
- Es-Sabûni, N. (tsz) *Mâtürîdiyye Akaidi*, Çev. Bekir Topaloğlu.
- Topaloğlu, B. (tsz.) *Kelâm İlmi*, İstanbul: Damla yayınları.
- Watt, M, (1981) *The Formative Period of Islamic Thought*, "İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri" (çev. E. Ruhi Fığlalı) Ankara.
- Yavuz, Y. Ş. (1994) Ebû Hanîfe, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* (c. 10, s.131) İstanbul: TDV Yayınları.

**I. OTURUM**  
**05 MAYIS 2017 CUMA**  
**İMAM EBU HANİFE SALONU**  
**Oturum Başkanı: Prof. Dr. İbrahim MARAŞ**

15:00-15:15 **Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN**  
Mâturîdî Düşüncede Bireysel Otonomi ve Otorite İlişkisi

15:15-15:30 **Prof. Dr. Hatice K. ARPAGUŞ**  
Mâturîdîlik ve İrade-i Cüz'iyeye Meselesi

15:30-15:45 **Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ**  
Ebü'l-Mu'în En-Nesefî'nin Kötülük Problemi Üzerine Düşüncelerinin Kelâmî Açıdan Bir  
Tahlili

15:45-16:00 **Prof. Dr. İshak ÖZGEL**  
Bazı Çağdaş Tartışmalar Açısından Mâturîdî'nin Tevîlâtü'l-Kur'ân'ı

16:00-16:15 **Doç. Dr. Bekir TATLI**  
Çağın Aşan Bir Bilge: Haber-i Rasul ve Beş Gayb Meselesine Yaklaşımı Bağlamında İmam  
Maturidi

# MÂTÜRÎDÎ'DE BİREYSEL AHLAKÎ OTONOMİ

## -Individual Ethical Autonomy in Mâtürîdî -

Şaban Ali DÜZGÜN<sup>1</sup>

### Özet

*Otonomi, ahlak teorilerinde temel bir yere sahiptir. Bireysel ahlaki otonomi ise kişinin kendine ilişkin kapasitesine referansta bulunur ve bu kapasitenin dışarıdan manipüle edilmeden kendi içinden gelen gerekçelere ve itkilere dayalı olarak işlemesine işaret eder. Otonominin geleneksel olarak ahlaki sorumluluğun temelinde yattığına inanılmıştır. İnsanın ahlaken otonom bir varlık olduğunu peşinen kabul ettiğimizde hemen ardından şu sorunun cevaplanması icap eder: Ahlaken otonom bir varlığı hangi motifler harekete geçirir? Haz mı, fayda mı? Bu tartışma bizi amaç ahlakına yahut ödev ahlakına (deontolojik/kategorik ahlak) götürür. Daha da netleştirmek için şu soruyu soralım: Ahlaki eylemlerimizin kendinde bir amacı mı vardır yoksa bizzat bir ödev olarak mı onları yapmaktayız? Bu soruya cevap arama sadedinde elinizdeki metin ahlaki otonomi kavramsallaştırmasını Mâtürîdî'de ele almaktadır. Biliyoruz ki Mâtürîdî düşüncede Allah-insan ilişkisi ciddi bir yere sahiptir ve elimizdeki iki eseri Kitâbu't-tevhîd ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da bu tema, irade, kudret, kaza, kader ve Allah'ın yaratıcı iradesi gibi kavramlar etrafında işlenmektedir.*

**Anahtar Terimler:** Mâtürîdî; hikmet; özgür irade; bireysel ahlaki otonomi.

### Abstract

*Autonomy is a central value in ethical theories and individual ethical autonomy is an idea that is generally cognized to refer to the capacity to be one's own person, to live one's life according to reasons and motives that are taken as one's own and not the product of manipulative external forces. Autonomy has traditionally been thought to connote independence which lies at the bottom line of moral responsibility. When we take for granted that man is ethically autonomous being then the following question needs to be answered: what are the main motives that cause an ethical autonomous being to act? Hedonism, benefit? This discussion causes us to consequentialist or deontological/categorical ethics. To clarify the question do the ethical actions of ours have an aim in themselves or do we have to carry them out just because it is our duty to behave this way? Following this question in this paper individual autonomy is analyzed in Mâtürîdî from ethical point of view. It is well known that relation between God and man is the key topic in his Kitâb at-tawhîd and Ta'vîlât al-Qur'ân and he extensively deals with different aspects of this broad problem – the will, the power, the eternal decree and the creative function of God.*

**Key Terms:** Mâtürîdî; hikma; free will; individual ethical autonomy.

### 1. Otonomi ve Özgürlük

Otonomi kelimesi öncelikle ahlakî otonomi bağlamında kullanılır. Bu da dışarıdan bir zorlamaya gerek duymadan ahlaki kanunlara uymayı insanın kendi doğası sonucu bir zorunluluk olarak görmesini ifade eder. Bütün ahlaki organize eden ana ilke olarak bunun Kant tarafından bu şekilde formüle edildiğini biliyoruz. Bu aynı zamanda Kant'ın kategorik ahlakının yani ödev ahlakının da temelini oluşturur.

Çoğu kez aralarında bir özdeşlik kurulsa da otonomi ve özgürlük arasında fark vardır. Özgürlük, iç ve dış engellemeler olmadan kişinin arzularını etkin hale getirme gücüne ve bunun için yeterli kaynaklarının bulunmasına işaret eder. Otonomi ise insanı eyleme sevk eden arzuların (değerlerin, duyguların, vs.) bağımsızlığı ile ilgilenir. Özgürlük teker teker

<sup>1</sup> Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi [duzgun@ankara.edu.tr](mailto:duzgun@ankara.edu.tr) [www.sabanaliduzgun.com](http://www.sabanaliduzgun.com)

eylemlerimize referansta bulunurken, otonomi bireyin daha tümel/külfî hâline işaret eder. Buna göre ancak otonom birey özgür bir eyleme yönelebilir. Otonomi özgürlükten öncedir.

Otonomiyle ilgili bir başka ayırım, sorumlu tutulmanın asgari şartı sayılan **temel otonomi** ile kişinin hem harici manipülasyonlardan hem de kendi kendini ayartıcı yönelmelerden bağımsız bir şekilde kendini ortaya koyma kudretini ifade eden **ideal otonomi** arasında yapılmaktadır.

Ahlak ve siyaset bağlamında otonomi, kişinin kendini idare edebilecek bir kapasiteye sahip olduğunu, kendi kendini idare ettiğini gösterecek eylemlerde bulunduğunu, kişinin kendine has idealar kurabildiğini ve kişinin kendi üzerinde hâkimiyetinin bulunduğunu gösteren bir dizi hakkın varlığına işaret eder.<sup>2</sup>

Otonomi özgür bir şekilde düşünmeyi, alternatiflerden birini seçebilmeyi (**ihtiyâr**) ve eylemeyi (**amel**) içerir. Burada önemli bir nokta, iradenin (bir şeyi istemenin) yapısını belirleyen arzuların, (duygu ve değerlerin) otonomi ile otantisiteyi (sahih tekillik) nasıl belirlediği ya da etkilediği sorunudur. **Otantisite kişinin bağımsız bir şekilde arzu ve değerlere sahip olma bilincini ifade eder.** Bu ilk aşamadır. İkinci aşama, bu arzu ve değerlerin bir isteğe dönüşmesi aşamasıdır. Burası iradeyi ortaya çıkaran aşamadır ve otonomi de burada ortaya çıkar. Ortaya çıkan eyleme bütünüyle sahip çıkan özne de kendini özgür sayar.

Otonomi kişinin kendini sorumlu hissedecek şekilde karar verme kapasitesinin bulunduğuna ilişkin güven hissidir. **Eylemlerimize sahip çıkmamıza imkân veren bu kapasite kendimize ahlaki bir özne olarak saygı duymamız sonucunu getirir. Aynı kapasitenin başka öznelerde de bulunduğunu bilmek, o ahlaki öznelere de saygıyı gerektirir.** Böylece bireylerin hem içten hem de dıştan bir baskı unsuru olmadan ahlakî özneler olarak arzulara ve değerlere sahip oldukları (**kapasite**) hem bu değerleri seçme iradesini kullandıkları (**otonomi**) ve nihayetinde bu değerleri eyleme dönüştürerek otonom ahlaki bir özne olduklarını bizzat yaşadıkları süreci gözlemlemiş oluruz.

Otonomiye dayalı ahlak teorisi, ahlakın duygularımızın otantisitesinden ziyade kognitif yetelerimize dayandığını söyler. Bu da bizi eyleme yönlendirecek *devâinin*/itkilerin kontrolünden, seçilecek eylemlerin tabiatını bilmemizi mümkün kılan bir kognitifliğin bizdeki varlığına yaslanır. Bizi bir eyleme yönlendiren şeyin bütünüyle kognitif kontrolden geçmediğini duygusal reaksiyonların da etkili olduğunu biliriz; ama bir otonomiden bahsedeceksek mutlaka kognitif boyutun göz önünde bulundurulması gerekir. Örneğin anne-babanın yükümlülüklerinin sadece yapmak zorunda olduklarından ibaret olmadığını bunun aynı zamanda ilgi, özen, arzu gibi duyguları da içerdiğini biliriz. Yükümlülüklerin otonomiden kaynaklandığını ama otonomiyi bütünüyle bir kognitif süreç olarak tanımlamanın, bu örnek üzerinden gittiğimizde bazı eleştirilere açık hâle geleceği açıktır. Bunun için de sadece aklını kullanan değil aklını tutkulu kullanan özneler teorisi bu eleştirileri karşılamak için öne çıkarılmaktadır. Böylece hem kognitiflik hem de öznel unsurlar (tutkular) hesaba katılmış olur.

## 2. Ahlakî Eylemlerin Amaçlılığı Meselesi (*Hikmet/Consequentialism*)

Ahlaki otonomiye kabul ettiğimizde, soracağımız en ciddi soru; bu otonomiyle yapacağımız eylemler ne tür sonuçlar yaratmaya ayarlıdır (*consequentialism*)? Mutluluğu yaygınlaştırıp, acıları dindirmek mi, dünyada mümkün olduğunca özgür alanlar yaratmak mı, fayda sağlamak mı, haz almak mı? Jeremy Bentham ve J. Stuart Mill ‘faydacılık’ı ahlaki eylemlerimizin nihai sonucu sayarak amaçlı (*consequentialist*) ahlak görüşünün önemli örnekliğini oluşturmaktadırlar. John Locke ve I. Kant ise *deontolojik ahlak* (görev ahlakı) teorileriyle, amaçlılığı dikkate almamaktadırlar. Bu düşünürlere göre, ahlakî eylem herhangi

<sup>2</sup> Feinberg, 1989. Siyasal otonomi söz konusu olduğunda bireyin otonom olması, nerede duracağı belli olmayan pederşâhi toplumlarda bir kontrol noktası şeklinde tezahür eder. Otonominin olmadığı yerde ilgi, bakım, babaerkillik, acıma gibi duyguların hâkimiyetine teslim olunur.

bir amaca yönelik değildir; insan sırf ödevi olduğu için bir eylemi yapar; onun ne sonuç doğuracağını hesaba katmaz.

Mâtürîdî'de ahlakî eylemlerin bir amaçlılık içinde ele alındığı görülür. Bu amaçlılık, hikmet terimi etrafında şekillendirilir:

“Allah, insanların seçim alanına giren hususları, kaçılan zarar, istenen fayda (*emr bi'l ma'ruf ve nehy ani'l-münker*, vurgu benim) konumuna koymuştur ki davranışlara bağlanan sonuçların arzu edilen veya sakınılan türden olduğu hususu onlarca açıklığa kavuşsun. Yine Allah insan türünü bazı şeylerden nefret, bazılarında da temayül gösteren özelliklere sahip kılarak yaratmış; bunun yanında insan tabiatının nefret ettiği fakat iyi sonuçlar verecek bazı davranışları akıllara güzel, tabiatın temayül gösterdiği bazı davranışları da kötü sonuçları sebebiyle çirkin göstermiştir. Böylece O, insanları tabiatlarına zor gelen şeye zevk verici sonucu uğruna tahammül gösteren ve yine aynı amaçla onun külfetlerine katlanan bir konuma getirmiştir. İnsan aklının zorluklara göğüs germeye karşı direneceği gerçeğine binaen Allah mükellefleri imtihana tabi tutmuş, bu amaçla güzel davranışlara ve iyi ahlaka teşvik ederek meşru amelleri tercih etmeyi ve meşru olmayanlarından sakınmayı emretmiştir. Allah insanların mükellef tutuldukları konuları zor ve kolay, düz ve sarp olmak üzere iki kategoride yaratmıştır; aslında insanlar bunların her ikisine de fazla zorluk çekmeden ulaşabilirler. Zira insanların bir şeyi istemeleri ya da uzak durmaları da bu sisteme dayanır. Allah sebepleri de söz konusu sisteme bağlamıştır.”<sup>3</sup>

### 3. Ahlakî Eylemlerin Bilişselliği/Kognitifliği Meselesi

İyi ve kötünün kognitif olarak bilinmesiyle, iyi ve kötü hükmünün Tanrı tarafından verilmesinin, iyi ve kötüye yönlendirmedeki rolü nedir? Mâtürîdî'ye göre insan akli ilahiyat (*bedihiyyât*) ve *nübüvvât* konularında keşifte bulunabilir ve hüküm verebilir ama *sem'ıyyât* ve *şerâi'* konuları ancak *sem'* ile bilinebilir. O zaman ahlakla ilgili konuların *bedihiyyât* ve *nübüvvât* içinde mi *sem'ıyyât* ve *şerâi'* içinde mi görüldüğüne bakmamız gerekir. Mâtürîdî *Kitabu't-tevhid*'de şunları ifade etmektedir:

“Allah insanları sorumluluk hissedecek şekilde yaratmıştır. Bu sorumluluğun temeli olacak şekilde onları iyiyi kötünden ayırmasını bilen temyiz sahibi varlıklar kılmış, akli idraklerine kötü davranışı (*mâ yüzem*) çirkin, iyi davranışı da (*mâ yuhmed*) güzel göstermiş, yine onların zihni kapasitelerini çirkinini güzele tercih etmeyi, yergiye lâyık olan övülmeye değer bulunana üstün tutmayı kabul edilmez bir davranış olarak yerleştirmiştir. Bu sebeptir ki Allah insanların yapılarına yerleştirilen özelliklere ve kendilerine lütfedilen hasletlere paralel olarak bir davranış diğerine tercih etmeye çağırılmış ve bunun dışındakilere meyletmeyi bu yapıdaki bilinçli bir varlığın aklen benimseyemeyeceği kadar çirkin göstermiştir.”<sup>4</sup>

### 4. Aklın İradeye Önceliği (*Intellectualism-Voluntarism*) Tartışması

Ahlakî ya da fiziki kanunların Tanrı'dan kaynaklandığını söylediğimizde, bunlar Tanrı'nın **bilgisinden mi iradesinden** mi kaynaklanırlar, sorusu sorulmaktadır. Bu Orta Çağ'ların bildik tartışmasıdır. Ahlakî ve fiziki kanunların Tanrı'nın iradesinden kaynaklandığını söyleyenler Duns Scotus, Ockham'lı William gibi düşünürler iken aklıdan kaynaklandığını söyleyenler İbn Rüşd, Thomas Aquinas gibi filozoflardır. Buna göre, bilgi iradeyi belirlemektedir. Bu karşıt teoriler insan psikolojisi, Tanrı'nın mahiyeti, etik gibi konulara uyarlanmıştır. *Intellectualism*'e göre, iradenin seçimleri, enteлектin/aklın iyi ya da kötü hükmünü vermesinden sonra bir belirlenimle seçilmektedir. Böylece iradenin kendisi de belirlenime uğramaktadır. Bunun tersi *voluntarisme* göre neyin iyi neyin kötü olduğunu belirleyen iradedir ve iradenin kendisi belirlenmiş değildir.

<sup>3</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhid*, (Çev. Bekir Topaloğlu), İsam Yay., 2002, s.284-285.

<sup>4</sup> *Kitâbu't-tevhid*, agy.



19. yüzyılda pratik aklın teorik akla önceliği doktriniyle Kant *voluntarisme* kaymıştır. Ona göre entelektüel olarak insanlar mutlak realiteyi bilemezler; ama bu onları eylemde bulunmaktan alıkoymamaktadır. İnsanlar eylerken yaptıklarının bütün karakterini biliyorlarmış gibi davranmaktadırlar. Bu iradenin gücünü göstermektedir.

Aklın mı iradenin mi hâkimiyeti söz konusudur? sorusuna Mâtürîdî'den bir pasajla devam edelim:

“Bu meselenin nirengi noktası şudur ki Allah insan türünü dünya lezzetlerine meyleden bir karakterde yaratmıştır. Beşerî karakter kişiyi bu lezzetlere davet eder ve onları kendi gözüne cazip gösterir; çünkü insanın yapısına yaratılıştan meyli bulunduğu şeylere karşı kuvvetli arzular yerleştirilmiştir. İnsan tabiatı kişinin acı ve meşakkat hissedeceği şeylerden kaçır. Bu suretle tabiatı, bir şeyi güzel veya çirkin görme noktasında aklının düşmanlarından biri haline gelir. Şu da var ki aklın güzel veya çirkin gördüğü şeyde herhangi bir değişiklik veya halden hale geçiş söz konusu değilken tabiatın güzel yahut çirkin bulduğu şey değişim ve halden hale intikal halinde bulunur. Bu sonuncu durum eğitim, alışageldiği şeyden alıkoymaya özen gösterme ve yapmak istemediği şeye fitratın benimseyebileceği güzel bir yöntemle sürekli olarak yönlendirme suretiyle gerçekleşebilir. Tıpkı kuşlarda ve hayvanlarda olduğu gibi. Bu canlılar kendilerinden beklenen beşeri hizmet türlerinden fitratları gereği kaçır. Fakat eğitildikten sonra her biri yaratılıştan mütemayil bulunduğu davranışlardan ürker hale gelirken tab'an kaçması gereken hareketleri fitratının icabı imiş gibi benimser bir durum alır. Önce insana ağır gelen hayvan boğazlamanın alıştıktan sonra normal gelmeye başlaması da böyledir. **Bu sebeptir ki Allah fitrî temayülleri değil, akılları hüccet kabul etmiştir.** Evet, Allah -her ne kadar selim akla sahip bulunmayan kimselerle aynı yaratılış özelliklerini paylaşıyorlarsa da- kalemini akl-ı selim sahipleri için yürütmüş ve onları, *tab'an* sevmeseler de akıllarının güzel gösterdiği şeye uymak, fitraten kabul edilir olsa da aklen çirkin olan şeyden sakınmakla yükümlü tutmuştur; zira akıl kişiye bir şeyin mahiyetini gösterdiği halde tabiat – fitrî tabiatı kastediyorum- bunu vuzuha kavuşturamaz.”<sup>5</sup>

Mâtürîdî'nin akıl ve fitri tabiat arasında yaptığı ayırım, Orta Çağ'ın akıl ve irade arasında yaptığı ayırım üzerinden kotarılan tartışmayı andırmakla birlikte daha kapsamlıdır. Zira fitrat sadece iradeyi değil başka duyguları da içermektedir. O zaman insanın akli için ayartıcı olan sadece irade değil başka potansiyelleridir de.

Reformasyon döneminden sonra Martin Luther eliyle özgürlük, otantisite, otonomi, akıl ve irade mevzularına bir de imanın eklendiğini görürüz. **İnsan iradesinin onu sürüklediği çıkmazdan** kurtulmak için imana sarılan Lutheryan doktrini burada hatırlayabiliriz. Luther'e göre, insanı kurtaracak olan iradesi değil, imanıdır. Ona göre, Allah'ın kendisine *iman* bahşetmesiyle insanın karakteri değişir ve insan *şüphe* hâlinde *kesinlik* hâline geçiş sağlar. Bu kesinlik hâline geçişteki etkin rol Tanrı'ya aittir. Bu şüphe halinden kesinlik haline geçişin simgesi Mâtürîdî'de iman değil akıldır.

## 5. Akıl ve İrade Çatışması

Aklın ve iradenin kaybedilmesi yahut unutulması, bizzat insan benliğinin unutulması demektir. İnsanın nefsinin yani benliğini unutulması, kendisini fiziksel ve metafiziksel varlık alanına bağlayan aklını (*logos*) ve sezgilerini (*nous*) devre dışı bırakmasına sebep olur. Bunun sonucu olarak da insan bütün varlığını fiziksel varlık alanına hapseder ve duygu dünyasının bağımlısı hâline gelir. İnsan, rasyonel tarafının, duyguları tarafından bastırılmasına izin verdiğinde yaşayacağı benlik ve bilinç kaybı, hem insanın rasyonel benlik şuurunu yitirliğini hem de bedenî arzularının doyurulma eğilimini kendine dayatan hayvani benliğe indirgenişini temsil eder. İnsanın ahlaken bozulmaya yatkın olması ve özgürlüğünü her zaman 'en iyi olan'ı seçme yönünde kullanmaması, yalnız bırakılmamasını ve dışarıdan desteklenmesini gerektirmektedir. Bunu şu ayette gözlemlemek mümkündür:

<sup>5</sup> *Kitabu't-tevhîd*, s. 284.

"İnsan zayıf yaratıldığı için, Allah yükünüzü hafifletmek ister."<sup>6</sup>

İnsanın kendi yararına bir eylemde bulunma konusunda gösterdiği zafiyet Allah'ın *inayeti-ne*<sup>7</sup> duyduğu ihtiyacın ana gerekçesidir. İnsanın "zorlukların altından kalkacak irade ve güçte yaratılmış olması"<sup>8</sup> ile Tanrı'nın inayetinin birlikte aktif kılınması, insanı ya da Allah'ı bu süreçlerin dışında tasarlayan birçok doktrini eleştirme imkânı verir.

## 6. Her Şeyin Takdir Edildiği Deterministik Bir Evrende Nasıl Özgür ve Otonom Olabiliriz?

Mâtürîdî'ye göre, yaratma Allah'a aittir ve hayır ya da şer her şey Allah'ın takdiri ve yaratmasıyla gerçekleşir. Yaratma bir eylemi mutlak kudret sahibi birinin, meydana getireceği eyleme ilişkin tam bir bilgiyle yokluktan varlığa çıkarmak demektir. İnsan eyleminin bütün meydana geliş şartlarını, sebeplerini ya da sonuçlarını bilemediği ve eylemin meydana gelmesini sağlayacak güce kendi yaratımı olarak sahip olmadığı için kendi fiilinin yaratıcı (*hâlık*) olarak tanımlanamaz. Bu durumda Tanrı'nın insanın bütün eylemlerinin/amellerinin *hâlık* olduğu ortaya konulunca bundan zorunlu olarak Tanrı'nın bu eylemlere dönük bir iradesinin olduğu ortaya çıkar. Zira eylemden/amelden önce zorunlu olarak bir iradenin bulunması gerekir. Âlemde hiçbir şey Allah'ın iradesi dışında ya da O'nun iradesine karşı gerçekleşemez. Ama Allah'ın insanların eylemlerini irade etmesine ve yaratmasına karşın, bu eylemlerin sonuçlarından O sorumlu değildir. Zira ilahi irade ilahi bilgi tarafından belirlenmiş değildir ve Allah insan eylemlerini insan özgür iradesiyle o eylemleri seçip yapmaya kesin karar verdiği özgür bir anında yarattığı için sorumluluk insana aittir. Zira eylemi özgür olarak seçmekte ve yapmaya kesin karar vermektedir. Böylece Tanrı iyi/hayır ya da kötü/şer niteliğiyle, insanın özgür bir şekilde seçip kesin karar vererek yapacağı bir eylemi bilmekte, o eylemi seçme (*ihtiyar*) ve yapma (*iktisâb*) anında da onun için yaratmaktadır.<sup>9</sup>

Şer bir ameli insan için yaratmasının Tanrı'nın hikmetiyle ve iyi oluşuyla uyumsuz olduğu şeklinde yapılabilecek itiraza cevap ise şudur: Allah insanların özgür iradelerini kullanarak eylemde bulunmaları da Allah'ın iradesindeki esas unsurdur. İyiliğinin ve hikmetinin gereği Allah insanları şer/kötü olan eylemlere karşı uyarmakta ve bu eylemleri yasaklamaktadır. Hikmeti ve iyiliği bu uyarıda ve yasaktadır; onları yaratmamasında değil. Böylece, günahlar Allah'ın iradesine uyumlu bir şekilde ortaya çıkmış olsa da O'nun emrine ve rızasına, hidayet isteğine uyumlu olarak ortaya çıkmazlar. Bu durumda günah, Mâtürîdî'ye göre, ilahi iradeye karşı gerçekleşen bir şey değil, ama ilahi kanunu, emri, hidayeti ve talebi ihlal eden bir eylemden ibarettir.

Mâtürîdî'ye göre, insanın sorumluluğunun (*teklîf*) temeli, bir eylemi yapma (*iktisâb*) gücü değil aksine o eylemi özgürce seçme (*ihtiyâr*) ve yapma (*iktisâb*) gücüne sahip oluşudur. Bu iki yeti, rasyonel bir varlık olması hasebiyle insana bahşedilen yetilerdir ve sorumlu ve sorgulanabilir varlık olmasını sağlayan da bunlardır.<sup>10</sup>

Mâtürîdî'ye göre kaza ve kader de insan özgürlüğü fikri ile uyumsuz değildir. Yine kaza ve kader sadece Allah'ın önbilgisindeki kayda dayandığı için ve Allah'ın bilgisi nesnesini zorunlu olarak belirlemediği için insana bir zorunluluk ve zorlama getirmez.

<sup>6</sup> 4/Nisâ, 28.

<sup>7</sup> Bu inayeti, Mutezile Allah'ın insana bahşettiği akli meleke olarak yorumlamaktadır. Bkz. Avvâd b. Abdullâh el-Mu'tik, *el-Mu'tezile ve Usûluhum el-Hamse ve Mevkifu Ehli's-Sunneti Minhâ* (Riyad 1996) 192.

<sup>8</sup> 90/Beled, 4. "Biz insanı çetin tabiatlı, zorluklara ve sıkıntılara dayanıklı, dik duran bir varlık olarak yarattık." Zorluklara ve sıkıntılara dayanıklı ve dik duran anlamındaki kelime *kebed*'dir. Bu ayeti yorumlarken Mâtürîdî, Allah'ın inayetinin insan hayatındaki yerine ilişkin güzel bir metafora bulunmaktadır. *Kebed* kelimesine Mâtürîdî Montesib/dik duran anlamını verdikten sonra, anne karnında doğum anındaki konumunun tam tersi bir şekilde duran ama doğum vakti geldiğinde ters dönerek yaşama adım atmaya hazırlanan anne karnındaki bebek örneğini verir. Bebeğin yaşamını, vakti geldiğinde *inkilaba*, zorunlu dönüşe mecbur eden ilahî iradenin bu iradesinin yaşayanlar için de yeri geldiğinde devreye girdiğini söyler. (Bkz. *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, c. 17, s. 209).

<sup>9</sup> Bkz. Ayyub Ali, "Maturidism", *A History of Muslim Philosophy*, (ed. M. Sharif) Wiesbaden, 1963. c. I, s. 268.

<sup>10</sup> Agm.

Allah'ın ezelde bildiği şey, insanın söz konusu eylemi özgürce seçip yapacağıdır. Bu eylemin bilgisinin Tanrı'nın bilgisinde olması, insandan sorumluluğu kaldıracak bir bilgi değildir. Mâtürîdî'ye göre, Allah'ın fizikî dünyaya taalluk eden ilim ve iradesi ile insana taalluk eden ilim ve iradesi aynı değildir. İradeli bir varlık olan insanın Allah'ın ilminin taalluku, mahrum edici/engelleyici bir bilgi ve irade değildir.

Hatırlanacağı gibi, Eş'arî de *kesb* kavramını kullanır ama insanın özgür seçimi fikrini benimsemez. Ona göre Allah mutlak kudret sahibi olduğu için kudrete müteallik her nesne bu kudret altında iş görür; Allah mutlak bilgi sahibi olduğu için bilginin nesnesi olan her şey bu mutlak bilginin müteallikliği olmak durumundadır. Böyle olunca da bir insanın iradesinin onun eyleminin gerçekleşmesinde bir etkisi yoktur; insan eylemini belirleye her zaman ilahi iradedir. Bir eylemin istenmesi, kesbi gibi insana atfedilen her şey aslında Allah'ın kudreti ve yaratmasıyla olmaktadır. Bu durumda kesb ilahi kudret ve insan eylemlerinin kesişmesinden ibarettir. Gerçekte insan eylemlerinin kesbi de yaratımı da Allah'a aittir. Eş'arinin bu görüşü bazen tam bazen de ılımlı cebriye olarak adlandırılmıştır ve Bakıllani, İsferaîni ve Cüveyni gibi Eş'arî ulema kesb'e farklı anlamlar yükleyerek Eş'ari'den farklı görüşte olduklarını dile getirmişlerdir.

## 7. Otonomi Kaybının Yarattığı Sonuçlar

İnsanın bütün yaşamının önceden belirlendiğine dair geliştirilen doktrinin iki önemli psikolojik yönü vardır:

**İlk olarak**, insanın güçsüzlüğünü, önemsizliğini ve anlamsızlığını vurgulamaktadır. İnsan iradesinin ve sarf ettiği gayretin kayda değer bir önemi olmadığını ve hiçbir anlam ifade etmediğini bunun kadar iyi anlatan bir başka doktrin daha yoktur. İnsanın yaşamı/kaderi üzerindeki karar hakkı tamamen kendi elinden alınmakta ve hakkında verilen kararların değişmesi için de kendisine yapacak hiçbir şey bırakılmamaktadır. Dünyada iyi ya da kötü adına var olan her şey Tanrı'ya bağlanmaktadır. İnsanın kurtuluşunu salt imana bağlayan ve bütün tartışmaları getirip iman eksenine kitleyen bir doktrin insanları yüzlerce yıl kalkamayacakları bir narkoza sokmaktan başka ne işe yarayabilir?!

İnsan yaşamındaki her şeyin önceden belirlendiğine dair bu doktrinin **ikinci yönü**, insanın zihnini kemiren irrasyonel şüpheleri böyle bir inancın dindireceğine ilişkin kendine uyguladığı hipnozdur. Üzerinde iyice düşünüldüğünde bu doktrinin, zihindeki şüpheleri dindirmede, aksine artırdığı görülür. Zira insanı, daha doğmadan ebedî lanete ya da kurtuluşa layık görülmüş olmasından daha fazla ne tedirgin edebilir? Sonra kendilerinin seçilip kurtuluşa erenlerden olduğu varsayımıyla, böyle bir doktrini savunanlar acaba nasıl bir psikoloji içindedirler? Kurtuluşun kişinin kendi eylemlerine değil de ezeli yazgıya bağlı olduğunun kabul edilmesi, insanın eylemlerinin de bu eylemlere kaynaklık eden zihnin de hakir görüleceği en ileri seviyedir.

İnsanın dünyaya gelmeden önce ebedî mekânının belirlendiğini söyleyerek, onun dünyadaki yaşamını gayesizleştiren zihniyet, kutsal kitapların dünyadaki emir ve yasaklarının hikmetini nasıl izah edebilir? Ezelî kaderini yaşayacak olan ve kendisine biçilen rolü oynayacak olan iradesiz(!) insanlara iyiliği emretmenin, kötülükten kaçınmalarını söylemenin ne anlamı olabilir?

## 8. Sonuç

Dışarıdan bir baskı gelmeden, insanın doğası/fitratı gereği ahlakî davranmaya kodlandığını kabul etmek, insanın otonom bir varlık olduğu anlamına gelmektedir. Otonomi, insana dışarıdan yönelen otoritelerin reddini içerir. 'İyi olanı kabul, kötü olanı red' (*emri bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker*) insan doğasının otonomluğunun getirdiği doğal bir sonuçtur. Peygamberlere muhatap olmasa bile, insan bu doğasıyla iyiyi-kötüyü, doğruyu-yanlış, güzeli-çirkini keşfetme potansiyelinde yaratılmıştır. Nisa Suresi'nin 83. ayeti insan doğasının ona zorunlu olarak keşfettiği bu hakikatlere dikkatimizi çekmektedir:

"Allah'ın size fazlı ve rahmeti olmasaydı, az bir kısmınız hariç şeytana uyardınız."

Ayette az da olsa insanlardan bir kısmının şeytana uymayıp doğru olanı bulma ve takip etme gücünün kaynağını sorgulayan İmam Mâtürîdî şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: “Allah insanlara fazlının ve rahmetinin gereği olarak peygamber ve vahiy göndermeseydi de, insanlar akıllarını kullanarak hakikati bulabilirdi.”

İnsan doğası dinî ve ahlaki hakikatleri bulacak yeteneklerle donatılmıştır. Aslında birincil olarak insanın fitrî donanımı bir ahlakîlikle donatılmıştır. Bu ahlakîlik, içinde Allah’a inanmayı da gerektirir. Başka bir ifadeyle, ahlak inançtan önce gelir. Allah’a inanmak ahlakın gereğidir. Hayatın kaynağı olan (*İlah*) ve devamını sağlayan (*Rab*) Allah’ın varlığını kabul etmemenin nankörlük/inkâr olarak adlandırılması da bundandır.

Metafiziksel bir düzende bireysel otonomi/özgürlüğü korumak, toplumsal yapılardaki ve politik kurumlardaki etkinliğini/özgürlüğünü muhafaza etmek, insanın bu doğal kabiliyetlerini kabul etmekle doğrudan ilgilidir. İnsan doğasının ‘doğru’, ‘iyi’ ve ‘estet’ olanı buldurması ahlakın gereğidir ama bunlara yönlendirecek güçlü bir kaynağa ihtiyaç duyulduğu da açıktır. Burada dine, peygambere ve bunlara kaynaklık eden ilahî kudrete neden gerek duyulduğunun cevabı bulunmaktadır. Neden? Bir düşünelim: Çok sağlam kanunların var olduğu bir toplumsal düzende, herkesin bu kanunlara uyması beklenir. Ama bu beklenti çoğu zaman boşa çıkar. Güçlü bir devlet iktidarının bu kanunlara uymayı sağlaması gibi, ilahi kudret de doğru, iyi ve estet olanın herkesin yaşamında yer tutmasının kaynağı olarak iş görür. Hepimiz, düşen bir insanı kaldırmak gerektiğini biliriz. Bu bilgi, bize doğamızın bildirdiği doğal/sezgisel bir bilgidir. Ama düşen bir insanı herkesin kaldırmadığını görürüz. Buradan çıkan sonuç şudur: Bir şeyin doğru olduğunu bilmek (bilgisel boyut), o doğruyu zorunlu olarak yaptırmamaktadır. Bir şeyin kötü olduğunu bilmek de o kötülükten zorunlu olarak uzak durmak gibi bir sonuç yaratmamaktadır. Doğru bildiğimizi yapmayı, yanlış bildiğimizden de uzak durmayı gerektiren başka bir kaynağa ihtiyaç burada ortaya çıkmaktadır. Bu da **bilgiyle** değil **iradeyle** ilgili bir durumdur. Dinin bilgimize değil, irademize yöneldiği ve bir irade eğitimi yaparak, doğru bildiklerimizi yapmayı, yanlış olarak bildiklerimizden de uzak durmayı istediği açıktır. Bu da bizi yine ahlakla buluşturmaktadır. Buradan, Allah’ın insanlarla ilişkisini neden ‘irade’ üzerinden kurduğunun cevabı da çıkmaktadır. “*Allah bir şeyin olmasını irade ettiğinde ...*”<sup>11</sup> formunda gelen ayetlerde, Allah’ın varlıkla ilk ilişkisinin, felsefî ve Kelamî teorilerde iddia edildiği gibi, bilgi değil irade üzerinden kurulduğu görülür. İnsanın bilgisi değil iradesiyle denendiği açıktır. Doğru olduğunu bildiğimiz nice düşüncelerin bizi doğru eyleme götürmemesi, yanlış bildiklerimizin çoğunu da yapıyor olmamız bunun kanıtıdır.

İnsanın hayatta kazanması ve kaybetmesi bütünüyle iradesine dayandığına göre, insanın felsefî açıdan bilgi varlığı ahlaki ve dinî açıdan ise irade varlığı olduğunu söylememiz gerekir. Varlığını iradesiyle seçerek yaptığı eylemlerin niteliğine bağlı olarak gerçekleştiren insanın iradesini devre dışı bırakan belirlenimci/determinist bir yorumun, insanın doğrudan varlığıyla ilgili bir problemi tetikleyeceği açıktır. Bu açıdan bakıldığında Mâtürîdî’nin *irade* ve *kesb/iktisâb* ile ilgili görüşlerinde, insanın özgürlüğüne ve sorumluluğuna zarar vermeyecek bir hassasiyet geliştirdiğini görürüz. Bu hassasiyet onu Mutezile ve Eş’ariler arasında bir orta yola yerleştirmeyi mümkün kılmaktadır.

<sup>11</sup> Örneğin 36/Yâ-Sîn, 82.

# MÂTÜRÎDİLİK VE İRADE-İ CÜZ'İYYE MESELESİ

Hatice K. ARPAGUŞ<sup>1</sup>

## Özet

Mâtürîdî düşüncede önemli konuların başında irade-i cüz'îyye meselesi gelmektedir. Nitekim söz konusu mesele Mâtürîdî düşüncüyü nerdeyse Mâtürîdî yapan anlayışların en önemlileri arasında yer almaktadır. Bunun anlaşılması için onun diğer mezhepler arasındaki yerini görmek anlamlı olacaktır. Bu amaçla yapılacak çalışmada Mutezile ve Eş'arîyye'ye bakmak ve onlar içinde Mâtürîdîliğin hangi yönlerle temayüz ettiğini görmek yerinde bir bakış açısı olacaktır. Nitekim Osmanlı dönemi eserlerinde Mu'tezile'den farklılıklara değinilmesi yanında Eş'arîyye'nin cebre vardığı üzerinde de durularak kendi görüşleri temellendirilmişlerdir. Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin ifadelerinde Mu'tezile'ye katılmalarının sebebi kula fazlaca özgürlük vermesinden kaynaklanmaktadır. İnsanın abd/kul olmasının sırrı sonsuz özgürlük sahibi olmamasını gerektirir, dolayısıyla kulların fillerinin yaratılması konusunda kulun sınırlı özgürlük sahibi olması gerekir. Bu amaçla öncelikle Mu'tezile'nin meseleyi ele alışı kısaca özetlendikten sonra Mâtürîdîliğe geçmek gerekir. Mu'tezile'nin konuyu ele alışı denilince de istitaat meselesindeki görüşleri önem arz etmektedir. Mu'tezile kudretin fiilden önce olmasını ve hatta iman ve küfür şeklindeki iki zıdda da ihtimalli olmasını, teklifin imkânı açısından önemli görmektedir. Buradan hareketle Mâtürîdîliğe gelince onun istitaat kavramına bakışı ve iradeye yüklediği anlamı hem meseleyi çözmeye yönelik bir çaba hem de Mu'tezile'ye cevap mahiyetindedir. Bütün bu çabalar onun Mutezile gibi kulu özgür kılarken Allah'ı devreden çıkarmamayı, cebre girerek kulun faaliyet alanını kısıtlamak gibi noktalardan uzaklaşmaya ihtimam gösterdiğini ortaya koymaktadır. İşte bu tebliğ söz konusu durumu Mâtürîdîliğin diğerlerinden farklılıkları da dikkate alarak incelemeyi amaç edinen bir çalışma hüviyetindedir.

## Abstract

### Mâturidiyya and the Problem of Partial Volition (al-İrada al-Cuz'iyya)

One of the important problems in Mâturidiyya thought is the problem of partial volition. So much so that this issue makes Mâturidiyya thought distinctive from other theological sects. In order to see its significance better we will study Mutazilah and Ashariyya thought and endeavor to show the differences of the opinions in respective schools. In the works of Ottoman period the Maturidis touch upon their differences of opinion with Mutazilah and they also claim that Ashariyya came close to fatalism. In the words of Abul Muin An-Nasafi he states that they do not agree with Mutazilah since they give too much freedom to the slaves in their actions. The secret of being slave to Allah automatically necessitates that man has not much freedom. Hence in the creation of man's actions he has limited freedom.

Therefore we will first summarize the Mutezilah approach to the issue and then pass to Mâturidiyya. When we look at the Mutezilah perspective the problem of istitaat (capability) invites consideration. Mutazilah thinks that kudrah should come before the action and it should have two opposite possibilities one is belief and the other is disbelief so as man can be obliged with the commandments. Moving from this perspective, Mâturidiyya strives to solve the problem of istitaat and volition as well as giving answer to Mutazilah. Mâturidis also strives to make man free without making God ineffective as well as escaping from fatalism in order not to restrict man's freedom of action. This paper will endeavor to study the Mâturidi's special approach to the above mentioned issues.

<sup>1</sup> Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Mâtürîdî mezhebinin orijinal yönlerinden biri de irade-i cüziye meselesidir. Bu tebliğ onun bu konudaki özel ve diğer ekollerden farklı yönlerini ortaya koymaya çalışacaktır. Söz konusu çaba meselenin bizzat kendini ele alıp inceleme yanında diğer ekoller içindeki yerinden hareket etmeyi de kaçınılmaz kılmaktadır. Ancak konunun kendi içinde cevap vermesi gereken esaslar arasında, insanın özgürlüğü, insan fiillerinin yaratılması ve insanın fiillerinden ötürü sorumlu olması, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olması gibi hususlar vardır. Bu konular otomatik olarak fizik âlem ile metafizik âlem arasında kesişme noktasında kalan fiilin hem ilah hem de insan açısından çözümlenmesini gerekli kılmaktadır. Söz konusu çaba da otomatik olarak “kesb” kavramını doğurmuştur. Bu kavram kazanma adını almakla birlikte fiilin oluşmasında kulun katkısı ifade etme amaçlı bir teşebbüstür. Genellikle Mâtürîdîlik ve Eş'arîlikte kullanıldığı yaygın bir kanaat olmakla birlikte İlk çıkışının Dırar b. Amr'a ait olduğu şeklinde bir görüş bulunmakla birlikte aslında Dırar'dan önce Ebû Hanife'nin eserlerinde kullandığı dikkati çekmektedir. Dolayısıyla söz konusu teori —her ne kadar Dırar'ın Mu'tezile'den olup olmaması tartışmalı da olsa- Mu'tezile'de devam etmemiş, gelişimini Mâtürîdîlik'te ideal seviyeye ulaştırmıştır. Aynı kavram Eş'arîlik'te de fonksiyon icra etmekle birlikte ondaki kullanım fiilin meydana gelmesine kulun mahal teşkil etmesi ve kudretin fiile iktiranı şeklindedir. Yani Eş'arîlik'teki fonksiyonu oldukça sınırlı ve muğlaktır. Bu durum Mâtürîdîlik'te söz konusu kavramın ve kulların fiillerinin yaratılmasının incelenmesini önemli kılmaktadır Nitekim bu konuda Mâtürîdî'nin orijinalliği bu yönlerin her birine kapsayıcı cevap verme çabası içinde olmasıdır.

Onun meseleyi çözümlene biçimini incelerken öncelikle diğer ekollerden farklılıklarının nasıl olduğuna bakmak anlamlı olacaktır. Bu durum aynı zamanda onun Mu'tezile ve Eş'arîyye arasındaki yerini görmeyi de sağlayacaktır. Ancak Mâtürîdîyye ve Eş'arîyye'nin her ikisi de kendisini Mu'tezile üzerinden inşa ettiklerinden öncelikle Mu'tezile'nin konuyu ele alış biçimini ortaya koyduktan sonra Mâtürîdîyye'nin hangi açılardan ondan ayrıldığına bakmak uygun olacaktır. Bu sırada ön plana çıkan esaslar çerçevesinde mukayese zemini de hazırlanmış olacaktır. Mâtürîdîlik'te mesele, Ebû Hanife'den başlayarak İmam Mâtürîdî, Ebü'l-Muîn En-Neseî'yle temellendirilmiş, gelişimi ise Sadrüşşeria ve Osmanlı ulemasıyla olmuştur. Bu şekildeki sürecin ardından konu tüm esas ve dengelerin dikkate alındığı bir eylem teorisi şeklini almıştır. Dolayısıyla fiilin oluşmasında dikkate alınması gereke kavramlar da istitaat, irade ve yaratma şeklindedir. İradeyi fonksiyonel kılma teşebbüsü Sadrüşşeria (747/1346) ile gelişip İbn Hümam (861/1457) ile de aynı perspektiften derinleşerek devam etmiş ve Mâtürîdîliğin ayırıcı vasıfları arasına girmiştir. Söz konusu Osmanlı uleması arasında da Beyazizade Ahmed Efendi (1098/1687) Saçaklızâde Mehmed Efendi (v. 1145/1732) Davûd-ı Karsi (1169/1756), Akkrimanî Mehmed Efendi (1174/1760), Hadimî, Esîrizade Abdülbâkî Efendi (17??), Abdülkâdir Hamzavî (1862), Ahmed Asım Efendi (1888) gibi isimlerden bahsedilebilir.

Mâtürîdîlik sistemini Mu'tezile üzerinden yeniden inşa ettiğinden konuyla alakalı Mu'tezile'nin ön plana çıkardığı esaslar üzerinde durulması uygun olacaktır. Bu hususların başında istitaat ve irade meselesi gelmektedir. Çünkü insanın hür olduğundan bahsederken kaçınılmaz olarak onun iradeli eylemlerde bulunduğunu ifade ederiz. Mu'tezilî sistemde İradenin anlam bulabilmesi için istitaatın mevcut olması ve iradeye konu olabilmesi için iki alternatif veya zıddı içermesi gerekmektedir. İnsanın sorumlu olabilmesi, eylemleri neticesinde mükâfat veya cezaya müstahak olması (va'd-vaîd), Allah'ın adaletli bir ilah olması gibi unsurlardan hareket edildiğinde istitaatın anlam alanı içine şu hususlar girmektedir. Bir varlık ki kudreti iki zıddı içermiyorsa söz konusu kudretin sahibi olan failin özgürlüğünden değil engellenmiş olduğundan bahsedilir, Yine kudretin irade üzerinde belirleyici olabilmesi için iki zıdda muhtemel potansiyeli bulunmalıdır. İradenin fonksiyonel olabilmesi için istitaatın olması ve kudretin makdurdan önce bulunması gerekir. Çünkü yapılması imkânsız fiiller (teklîf-i mâlâ yutak) veya potansiyeller iradenin konusu olamaz. Dolayısıyla kudret mümkün ihtimallerden biriyle alakalı potansiyeliyle iradeye geniş bir alan hazırlamalıdır. Eğer kudret makduruyla aynı anda gerçekleşirse kâfire teklif edilen iman,

teklîf-i mâlâ yutak olur. Bundan ötürü kudret hem bir fiili yapmaya hem de yapmama ihtimalinin her ikisini de içermelidir. Bütün bu öncüller özetlendiğinde kudret sahibi kimsenin tercihte bulunması için hem tercihine konu olabilecek birden fazla seçeneğin, hem de tercih ettiği seçeneği yapmaya yöneldiğinde kendisinde onu yapabilecek istitaatın bulunması gerekir. Bunun için kudretin hem zıtlara içermesi hem de makdurdan önce bulunması lazımdır. Aksi halde da kişi güç yetirilemeyen şeyle mükellef tutulmuş olur. Bu çerçeveden hareket edildiğinde Mu'tezilî sistemde kesb teorisini kesinlikle yeri yoktur ve onlara göre kesbin varlığı, bir fiilde iki fail olması manasına geleceğinden imkânsızdır. Onların sistemine göre fiilde iki değil bir fail bulunmalıdır. Bu amaçla Kadı Abdül Cebbar “Allah kendi makdurunda olana kâdirdir, başkasının makdurunda bulunana şeye kâdir olmakla vasıflandırılmaz” demektedir.

Kadı Abdülcebâr'ın konuyla ilgili bu anlatımından Mu'tezilî sistemde istitaatın fiilin ortaya çıkmasında imkân oluşturma görevini üstlendiği anlaşılmaktadır. Söz konusu gücün eyleme dönüşebilmesi için istitaatın yönlendirici sebeplerle iradeyi fonksiyonel hale getirmesi gerekir. İradenin görevi ise istitaatın sağladığı farklı imkân ve ihtimalleri teke indirgemesidir. Dolayısıyla Mu'tezile fiilin meydana gelmesi açısından farklı potansiyelleri yönlendirici ihtimaller olarak devreye koymakta ve iradenin bunları teke indirme fonksiyonu üzerinde durmaktadır.<sup>2</sup> Şüphesiz Mu'tezile bütün bu ilkelerini adalet ve va'd ve va'îd prensiplerinden hareketle devreye koymaktadır. Öne çıkan hususlardan sonra Mâtürîdîler'in onlarla ilgili ortaya koyduğu anlatımlar da aşağıdaki dört esas şeklindedir:

1. Yürüyenin hareketi ihtiyârî olup titreyenin hareketi zorunludur.
2. Eğer kul fiillerinin yaratıcısı olmasa teklif, medh, zem, sevap ve ikabın her biri batıl olurdu.
3. Eğer kul yaratıcı olmayıp yüce Allah yaratıcı olursa, Allah'ın ayakta duran, oturan, yiyen ve içen olması gerekirdi.
4. “فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ” yaratılanların en güzeli olan Allah ne yücedir (Mü'minûn 14) âyeti yanında “أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْرِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ” ben çamurdan kuş şeklinde bir şey yaratırım” (Âl-i İmran 49) âyeti Allah Teâlâ dışında insanın da yaratıcı olduğuna işaret etmektedir.<sup>3</sup>

Yukarıda da ifade edildiği üzere Mu'tezile'nin meseleyi ele alış tarzı bir manada hem Mâtürîdiyye'nin hem de Eş'arîyye'nin meseleye bakış yönünü belirlemektedir. Çünkü her iki mezhep de Mu'tezile sistemini kendi esasları çerçevesinde daha fonksiyonel bir yöne götürmeyi amaçlamaktadır. Mu'tezile kulun sorumluluğu üzerinden meseleyi temellendirirken Mâtürîdîlik ve Eş'arîlik de, fiilde kulun sorumluluğu kadar ilahî iradenin de devreye girmesi amaçlanmaktadır. Bu amaçla Mâtürîdîlik'te istitaat ve irade konusunun nasıl tanımlandığına ve fiilden önce mevcut istitaat anlayışına niye karşı çıktıklarına bakmak anlamlı olacaktır.

Mâtürîdîler, kulun fiilden sorumlu olduğunu, fiilden hareketle medh ve ikaba müstehak olduğunu kabul etmekle birlikte Mu'tezile'deki haliyle “kul fiilinin hâlıkıdır” şeklindeki sonucu kabul etmezler. Çünkü onlara göre kulun medh ve cezaya müstehak olması açısından da olsa yaratılan olarak vasıflandırılması dinî sistemleri açısından uygun değildir. Bu açıdan başta İmam Mâtürîdî olmak üzere Ebu'l-Muîn en-Nesefî gibi erken dönem uleması yanında Osmanlı uleması da “kulun yaratıcı olmasının” uygun olmadığına dikkat çekmektedirler. Kulun böyle bir konumda olması kendisini Allah'tan müstağni görmesi ve kul olarak kalmasını imkânsız kılmaktadır. Dolayısıyla kul sorumlu olmalı, ama fiilinin de hâkimi ve yaratıcısı olmamalıdır. Nitekim yaratılan olmasının mümkün olmadığını gösteren hususlardan birisi yaratmada bulunması gereken esaslarla ilgilidir, şöyle ki.

<sup>2</sup> Geniş bilgi açısından bk. Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (trc. İlyas Çelebi), İstanbul 2013, II, 146-188.

<sup>3</sup> Akkirmanî, “Risâle-i İrade-i Cüz'îyye”, (haz. Şamil Öçal), “Osmanlı Kelamcıları Eş'arî miydi? Muhammed Akkirmanî'nin İnsan Hürriyeti Anlayışı”, *Dinî Araştırmalar*, Eylül-Aralık 1999, II, sy.5, s. 236.

Yaratmak yoktan varlık sahasına çıkarmaktır. Aslında bu esas Mu'tezile'yle paralel gibi görünmektedirler. İnsanın yaratmasının yoktan yaratma şeklinde olmadığını Mu'tezile de ifade etmektedir. Ancak ayrıldıkları nokta, kul fiillerinin yaratıcısı olsaydı fiillerinin ayrıntısını da bilen olurdu şeklindeki ilkeye mebnîdir. Mesela kâtip parmaklarını hareket ettirirken parmaklarının ve kemiklerinin kaslarının ayrıntılı hareketlerini bilmez. Eğer yaratıcı olsaydı bilirdi. "Hiç yaratan bilmez mi?" (el-Mülk 67/14) âyeti yanında "Allah sizi de yaptıklarınız da bilir" (Saffat 37/96) anlamındaki âyet de kulun yaratıcı olmadığını desteklemektedir.

Mu'tezile'den farklılaşmaya götüren diğer önemli bir husus da istitaatın konum ve mahiyetiyle alakalıdır. İmam Mâtürîdî, istitaatın fiilden önce olmasının imkânsızlığına karşı şunu ön plana çıkarmaktadır. Fiillerin kendileriyle gerçekleştiği kudretler, fiilden önce mevcut ve kendi başlarına teşekkül edecek olsalardı kişi, bütün fiillerinden önce daha fiiller oluşmadan bu kudretlerle yetinecek ve Allah'a muhtaç olmayacaktı. İhtiyacın en çok lazım olduğu bir noktada kulların Allah'tan müstağni kalması kullar açısından doğru değildir. Yine kudretin fiilden önce olması süreklilik arzetmesi anlamına gelir ki bu da kudretin beka vasfıyla muttasıf olduğunu ve fiil anında ve fiilden önce de mevcut olduğunu göstermektedir.<sup>4</sup> Mâtürîdî ulema bunun teknik anlamda ihtimal dâhilinde bulunmadığını, kudretin mahiyetinin ne olduğu ve olması gerektiği sorusundan hareketle cevaplandırmaya çalışmaktadır. Aslında İmam Mâtürîdî kudretin bilinebilecek bir şey olmadığı gibi mahiyetini anlatacak bir tanımının da bulunmadığını belirtmektedir. Bununla birlikte başta İmam Mâtürîdî olmak üzere Mâtürîdî ulema konunun mahiyetine ve künhüne vakıf olmaktan ziyade meselenin insana ve Allah'a nispet edilecek yönleri üzerinde durarak çözümlemeye gitmiştir. Bu amaçla İmam Mâtürîdî **kudretle ilgili** şunları ifade etmektedir:

1. Fiillere ait kudret zaman birimlerinin tazelenmesiyle vücut bulmaktadır.<sup>5</sup>
2. Kudret Allah'ın fiilin oluşması için faktör olma niteliğini verdiği şeydir.
3. Kudret olmadan fiil meydana gelmez. Dolayısıyla fiilin varlığı ona bağlıdır.

Ancak fiilin ona ihtiyacı fiilden önce değil fiil sırasında.<sup>6</sup>

4. Neticede yukarıdaki esaslardan hareket ettiğimizde kudret, "fiilin oluşmasını sağlayan", "fiille beraber bulunan", "fiilden önce olan" ve "sürekli olmayan"<sup>7</sup> şeydir diye tanımlanmaktadır.

Mu'tezile'nin sistemindeki beka ile Mâtürîdîlik'teki beka tanımları birbirinden farklıdır ve bu durum istitaatın anlam alanına da yansımaktadır. Mu'tezile'deki kudretin fiilden önce olması ve beka vasfını haiz olması, Mâtürîdîlik açısından mümkün değildir. Bu açıdan onun konumuyla ilgili yukarıdaki vasıfların dışındaki açıklamalar şu şekildedir: bir şeyi yapabilme gücü olan istitaatın mevcudiyeti, vücut halinde değil de imkân halinde ortaya çıkmaktadır. Yani kudret imkân halindedir, ama henüz olmuş, yani varlık sahasına geçmiş demek değildir. Dolayısıyla imkân, kudretin var olmadan önceki vücut ise var olduktan sonraki halidir.<sup>8</sup> Mümkün olma vasfı da varlığa da yokluğa da eşit derecede kabiliyetli olma manasına gelmektedir. Kendi dışından gelecek bir etki neticesinde varlığa geçebildiği gibi yokluğa da geçebilir. Yokluğa değil de varlığa geçen her mümkün de varlık olma bakımından hâdistir. Dolayısıyla istitaat hâdis olunca onun bekasından bahsetme imkânı yoktur. Nitekim İmam Mâtürîdî'de kudret cismin cüzlerinden olmadığına göre gerçekte bir arazdır, arazlar ise süreklilik arzetmez. Fena özelliği taşıyan bir şeyin sürekliliği ancak kendisinin gayri olan bir beka ile mümkündür. Araz varlığını kendi kendine sağlayıp koruyamadığından gayrları kabul edemez. Bir şeyin başkasında bulunan bir beka ile süreklilik arzetmesi de imkânsızdır.

Kudretle ilgili diğer önemli mesele de kudret fiil ilişkisi ve kudretin iki zıddı içerip içermemesidir. Mâtürîdî ulema beka vasfından hareketle kudretin fiilden önce değil de fiille

<sup>4</sup> Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2002, s. 334.

<sup>5</sup> *Kitabü't-tevhîd*, s. 331.

<sup>6</sup> *Kitabü't-tevhîd*, s. 334.

<sup>7</sup> *Kitabü't-tevhîd*: s. 129.

<sup>8</sup> Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Matürîdî ve Nesevî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara 1992, s. 86-87.



beraber olması gerektiği kanaatinde<sup>9</sup> olduğunu yukarıda ifade ettik. Varlığı mümkün olunca da İmam Mâtürîdî ve Ebü'l-Muîn en-Neseî iki zıddı içermesini mümkün görmezler. Aynı zamanda İmam Mâtürîdî kudretin anlarda yaratıldığı prensibinden hareket ettiğinden kudrette iki zıddın aynı zaman birimi içinde toplanmasını imkânsız görmektedir. Onlar bu sırada kelâmı cari olan hudus delilinin temelini oluşturan cevher ve araz teorisindeki hareket prensibi üzerinden meseleyi temellendirirler. Kudret bir araz olduğundan iki zaman birimi içinde devam eden bir niteliği yoktur ve anlarda yaratılıp sonra kaybolma dışında bir niteliği söz konusu değildir. Bu prensipten hareket edilince zaman birimleri içinde kendi dışındaki bir kudretten devamlılığını alan bir kudretin yalnızca bir çeşit gücü kendisinde bulundurup ikisini birden ihtiva etmesi söz konusu olamaz. Çünkü iki zıt potansiyelin aynı zaman birimi içinde toplanması mümkün değildir. Dolayısıyla kudret zıt ihtimallerden ikisini birden değil de sadece birini ihtiva edince, her birine özgü kudretin taat veya masiyeti gerçekleştirmesi için var olmaları dışarıdan bir yaratıcıyla olmaktadır.<sup>10</sup> Dolayısıyla Mu'tezile'nin güç yetirilemeyecek şeyle mükellef olma ilkesinden hareketle istitata yükledikleri anlam, cevher araz teorisinden gelişen kelâm sisteminin uymamaktadır. Bu prensipten hareket eden Mâtürîdî ulema, teklif-i mala yutak anlayışına mahal vermemek için iradeyi ön plana çıkarmış ve cüzî iradenin iki zıttı teke indirebilme kapasitesinde olduğunu düşünmüştür. İradenin belirlediği yönde devam eden kudret artık tek seçeneğe inmiştir. Nitekim bu amaçla İmam Mâtürîdî, “kudret, kişinin kudrete yönelik aşırı isteği, tercihi ve meyli nispetinde oluşur” demektedir. İrade oluşmadıkça kudret de oluşmayıp zayi edilir. Çünkü bu durumda kul hayır iradesinin zıddını tercih etmiş ve onu ortadan kaldıracak fiili yeğlemiştir.<sup>11</sup>

Dolayısıyla Mâtürîdîlik'te fiilin oluşumunda birden fazla faktör devreye girecektir. Bu amaçla kul fiillerinde hâlık değil de kâsibdir. Bu konuda fiilde kesp teorisinin devreye girmesinin temelinde fiilin fizik-metafizik, insan ve Allah'la ilgili yönlerinin bulunması prensibi vardır. Aynı zamanda bu yaklaşım fiilde tek yönün bulunmadığını ortaya koymaktadır. Fiilin faili yanında yaratıcısı da vardır. Bir yönüyle fiilin hâlıkı Allah'tır, ancak fiil sadece bu yönüyle tanımlanamaz. Nitekim Allah'ın yaratması bir açıdan fiile mevcudiyetini vermek, diğer açıdan ona mahiyetini kazandırmak şeklindedir.<sup>12</sup> Ancak diğer açıdan fiiller bazı yönlerden Allah'ı değil de tamamıyla insanı ilgilendirir, yani insana ait bir yönü bulunmaktadır. Mesela:

1) Fiil hareket veya sükun olması yönüyle insana aittir. Zira Allah için ne hareket ne de sükun söz konusu değildir. Yaratma bir şeyi yoktan bir asıl olmaksızın meydana getirmektir.

2) Fiilin yapılması emredilmiş veya yasaklanmış olduğunu; itaat veya isyan şeklindeki vasıfları alması da kula aidiyetini ortaya koymaktadır. Zira Allah âmir olduğu halde hem emrin kendisi değil hem de itaat ve itaatsizlikle nitelendirilemez. Allah'ın bu fiilleri yapan olarak nispet edilmesi mümkün ve makul olmadığından O'nun mükâfat veya ceza almasından bahsedilemez. Dolayısıyla bu yönüyle fiilin Allah'ın dışında kula ait olması gerekmektedir.<sup>13</sup> Nitekim Mu'tezile'nin aksine Mâtürîdî sistemde Allah itaat veya masiyeti ya da hareketi yarattığında hareketli olarak isimlendirilemez. Yani onun faili olamaz.

3) Fiillerde emir ve nehyin olması bu fiilin Allah'a nispetini anlamlı kılmaz, çünkü Allah'ın emir ve nehy karşısında mükâfat veya ceza almasından bahsetme imkânı bulunmamaktadır.

4) Sadrüşşerîa'nın konuyu sistemleştirmeye ilgili bakış açısı da şöyledir: Yaratılmış olan fiilden maksat o fiilin masdarıyla hasıl olmuş olan manadır. Failin söz konusu

<sup>9</sup> Ebû Hanîfe ve bir grup ise kudretin iki zıddı ihtiva ettiğini düşünmektedir. Nitekim onlar bedel şartı ile kudretin iki zıddı içerdiği kanaatinde. *Kitabü't-tevhîd*, s. 336.

<sup>10</sup> *Kitabü't-tevhîd*, s. 337.

<sup>11</sup> *Kitabü't-tevhîd*, s. 340.

<sup>12</sup> Daniel Gimaret, “insanın Fiilleri Konusunda Mâtürîdî'nin Görüşleri”, *Mâtürîdî Gelen-Ek-i* (der. Recep Alpyagil), İstanbul 2016, s. 944.

<sup>13</sup> Gimaret, s. 944-945.

fiili gerçekleştirmesi masdarî mana değildir. Örneğin Zeyd ayağa kalktığında onun için bir hal hâsıl olmuş olur ki bu hariçte mevcut olan ayağa kalkma hey'etidir. Bu masdarla hâsıl olmuş olan mezkûr hey'et, Allah tarafından yaratılmıştır. Zeyd'in bu hey'eti gerçekleştirmesi anlamına gelen masdarî mana ise aklın itibarında olan bir iştir. Hariçte bir varlığı yoktur ki yaratma işi kendisiyle alakalı olsun. İşte bu, ulema nezdinde kulda mevcut olan kudretin bir şey yapmaya veya terk etmeye doğru sarfi olarak isimlendirilen şeydir. Bu gerçekleştirme ne mevcuttur ne de madumdur, bilakis bu ikisi arasında bir vasıtaadır.<sup>14</sup>

5) Medh ve cezaya gelince Mâtürîdî sistemde bu karşılık, kesbeden ve irade eden kimsenin hak ettiği bir durumdur. Kişinin medh ve cezaya çarptırılması kesb ve irade den olmasından, yani iradenin fiil ve kudretin sarfına neden olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim kuldun söz konusu seçimle ortaya çıkan fiili, Allah'ın isteğine uygun olursa taat olup sevabın alameti olur, aksi takdirde de ceza olur.

6) Dolayısıyla Mâtürîdîlikte kulun sorumluluğunun temin eden ve yaptıklarından hareketle medh veya cezaya yönelmesini sağlayan şey iradedir. İrade nasıldır denilirse - kısmen yukarıda da ifade edildiği üzere- onun da tanımı şu şekildedir: irade-i cüziye ne mevcut ne de madumdur. Ahval kabilindedir. Yine o zihnen mevcut olup hariçte mevcut değildir. Zihinde mevcut olana hariçte mevcut denmez zihinde madum da denmez. Bilakis madum ile mevcut arasında bir vasıtaadır, ona hâl ismi verilir. Halk ve icad hâle taalluk etmez, ondan dolayı iradeye mahlûk denmez.<sup>15</sup>

İrade-i cüziyenin yaratmaya konu olmaması meselesi biraz daha ayrıntılandırıldığında şöyledir: Kulların cüzî ihtiyarları ve kalbî varidatları vardır ki bunlar da taat ve masiyetlere taalluk etmeye elverişlidirler. Bu cüzî varidatların dışarıda varlıkları bulunmadıklarından yaratmaya ve var etmeye konu teşkil etmezler. Yaratma yok olanı var etmeye denir. Bir nesne ki mevcut olmayınca yaratılmış değildir. Kulların fiillerini yaratılmasında irade-i cüziyye âdet üzere şart kılınmıştır. Kulun kudretini ve iradesini fiil yönüne sarf etmesine kesp denir. Söz konusu sarfin ardından Allah Teâlâ'nın fiili icadı gelir. Böylece bir makdura iki kudret dâhil olmuş olur, ancak cihetleri farklıdır. Fiil icad cihetiyle Allah'ın, kesp cihetiyle de kulun makdurdur.<sup>16</sup> Şüphesiz bir fiilde iki fail olması durumundan hareketle bu husus, Mu'tezile'nin tepkisine neden olmuştur.<sup>17</sup> Buna karşılık Mâtürîdî ulema da konuyu şu şekilde temellendirmektedir: Kesp ile halk bir fiilde iki failin bulunmasını değil, fiildeki iki yönü göstermektedir. Dolayısıyla iradenin yaratılmaması kulu kâsib ve fâil yaptığı halde Mu'tezile'nin dediği gibi hâlık yapmaz. Nitekim kesp ile halk arasındaki fark da şöyledir: kesp aletle gerçekleşir, halk ise organla hâsıl olmaz. "Makdur da kulun kudretinin, yani kulun gücünün imkân dâhilinde olduğu yerdir, "Kesp münferid olmaz. Ama halk münferit olur." Kesp bir fayda temin etme veya bir zararı def etme amacına matuftur, halk da böyle bir ihtiyaç veya neticeden bahsedilemez. Allah'ın fiilleri bakîdir ve bir illet ve garazla nitelendirilemez. Bundan başka kesp yaratmadan zat olarak öncedir. Yaratılmış olan kesple vasıflanır ve nitelik olarak ondan sonradır. Yani Allah'ın yaratmasından sonra kesp olarak isimlendirilir. Yaratma bir aletle gerçekleşmez ve kâdir olanın mahallinde de meydana gelmez. Diğer bir ifadeyle fiil Allah'ın zatında değildir ve Allah yaratmayı gerçekleştirmede bağımsızdır Kulun kudretini sarf etmesine kesp denmesi için Allah'ın o fiili yaratması gerekir. Eğer yaratmazsa kesp denmez. Dolayısıyla kesp halk üzerine mukaddemdir, ama

<sup>14</sup> Abdülkâdir Hamzavî, "Mâtürîdîliğin ve Eş'arîliğin Kesb Görüşünün Hakîkatinin Açıklaması", *Mâtürîdî Gelen-Ek-i* (der. Recep Alpyagil), İstanbul 2016, s. 99. Sadrüşşeria Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki ahval teorisini kendisinden önceki Mâtürîdîlik'teki iradenin durumunu netleştirmek amacıyla bu şekilde yeni veçhaya büründürmüştür. Onun ne mevcut ne de ma'dum olmadığını, dolayısıyla yaratılmayıp kula ait olduğunu ortaya koymuştur.

<sup>15</sup> Esirizâde, Abdülbakî Efendi, "İrade-i Cüziyye Risâlesi", *Mâtürîdî Gelen-Ek-i* (der. Recep Alpyagil), İstanbul 2016, s. 982. Bu şekildeki yorum da yukarıda Sadrüşşeria'nın yorumunun Osmanlı'daki devamını oluşturmaktadır.

<sup>16</sup> Kütahyalı Ahmed Asım Efendi, "irade-i Cüz'iyeye Meselesi", *Mâtürîdî Gelen-Ek-i* (der. Recep Alpyagil), İstanbul 2016, s. 1007.

<sup>17</sup> *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, II, 104-146.

vasfı olarak muahhardır. Malum mukaddem sebep, ilim ise muahhar müsebbebdir. İlim bir şeyin olduğu hal üzere ortaya çıkmasına derler. Allah'ın iradesi, ilmüne, ilmi de maluma tabiidir, malum da kuldun ihtiyarla sadır olan fiildir. Bu fiil de kulun ihtiyarına tabidir, sonralık zamana değil zata aittir, çünkü Allah'ın üzerine zaman cari olmaz. Şayet öyle olsaydı cebr lazımdır.<sup>18</sup>

İhtiyarî fiildeki dört esas da şöyledir:

1. Tasavvur: tasavvur şevk-i cüziyi doğurur.
2. Tasavvurdan şevk ortaya çıkar, bu şevk de Allah'tandır. Bu şevk artmaya ve eksilmeye elverişlidir. Söz konusu şevk artma ve eksilme kapasitesindedir. Söz konusu fiil uygun bir tarzda tasavvur edip yine aynı şekilde devam ederse şevke kemal gelir. Aksi durumda zafiyet gösterip yok olma sürecine girer.

3. İrade ve kasd aşaması

4. Uzuvarların hareket ettirilmesi

5. Söz konusu ihtiyari fiil Allah Teâlâ'nın âdetine binaen halk ve icad ile vücud bulur, kulun bunda mevcut bir tesirinden bahsedilemez. Ne istiklal yoluyla ne de ortaklık yoluyla ne fiilin aslında ne de vafında kulun bu mertebeye doğrudan bir katkısından bahsetme imkânı bulunmamaktadır. Bu durum fiilin oluşmasındaki irade üzerine yoğunlaşmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Çünkü iradenin yönlendirici etkenlerinden bahsetme imkânı doğmaktadır. Yani irade ortaya çıkmadan önceki tasavvur ve şevk bugünkü modern felsefe ve psikolojideki eylem teorilerine esin kaynağı olabilecek nitelikleri haizdir.<sup>19</sup>

Yukarıda zikrettiğimiz ihtiyarî fiildeki aşamalar bir yönüyle günümüz çalışmalarıyla mukayese edilmeye ve eylem psikolojisi çalışmalarına ışık tutacak muhtevayı haizdirler. Diğer yönden de bu yorumların geçmiş izlerine bakıldığında Aristo, Farabî, İbn Sînâ, Kadı Beyzavî, Tusî gibi isimler yanında Mâtürîdîlik'te de Sadrüşşerîa'nın geldiği dikkati çekmektedir. Sadrüşşerîa'nın konuyu ele alışı da kendisinden sonra başta İbn Hümmam olmak üzere Osmanlı ulemasının hemen hepsinde ortaya çıkarak devam etmiştir. Meselenin bu çerçeveden gelişmesi, güncel durumu yanında tarihsel süreçten günümüze varacak şekilde izini sürmeyi gerektirmektedir. Ancak böyle bir çaba şimdilik tebliğin sınırlarını aşacak mahiyette olduğundan müstakil çalışma yapmayı gerektirmektedir.

Sonuç olarak Mâtürîdîlik kulların fillerin yaratılması konusunda dengeli bir yaklaşım sergileyerek hem kula fiilde bariz bir etki alanı oluşturmuş, hem de Allah'ın iradesi ve yaratmasını da devre dışı bırakmamıştır. Onun bu sıradaki yaklaşımı fiilin kulda meydana gelen bir eylem olmakla birlikte çifte boyutunun bulunması şeklindedir. Yani iradenin kula ait kılınmasıyla birlikte meydana gelen eylem bir yönüyle Allah'ın ezeli fiili kulun da kesbidir. Yani kula nispet edilen eylem Allah'ın fiili kul da mefulüdür. İnsan fiilin faili, Allah ise fiilin hâlıkı ve konusudur. Aslında bu teori yine Mâtürîdîliğe has tekvin ve mükevven hüsün ve kubuh teorilerine benzer çözümler ve orijinalliklerden birini oluşturmaktadır. Allah'ın kadim vasfı olan tekvin hadis olan mükevvenle aynı anda olmadığı gibi insanın eylemi olan fiil de ezeli fiille aynı anda meydana gelmemektedir. Ama o eylemden dolayı insan fail, Allah da hâliktir. Tam burada Sadrüşşerîa'dan itibaren Mâtürîdîler bir ayrıma giderler ve bunu Allah'ın zatı ile fiili arasında değil de bizzat fiil kavramı üzerinde incelerler. Onlar fiil içinde iki kavram üzerinde dururlar, biri masdar anlamındaki **eylem yapma hakikati, diğeri gerçek anlamdaki fiildir ki mefulün kendisine dayandığı şeydir**. İlahî fiil kadimdi, ancak, bu

<sup>18</sup> Akkirmani, 136-137.

<sup>19</sup> Aslında ihtiyari fiilin meydana gelmesindeki bu aşamalar İbn Sina'dan alınmış görünmektedir. Nitekim Fahreddin Razî ve Tusî de de benzer tanımlara rastlanmaktadır, söyle ki:

1. Tahayyül veya düşünme düzeyinde yapılacak bir şeyin haz verici veya acı verici olacağına, başka bir ifadeyle yara veya zarar getireceğine ilişkin olarak failde bir yargı oluşur.

2. Yapılacak işe ilişkin yargıyı bir şehvet ya da bu işten kaçınmaya yönelik bir öfke izler.

3. Şehvet ve öfkeyi çekimsizliğe yer bırakmayan kesin bir irade izler

4. Bu aşamada organlardaki kaslarda bulunan hareket ettirici güçlerin devreye girmesi izler (konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Yunus Cengiz, "İbn Sina'nın Zihin Felsefesinde Eylem Süreci", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/2 (2014), s. 101-102).

durum onun mefulünün de kadîm olmasını gerektirmez. Allah'ın fiili kadîm olmakla birlikte insanın irade ettiği ve kesbettiği fiil ise hadistir. Dolayısıyla **hadis fiil Allah'ın kadîm fiilinin mefulüdür, meful de** insanın kesbi ve iradesi sonucunda oluşur. Ancak Allah'ın üzerinden zaman geçmemesi ve zamansız olmasının burada dikkatten kaçmaması gerekmektedir.

# EBÜ'L-MU'İN EN-NESEFÎ'NİN KÖTÜLÜK PROBLEMİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELERİNİN KELÂMÎ AÇIDAN BİR TAHLİLİ

Fethi Kerim KAZANÇ<sup>1</sup>

## 1.Giriş: Neseî'nin Mâturîdî Kelâm Ekolündeki Yeri ve Önemi

Ebû Mansûr el-Mâturîdî (ölm. 333/944)'den sonra en önemli Mâturîdî kelâmcısı olan Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseî, (ölm. 438/1047) yılında Semerkand'da dünyaya gelmiş, daha sonra Buhârâ'ya gelip yerleşmiştir. Dedesi döneminin meşhur fakihlerinden olup, Cüzcânî'nin öğrencisidir. Karahanlılar döneminde yaşayan Ebû'l-Mu'în en-Neseî, bidatçilerle yaptığı münazaralar ve ilmî çabası sebebiyle "Seyfü'l-Hakk" unvanını almıştır.<sup>2</sup>

Neseî, döneminin geleneğine uygun olarak aldığı ilmi geliştirerek kendisinden sonra gelen nesillere aktarmış ve pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Necmeddîn en-Neseî, Alâdeeddîn es-Semerkandî, Ahmed el-Pezdevî, İsmâîl b. Adî et-Tâlekânî, Ahmed b. Ferah es-Suğdî ve Ebû'l-Hasan el-Belhî, onun talebeleri arasında yer almaktadır. Ebû'l-Mu'în en-Neseî, 25 Zilhicce 508 (22 Mayıs 1115) senesinde muhtemelen Buhara'da vefat etmiştir.<sup>3</sup>

Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseî (ölm. 508/1114), kurucusundan sonra Mâturîdiyye mezhebinin en önemli kelâmcısı olarak nitelenen büyük bir İslâm âlimidir.<sup>4</sup> en-Neseî, Mâturîdî'nin kurduğu Sünnî kelâm sistemini geliştiren bir âlimdir. Öğrenimi hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamakla birlikte, onun canlı bir ilim ortamında yetiştiği ve çeşitli ilim adamlarından ders aldığını söylemek mümkündür. Zaten babası ve dedesinin Hanefî mezhebi âlimleri arasında yer aldığı bilinmektedir. Neseî, döneminin geleneğine uygun olarak aldığı ilmi geliştirerek kendisinden sonra gelen nesillere aktarmış ve pek çok öğrenci yetiştirmiştir. en-Neseî, özellikle kelâm ilminde Ehl-i Sünnet'in Mâturîdiyye okulunun en önde gelen simaları arasında yer almış, bu yüzden onun Mâturîdiyye mezhebindeki yüksek mevkii, Bâkîllânî ile Gazzâlî'nin Eş'ariyye ekolündeki konumuna benzetilerek açıklanmıştır. Daha doğru bir anlatımla, Mâturîdî kelâm ekolünün ikinci büyük bilgini kabul edilen Ebû'l-Mu'în en-Neseî için, "Eş'arî mezhebi için Bâkîllânî (ölm. 403/1013) ve Gazzâlî (ölm. 506/1111) ne ise, Mâturîdî mezhebi için Neseî odur" denilerek Mâturîdî kelâm ekolü içindeki yüksek konumuna parmak basılmıştır.<sup>5</sup> Ehl-i Sünnet'in akîde ve usulüne bağlı olan en-Neseî, bidat ehline karşı mücadeleler vermiş, eserler kaleme almıştır. Aristo geleneğinden uzak bir metodu benimseyen Neseî'nin yöntemi "felsefî kelâm" usulünden farklıdır. Neseî'nin takip ettiği usul, bugünkü semantik metotla ciddi benzerlikler arz etmektedir. Bu metot, ona takipçisi olduğu İmam Mâturîdî'den intikal etmiştir. Zira Mâturîdî de, bu metodu çok iyi kullanmıştır. Ebû'l-Mu'în en-Neseî, felsefeye yer vermeyen kelâm metodunu kullanmakla bilinen bir kelâmcı olmakla birlikte, kendisi ve görüşleri hakkında yeterince özgün bilimsel araştırmalar ve çalışmalar yapılmamış bir şahsiyettir.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

<sup>2</sup>Bkz. M. Şerafeddin Yaltkaya, "Türk Kelâmcıları", *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmûası*, 5/23, 1932, s. 4.

<sup>3</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû'l-Mu'în en-Neseî" md., *DİA*, İstanbul c. XXXII, İstanbul 2006, ss. 568-569, (ss. 568-570).

<sup>4</sup>Hüseyin Atay, "Ebû'l-Mu'în en-Neseî'nin Semantik Metodu", Neseî, *Tabsrutü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, neşr. Hüseyin Atay, D.İ.B. Yayınları, Ankara 2004, c. I, s.16, (ss. 16-42).

<sup>5</sup>İsmail Hakkı İzmirli, *Muhassalu'l-Kelâm ve'l-Hikme*, Evkâf-i İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1336/1917, s. 7; Fethullah Huleyf, "Mukaddime", Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986, s. 5, 5. dipnot, (ss. 1-58).

<sup>6</sup> Ebû'l-Mu'în en-Neseî'nin insan hürriyeti konusundaki görüşleriyle ilgili olarak yapılan bir çalışma için bkz. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Mâturîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, M.E.B. Yayınları, Ankara 1992,

Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, Mâtürîdiyye tarihi ve ricali hakkında önemli bilgiler vermek, Mâtürîdiyye'ye ait görüşleri kullandığı semantik yöntemle sistemleştirmek<sup>7</sup> ve bu görüşleri muhalif mezhep ve fırkalar karşısında savunmak suretiyle Mâtürîdiyye'nin köklü bir Sünnî kelam okulu haline gelmesine önemli katkılarda bulunmuştur. Tabiat felsefesini önemsemesi, ilâhî sıfatlar arasında hikmet sıfatına yer vermesi, Hz. Peygamber'in nübüvvetini temellendirirken, onun getirdiği ibadet şekillerinin hikmetli ve anlamlı oluşuna dikkate çekmesi, kendisinin özgün görüşlere sahip bir kelâmcı olduğunu göstermektedir.<sup>8</sup>

Nesefî'nin genelde kelam ilmindeki konumuna, özelde ise Mâtürîdîlik mezhebindeki yerine kısaca temas etmekte fayda vardır. Çünkü Nesefî, Mâtürîdî'nin kelam sisteminde kapalı ve muğlak bıraktığı noktaları daha anlaşılır hale getirmiş ve daha iyi açıklamıştır. Bu yönüyle Mâtürîdî mezhebinin gelişmesi ve sistemleşmesindeki katkısı büyüktür. Tebliğimizin ana temasını oluşturacak olan Mâtürîdî mezhebi içinde kötülük meselesini tahlili ve tartışmasının, Mâtürîdî geleneğinin gelişimine, yerleşmesine ve daha iyi anlaşılmasına yönlendirici etkisinin bulunduğu yadsınamaz. Çünkü bu mesele, çok boyutlu bir mahiyet taşıyıp, ilim, irade kudret, yaratma (tekvîn), adalet, rahmet, hikmet vb. gibi ilâhî sıfatlardan insanın kazanımları, seçimleri, kararları, yapıp etmeleri (küfür, masiyetler, katl vb. gibi) hürriyeti ve istitâasına kadar kelâmın birçok meselesiyle çok yakından ilintili bir mevzudur. Nesefî'nin, kelâmî düşünce sisteminde kötülük meselesini müstakil bir başlık altında tartışmasa da, yer yer kötülük kavramına, kötülüğün yaratımı (îcâdü'l-kabîh), Mecûsîlerin ve Seneviyye'nin görüşlerinin geçersiz kılınması bapları ve kötülük meselesinde Mu'tezile'nin görüşlerinin çürütülmesi yanında, Allah-âlem münasebeti ve Allah-insan münasebeti bağlamında da temas ederek meseleyi geniş boyutta analiz ettiği ve tartıştığı görülmektedir.

Nesefî, Mâtürîdî'nin çizgisini takip eden bir bilim adamı olmakla birlikte, onun eserleri tetkik edildiğinde görüleceği üzere, kendine has orijinal bir metodu bulunmaktadır.<sup>9</sup> Bu metodu bugünkü tabirle, “semantik metot” olarak adlandırmak mümkündür.<sup>10</sup>

Nesefî'nin kelâm sahasındaki en önemli ve hacimli eseri, hiç şüphe yok ki, “*Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*” adlı çalışmadır. Nesefî'nin bu eseri, aynı zamanda Mâverâünnehir kelâm eserlerinin en hacimli ve kuşatıcısı olarak da karşımıza çıkmaktadır. Nitekim bu eser, kendisinden sonra gelen bütün Mâtürîdî kelâmcılarınca “*Kitâbü't-Tevhîd*”den sonra ikinci kaynak olarak kabul edilmektedir.<sup>11</sup> Nüreddîn es-Sâbûnî (ölm. 580/1184), Eş'arî kelâmcısı Fahreddîn er-Râzî (ölm. 606/1209) ile yaptığı münazarada konuları ince ayrıntılarıyla ele almada “*Tabsiratü'l-Edille*”den daha kıymetli bir eser görmediğini ifade etmektedir.<sup>12</sup> Aşağı yukarı bütün kelâm konularının sistematik bir şekilde ele alındığı bu eserde “*Kitâbu't-Tevhîd*”den farklı olarak siyaset ve imamet bahsine de yer verildiği görülmektedir.<sup>13</sup> Tabsıra'nın bir başka dikkat çeken yönü de, muhaliflerin görüşlerini objektif bir biçimde ifade edip yansıtmasıdır. Bu cihetle Nesefî'nin *Tabsiratü'l-Edille*'si İslâm kelâm tarihine başka yerlerde rastlanması zor olan kıymetli bilgiler sunmaktadır.

s. 13. Ayrıca bilgi için bkz. Muhittin Bağçeci, *Allah'ı Bilmek ve Nesefî'ye Göre İman*, Kayseri 1995. Allah-âlem ilişkisi için bkz. Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve Filozoflara Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1998.

<sup>7</sup> Sabri Erdem, *Tabsire'ye Semantik Yaklaşım*, (Doktora Tezi), A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1988, s. 74.

<sup>8</sup> Yavuz, “Ebü'l-Mu'în Nesefî” md., c. XXXII, s. 569.

<sup>9</sup> Nesefî'nin bu metodunu gösteren örnekler için bkz. Hüseyin Atay, “İlmin Tarifindeki İhtilâfların Semantik Acidan Tahlili”, Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, neşr. Hüseyin Atay, D.İ.B. Yayınları, Ankara 2004, c. I, (ss. 17-42).

<sup>10</sup> M. Sait Yazıcıoğlu, “Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması: Ebü Mansûr Mâtürîdî ve Ebü'l-Mu'în en-Nesefî”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu, Otto Yayınları, Ankara 2011, s. 185, (ss. 169-188).

<sup>11</sup> Huleyf, “Mukaddime”, el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 5, 5. Dipnot.

<sup>12</sup> Ebü Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Münâzaratü Fahreddîn er-Râzî fî Bilâdi Mâverâünnehir*, neşr. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1984, ss. 23-24; Huleyf, “Mukaddime”, s. 5, 5. Dipnot.

<sup>13</sup> Nesefî'nin imamet ve devlet başkanlığı anlayışı (el-Kelâm fî'l-İmâme) hakkında detaylı bilgi için bkz. Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, D.İ.B. Yayınları, Ankara 2003, c. II, ss. 431-533.

*Bahru'l-Kelâm fî İlmi'l-Kelâm* ve *et-Temhîd li-Kavâ'idi't-Tevhîd (et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn)* adlı kitapları ise, sözünü ettiğimiz birinci eserine nispetle hacimce daha küçük diğer kelimelerdir. *et-Temhîd*'inde Tabsıra'ya göndermelerde bulunduğu hareketle, Tabsıra, Neseffî'nin ilk telif ettiği kelâm eseri olmalıdır. *et-Temhîd*, *Tabsiratü'l-Edille* planında yazılmış, aslında onun özeti mahiyetinde bir eserdir. Neseffî'nin, *et-Temhîd*'inde çeşitli vesilelerle *Tabsiratü'l-Edille*'ye atıf yaparak geniş açıklamalara orada yer yer verdiğini dile getirmesi de, bunu göstermektedir. Dolayısıyla eser, Ehl-i Sünnet'in iki kanadından birini oluşturan Mâturîdiyye kelâm okulunun inanç esaslarının özlü bir izah ve anlatımından oluşmaktadır. Bununla birlikte muhtelif inanç esaslarını ortaya koyarken kendi anlayışını delillerle desteklemeyi, aynı zamanda karşı düşünceleri eleştirmeyi ve hasımlarının çıkmazlarına işaret etmeyi de ihmal etmemiştir. Bu yönüyle eserde kelâm ilminin tartışmacı yönteminin etkisi görülmektedir. "*Bahru'l-Kelâm*", Neseffî'nin gençlik döneminde kaleme aldığı muhtasar bir kelâm eseridir. Neseffî'nin kelâm ilmine dair üçüncü kitabı olan *Bahru'l-Kelâm* adında küçük bir risalesi olup, basılmış ve tercüme dilmış tek eserdir. Aklî delil ve açıklamaların yanında, ayetlere pek az yer verir.<sup>14</sup> Sade ve popüler bir kitap olmasının yanında, halk için yazdığı intibainı uyandırmaktadır. Çeşitli neşirleri bulunmaktadır.

Alâeddîn es-Semerkandî, Neseffî'yi kelâm ilminde Ehl-i Sünnet'e, fıkhıta ise Hanefîyye'ye önemli katkılarda bulunmuş bir âlim olarak tanıtır ve betimler.<sup>15</sup> Ebû Hafs Necmeddîn Ömer en-Neseffî (ölm. 537/1142)'ye ait el-Akâ'id'in, *Tabsiratü'l-Edille*'nin bir özeti mahiyetinde oluşu, onun itikâdî görüşlerinin etkilerini ve yansımalarını göstermektedir. Neseffî, kelâmdan başka tefsir ve fıkıh alanında da önemli bir âlimdir. Alâeddîn es-Semerkandî, Mâturîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ına yazdığı şerhin, aslında hocası Ebû'l-Mu'în en-Neseffî'nin derslerindeki açıklamaları ve takrirlerinden oluştuğu, yani onlara dayandığı ve bunların kaybolmalarını önlemek için *Şerhu Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı bir kitapta toplayarak bir araya getirip kendisine nispet ettiğini belirtmektedir.<sup>16</sup>

Ebû Mansûr el-Mâturîdî'den sonra Mâturîdî kelâmının en önemli şahsiyettir. O, Mâturîdîliğin belirginleşip ekolleşmesine en büyük katkıyı sağlayan kelâmcıdır. Mâturîdî kelâm ekolünün ikinci büyük siması olarak kabul edilen Neseffî'nin konumu, Bâkılânî ve Gazzâlî'nin Eş'ariyye mektebi içindeki konumu gibidir.

en-Neseffî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn* adlı eserinde hem Mâturîdî ekolünün teşekkülüne yön vermiş hem de ekolün temsilcileri ve tarihçesi hakkında önemli bilgiler sunmuştur. Onu, "Mâturîdî düşüncenin şârihi" konumuna taşıyan bu eser, Mâturîdîliğin temel referans kitaplarından ve en güçlü yorumlarından biri olarak kabul edilir. *Tabsiratü'l-Edille*, bilgi problemi başta olmak üzere, ilâhiyyât, nübüvvet ve âhiretle ilgili konuları belli bir sistem içerisinde ele alması yönüyle sistematik bir çalışmadır. Eser, bu özellikleriyle Mâturîdîliğin köklü bir kelâm ekolü haline gelmesine önemli katkılarda bulunmuştur.<sup>17</sup>

Neseffî, bundan başka "*Kitâbü't-Temhîd fî Kavâ'idi't-Tevhîd*"de Mâturîdîliğin esaslarını açıklamaktadır. Diğer bir eseri olan "*Bahru'l-Kelâm*" adlı çalışmada Mâturîdî mezhebinin temel görüşlerine özlü bir biçimde temas etmektedir.

Ebû'l-Mu'în en-Neseffî'nin (438-508/1047-1114) düşünce sisteminde kötülük meselesini, bir yandan kendisine ait *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn* ve *Bahru'l-Kelâm* gibi ana kaynaklara göndermelerle, öte yandan zaman zaman Mâturîdî ve diğer Mâturîdî kelâmcılarının düşüncelerine atıfla aşağıdaki bir silsile içinde sunmayı ve analiz etmeyi tasarlamaktayız.

<sup>14</sup>Hüseyin Atay, "Ebû'l-Mu'în en-Neseffî ve *Tabsiratü'l-Edille*", en-Neseffî, *Tabsiratü'l-Edille*, neşr. Hüseyin Atay, D.İ.B. Yayınları, Ankara 2004, c. I, s. 11, (ss. 5-15).

<sup>15</sup> Alâeddîn Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Şerhu Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye Bölümü, Yazma No: 176, vr. 1b.

<sup>16</sup>es-Semerkandî, *Şerhu Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 1b. Bkz. Yavuz, "Ebû'l-Mu'în en-Neseffî" md., c. XXXII, s. 569.

<sup>17</sup>Yavuz, "Ebû'l-Mu'în en-Neseffî" md., c. XXXII, s. 569.

## 2. Düşünce Tarihinde ve Kelamda Kötülük Meselesine Kısa Bir Bakış

Kötülük meselesi, hem felsefenin hem de teolojinin ortak problemidir. Filozoflar ve teologlar bu konuda kendi din anlayışlarına, paradigmalarına ve metodolojilerine uygun ilahî adalet (teodise) savunusu geliştirmişlerdir. Onlar, dış doğal dünyadaki kötülük olgusunu kendi yaratılış teorilerine uygun olarak tartışmaya, izah etmeye ve anlamlandırmaya çalışmışlardır. Bu yüzden, her iki taraf da hem metafizik hem de ahlâkî (irâdî/manevî) kötülük konusunda ciddi ayrılıklar göstermektedir.

Kötülük, aslında hissedebilen bir varlığın, bu arada acı duyabilen bir varlığın incitilmesi ve zarara uğratılmasıdır. Bu bağlamda önemli olan acının bizzat kendisidir. Kötülük, dolaysız bir biçimde zihin tarafından kavranır ve yine dolaysız bir biçimde duygular tarafından hissedilir; kasıtlı olarak verilen somut acı duyumsanabilir ya da yaşantılanabilir.

Metafizik, doğal ve ahlâkî kötülükler arasında geleneksel bir ayırım yapıldığı görülmektedir. Buna göre, metafizik kötülük, varlıktaki aslî eksiklik yada sırf yetkinsizlik olarak nitelendirilir. Doğal kötülükler, kasırgalar ya da kanser gibi, tanrısal takdîr ya da doğal nedenler sonucu meydana gelen yıkıcı olaylar ve acı çekmeklerdir. Buna karşılık, ahlâkî kötülükler, düşünebilen ve bilinçli bir varlık olarak insanın hür iradesi, seçimi, tercihi ve yöneliminden kaynaklanan kötülükleri ve günahları ifade eder.<sup>18</sup>

İlk kez Leibniz (1646-1716) tarafından kötülük probleminin çözümlenmesi doğrultusunda kaleme alınmış en yetkin felsefî çalışma olan *Essais de Theodicée* adlı eserinde sözü edilen, Grekçe Tanrı ve adalet sözcüklerinden gelen teodise teriminin, yaygın bir biçimde iki anlamda kullanıldığı görülmektedir. Birincisi, temel ve özel anlamıyla teodise, ilahî adaletin varlık alanında pek çok kötülük nedeniyle tehlikeye girmeden devam edeceğini haklı gösterme çabasına göndermede bulunur. Bu sorun karşısında iyimser bir tutum sergileyen Leibniz'e göre, bu dünya tüm olası dünyaların en iyisidir. Varlıkların hayatında iyinin bir önkoşulu olduğundan kötülüğe müsaade edilmiştir. Tanrı evreni yarattığında en iyi planı seçmiştir. Bu planda sadece en büyük çeşitlilik değil, aynı zamanda en büyük düzen de yer alır.<sup>19</sup>

Milton'un işaret ettiğine göre, teodise, Tanrı'nın insana muamelesini haklı çıkarma teşebbüsünden ibarettir. Daha kesin olarak Immanuel Kant (1724-1804)'a göre, "teodiseler" ile, aklın evrendeki hikmetli amaca aykırı olan şeylerin varlığına işaret ederek yaptığı şikayetlere karşı, Yaratıcının ince, üstün ve büyük hikmetini savunmaları anlaşılır. Buna Tanrı'nın amacını savunma çabası da denebilir.<sup>20</sup> Teodise kavramı, ikinci olarak daha geniş bir anlam kazanmıştır. Genel olarak Tanrı'nın yaratmaya ilişkin ilgi ve iradesini göstermeye çalışmıştır. Bu nedenle, çoğu kez bizzat inayet kavramıyla eşanlamlı olarak görülmektedir.

Adalet ve kudret, teodisenin en çetrefilli ve en karmaşık klasik ikilemini oluşturur. Dolayısıyla kötülük olgusu ister istemez bu sıfatları tartışma içine çeker. Bu ikilem çözüme kavuşturulurken, kötülüğün, Tanrı'nın adâleti ve kudretine gölge düşürmeden makûl bir biçimde ele alınması gerekir. Çözüm şekli, mutlak kudrete çok fazla oranda ağırlık verdiği taktirde, adâlet sıfatının zarar göreceği olmasına karşın, adâlet üzerine aşırı vurgu yaptığı taktirde ise, mutlak kudrete bir sınır ve getirilmiş olacaktır.<sup>21</sup>

David Hume, ikilemin bu kısa ve mükemmel versiyonunu şöyle ortaya koymuştur: "Tanrı, kötülüğü önlemek istiyor da, buna gücü mü yetmiyor? O zaman, O güçsüzdür. Buna gücü yetiyor da, önlemek mi istemiyor? O zaman O, kötü niyetlidir. Hem kötülüğe gücü

<sup>18</sup> Bkz. Jeffrey Burton Russell, *Şeytan: Antikiteden Hıristiyanlığa Kötülük*, çev. Nuri Plümer, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 1999, ss. 11, 20; Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yayınları, Ankara 1997, ss. 26-30.

<sup>19</sup> Leibniz, *Theodicée Denemeleri: İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. Hüseyin Batu, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1946, ss. 61-62; Charles Werner, *Kötülük Problemi*, çev. Sedat Umran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000, s. 35.

<sup>20</sup> Bkz. Immanuel Kant, "Bütün Felsefî Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine", çev. Muhsin Akbaş, *Doğu Batı*, Yıl: 4, Sayı: 14, Şubat, Mart, Nisan 2001, s. 195, 202-203, (ss. 195-208).

<sup>21</sup> Eric Lee Ormsby, *İslâm Düşüncesinde 'İlâhî Adalet Sorunu (Theodise)*, çev. Metin Özdemir, Kitâbiyât, Ankara 2001, ss. 15-16.



yetiıyor hem de onu önlemek istiyor mu? O taktirde, kötülük nereden ileri geliyor ?”<sup>22</sup> Bu argümanlar, elbette Epiküros’un klâsik formülasyonunun David Hume tarafından ortaya konmuş bir ifade biçimidir. Epiküros’a göre, insan yaşamını etkileyen bunca kötülük evrende tüm iyilik olan tanrısal bir kılavuzluk düşüncesi ile asla uzlaşamaz.<sup>23</sup> Her türlü kötülüklerle dolu olan bu âlemin, tanrıların eseri olduğunu nasıl kabul etmeli? Çorak çöller, boş dağlar, zararlı bataklar, oturulamaz halde olan buzlar, güney güneşiyle kavrulmuş bölgeler, böğürtlenler ve dikenler, fırtınalar, dolular, kasırgalar, vahşi hayvanlar, hastalıklar, vakitsiz/erken ölümler, tabii/normal yolla olmayan ölüm hadiseleri; tanrısal varlıkların eşyanın yönetimine hiç karışmadığını gereğinden fazla kanıtlar. Boş mekânlar, atomlar ve ağırlık, yani mekanik nedenler, metafiziğin amaçsal (gâî) nedenler hipotezine hâcet kalmadan, âlemi açıklamaya yeter. Fazla olarak tanrıların var olmaları mümkündür, hattâ bu muhakkaktır; dünyanın bütün milletleri bu hususta aynı fikirdedirler.<sup>24</sup> Ama en yüksek derecede mutlu olan, her tutkunun, her taraftarlığın, kaynağı insânî zaafıta olan her şeyin üstüne yükselmiş olan bu varlıklar, mutlak sükûnun zevkini sürerler. Uzak ikâmetgâhlarında, insan sefâletleri onları müteessir edemez ve buna karşılık onlar da, insan hayatına hiçbir sûretle etki edemezler. Ne büyü, ne gâipten haber verme, ne mucize ne de onlarla bizim aramızda hiçbir ilişki yoktur.<sup>25</sup>

Ateist olmak, gizemi reddetmek değil; onu, bir inanç ya da boyun eğişle, ondan kurtulmayı ya da onu zararsızca azaltmayı kabul etmemektir. Bu, her şeyi açıklamak değildir; her şeyi, açıklanamaz olanla açıklamayı reddetmektir. Bunun tersine, Tanrı’ye inanmak, dünyaya gizem eklemek değildir, bu gizem telaffuz edilemez bile olsa, bir isim eklemek ve bu gizemi sakın, basit biri biçimde bir güç ya da aile, ittifak ya da aşk hikâyesine indirgemektir. Güçlü Tanrı, Yaratıcı Tanrı, yargılayan ve bağışlayan Tanrı: “Göklere ait olan Tanrımız...” Bu her şeyi açıklar, ama açıklanamaz olan bir şeyle. O halde bu, hiçbir şeyi açıklamaz; sadece gizemin yerini değiştirir, hemen hemen her zaman insanbiçimcilikten yana. Ateizmin, teizmin argümanlarına karşı kötülük kanıtına dayandığı malumdur. Dünyanın her şeye muktedir ve iyi bir Tanrı tarafından yaratılmış olduğuna kolayca inanabilmemiz için, bu dünyada çok fazla korku, çok fazla acı, çok fazla ıstırap, çok fazla ağrı, çok fazla adaletsizlik ve çok fazla haksızlık vardır.

Bu çıkmaz, Epiküros’dan ya da Lactance’tan beri bilinmektedir. Ya Tanrı kötülüğü ortadan kaldırmak ister, ama bunu yapamaz; o halde her şeye muktedir değildir; ya da bunu yapabilir; ama istemez; o halde O, mükemmelen iyi değildir. Biri ya da öteki değilse (ve ne biri ne de öteki değilse; kötülüğü ortadan kaldırmayı istemiyor ve bunu yapmıyorsa) hâlâ bir tanrı mıdır? Bu, Leibniz’in dile getirdiği gibi bütün teodise (Tanrı’nın iyiliğini kötülüğe rağmen, açıklamaya çalışan disiplin) sorunudur: “Eğer Tanrı varsa, kötülük nereden geliyor? Eğer Tanrı yoksa, iyilik nereden geliyor?” Ama kötülük imana, iyiliğin ateizme karşı yaptığından çok daha güçlü karşı koyar. Çünkü daha tavizsiz, daha sınırsız, daha indirgenemezdir. Bir çocuk mu gülüyor? Bunu açıklamak için bir Tanrı’ya pek ihtiyaç duymayız. Ama bir çocuk öldüğü zaman, bir çocuk tüyler ürpertici, şekilde acı çektiğinde, durum böyle midir? Kim bu çocuğun önünde, annesinin önünde Tanrı’nın büyüklüğünü, onun yaratıcısının harikalığını yüceltmeye cesaret eder? Oysa yeryüzünde her an ne kadar çocuk korkunç bir biçimde acı çekmektedir? İnananlar, karşı sav olarak bu korkunçluklardan daima insanın sorumlu olduğunu ileri sürerler. Şüphesiz öyledir. Ama insan, ne kendinin ne de bütün bunların sebebidir. Özgürlük, her şeyi açıklamaz. Günah her şeyi açıklamaz. Burada

<sup>22</sup> David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1995, s. 209.

<sup>23</sup> Frederick Copleston, *Helenistik Felsefe*, çev. Aziz Yardımlı, İdea yayınları, İstanbul 1990, s. 42; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996, s. 88.

<sup>24</sup> Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, çev. Hayrullah Örs, Remzi Kitabevi, İstanbul 1962, ss. 33-34.

<sup>25</sup> Bkz. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul 1991, ss. 89-90.

Diderot'un iğneli şakaları akıllara gelir: “*Hıristiyanların Tanrısı, elmalarını çocuklarından daha çok sakınan ve esirgeyen bir babadır.*”<sup>26</sup>

Marcel Conche'nin ileri sürdüğüne göre, “Çocukların acı çekmesi mutlak bir kötülüktür. Bu, tüm teodise'yi imkansız kılmaktadır. Hiçbir hatanın açıklayamayacağı ya da doğrulayamayacağı ne kadar canavarlık? İlk günahattan önce ne kadar acı? Hatta insanlığın var oluşundan önce ne kadar çok korku? Ceylanları kaplanlara, çocukları kansere terk eden bu Tanrı, nasıl bir tanrıdır.”<sup>27</sup>

Ortaçağ İslâm dünyasında teodise sorunun, ilkin, Tanrı'nın mutlak kudret ve egemenliği ve ilâhî kudretin sınırlanamazlığı ya da kısıtlanamazlığı üzerinde aşırı vurgu yapan Tanrı anlayışına bir tepki olarak formülleştirdiği söylenebilir. Bu ilk formülasyonlar, özellikle tamamen dinî nasrlara dayalı mutlak kudret anlayışını akılcı bir ilâhî adâlet düşüncesiyle yumuşatmaya ve dengelemeye çalışan Mu'tezilî kelâm okuluyla özdeş bir hale geldi. Eş'arîliğin Tanrısâl kudret üzerindeki bu ısrarlı tutumu, ontolojik düzlemde özgür irade ve tabiî nedensellik düşüncesinin yadsınmasıyla sonuçlandı. Buna karşın, Mu'tezile mezhebi için, tanrısâl adâlet ilkesinin apayrı bir önem taşıdığı görülüyordu. Başlangıçtan itibaren tanrısâl adâlete büyük bir ihtimam göstermek, onların ayırt edici bir karakteristiği idi. Onların akılla kavranabilen nesnel iyilik ve kötülük ile hür irâde fikrini savunmaları tanrısâl adâlet üzerinde ısrarla durmalarıyla çok yakından ilgiliydi. Mu'tezilî söyleme göre, Tanrı'nın âdil ve hakîm olduğunu iddia etmek, O'nun asla kötülük yapmayacağını, onu seçmeyeceğini, Kendisi için zorunlu bir ödev olan şeyi çiğnemeyeceğini, bütün eylemlerinin iyi, güzel ve değerli olduğunu ve Cebrîlerin yaptığı gibi, kötülüklerin ona asla izâfe edilemeyeceğini kabul etmek anlamına gelmekteydi.<sup>28</sup> Hatta ilâhî adâlet düşüncesi, Tanrı'nın sadece iyiliği değil, aynı zamanda, gerçekten zorunlu olanı yaptığını dile getirdi. Buna göre Tanrı, yaratıkları için daha iyi, daha elverişli ve daha yararlı olanı (aslah) yapmak zorunluluğu altında bulunuyordu. Ancak Bağdat ve Basra Mu'tezile mektepleri, Tanrı için en iyi olanı yapma zorunluluğunun kapsam alanı üzerinde farklı görüşler öne sürdüler. Bağdat Mu'tezile ekolüne mensup kelimciler, genel olarak, Tanrı'nın hem dünyasal hem de dinsel konularda insan için en iyi ve en uygun olanı yaratması gerektiği tezini savunduğu ve en iyiden tanrısâl hikmet ve lütuf (inâyet) bakımından en uygun olanı anladığı halde, Basra mektebi, Tanrı için zorunluluk alanının sadece dinsel konulara kadar uzandığını benimsemekte ve aslah'ı fayda olarak yorumlamaktadır.<sup>29</sup> Bu bağlamda hemen şunu belirtelim ki, Mu'tezile mezhebi için, böylesi bir zorunluluk dışarıdan, başka bir otoriteden Kendisine dikte edilmeyip, yine Tanrı'nın Kendi Zâtı'ndan kaynaklanmaktadır.<sup>30</sup> Mâtürîdî kelamcılarının, bu iki anlayışı hikmet ve rahmet sıfatlarıyla yumuşatmaya ve orta bir yol izlemeye gayret ettikleri görülmektedir.

<sup>26</sup> Bkz. André Comte-Sponville, *Felsefeyi Takdimimdir*, çev. S. Seza Yılcıoğlu, Altın Kitaplar, İstanbul 2006, s. 96.ss. 95-96.

<sup>27</sup> Comte-Sponville, *Felsefeyi Takdimimdir*, s. 96.

<sup>28</sup> el-Kâdî 'Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. 'Abdülkerîm Osmân, Mektebetü Vehbe, Kahire 1384/1965, s. 301; Muhammed el-Hasan et-Tûsî, *el-İktisâd fî mâ Yete'allaku bi'l-İ'tikâd*, Matba'atü'l-Âdâb, en-Necefü'l-Eşraf 1399/1979, s. 89.

<sup>29</sup> el-Kâdî 'Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, thk. Ebû'l-Alâ' Afîfî, Matba'atü Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1382/1962, c. XIII (el-Lütf), ss. 20-21; a. mlf., *a.g.e.*, thk. Muhammed 'Alî en-Neccâr ve 'Abdülhalîm en-Neccâr, Matba'atü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurakâ'ih, Kahire 1385/1965, c. XI (et-Teklîf), ss. 59, 61, 64, 134; Seyfüddîn el-Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm fî İmi'l-Kelâm*, thk. H.M. 'Abdüllatîf, Kahire 1391/1971, ss. 224-225; Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, A.Ü. Basımevi, Ankara 1967, s. 78; Emrullah Yüksel, “İlâhî Fiillerde Hikmet”, *A.Ü.İ.F. Dergisi*, Sayı: 8, A.Ü. Basımevi, Erzurum 1988, s. 52.

<sup>30</sup> Bkz. “De ki: Köklerde ve yerde olanlar kimindir? “Allah'ındır de. O, rahmet etmeyi kendi üstüne yazmış (acımayı kendisine ilke edinmiş)tir.” (el-En'âm sûresi, 6/12); “Âyetlerimize inananlar, sama geldikleri zaman: “Size selâm olsun, de, Rabbiniz, kendi üzerine rahmeti yazmış (yaratıklarına acımayı prensip edinmiş)tir. Sizden kim, bilmeyerek bir kötülük yapar da, sonra ardından tövbe eder, uslanırsa, muhakkak ki O, bağışlayandır, esirgeyendir.” (el-En'âm sûresi, 6/54).

### 3. Düşünce Tarihinde ve Neseffî'nin Kelâmî Düşünce Sisteminde Kötülük Kavramı ve Türleri: Ahlâkî, Fizikî ve Metafizik Kötülük

Düşünce tarihinde, kötülüğün mahiyetinin ne olduğu sorusuna ortak bir cevap verilip, o cevapta birleşildiğini ifade etmek mümkün değildir. Çünkü kimileri kötülüğü yararsız, hoş gitmeyen, yapılmaması gereken bir davranış ve eylem olarak tarif ettiği halde, kimileri de acı, bilgisizlik, adaletsizlik, haksızlık, istenmeyen şey ya da durum olarak tarif etmiştir. Sözelimi, Sokrates ve Eflatun'a göre, kötülük bilgisizlik, Kirenal'lı Aristippos'a (M. Ö. 435-355) göre ise yegane acıdır.<sup>31</sup>

Ahlâkî kötülük, özgür yaratıkların eylemleri sonucu ortaya çıkar. Ahlâkî kötülükler insanların yanlış fiilleridir, ancak insanların kötü niyetlerini ve kötü karakter özelliklerini de kapsar. Sözelimi, adam öldürme, cinayet, zulüm, hile, çalma, ırza geçme ve savaş vb. birer ahlâkî kötülük örneğidir. Doğal kötülük ise, doğal süreçlerin neden olduğu depremler ve sel baskınları gibi kötülüklerdir. Doğal kötülükler, çevremizdeki fiziksel veya gayri şahsî nesnelere ve güçlerin sebep olduğu, insanların çıkarlarını, sağlığını ve emniyetini tehdit eden veya mahveden kötülüklerdir. Kuşkusuz, kimi zaman bu iki tür kötülük, binaların kötü planlama ya da eksik malzeme kullanılarak yapılması nedeniyle, insan yaşamının yitmesiyle sonuçlanan sel felaketlerinde olduğu gibi, iç içe bir vaziyette bulunur.<sup>32</sup>

Fizikî kötülük ile, genel olarak acı çekme kastedilir. Hatalık, kıtlık, yoksulluk, ölüm gibi kötü sayılan şeylerin her biri ayrı bir fizikî kötülüktür. McCloskey, fizikî kötülükleri, bazı doğal çevreler, zararlı yaratıklar, doğal afetler ve bedensel kusurlar olarak dört ana öbeğe ayırmaktadır.<sup>33</sup>

Bu ikili ayrıma, onlardan sadece derece ve tür olarak değil, ilke ve cins olarak da üçüncü bir ayrım daha eklenir. Buna da metafizik kötülük denir. Kökenleri Augustinuscu teodise geleneğinin felsefi içeriğini oluşturan yaratılmış şeylerin kaçınılmaz yetkinsizliği ve eksikliği düşüncesine kadar geriye götürülebilse de, bu terimi ilk defa kullananın ve onun bir kötülük türü ve şekli olarak dile getiren düşünürün Leibniz olduğu bilinmektedir. Kötülüğü, ahlâkî, doğal ve metafiziksel kötülükler olarak üçe ayıran Leibniz, gerek ahlâkî, gerekse doğal kötülüğün köklerini metafiziksel kötülükte bulur. Leibniz'e göre, fiziksel ve ahlâkî kötülükler, sonlu monadların karışık ve bulanık tasarımları ile bunların yarattığı durumlardan ileri gelir; yani fiziksel ve ahlâkî kötülükler, aslında metafiziksel eksikliğin bir sonucudur. Yalnız bu metafiziksel eksiklik, pozitif bir şey olmayıp, yetkinliğin derece derece eksik olmasıdır. Pozitif olarak var olan, sadece yetkinliktir.<sup>34</sup>

Tabii kötülük olgusu, Allah'ın ilim, irade, kudret ve tekvin sıfatlarıyla doğrudan ilgili bir konu olduğu için ilâhî fiiller kapsamında değerlendirilmesi gereken bir meseledir. İlâhî fiilleri Mu'tezile, Allah'ın adaleti, Eş'arîler iradesi, Mâtürîdîler ise hikmeti çerçevesinde ele almıştır. Mu'tezile'ye göre Allah, sadece âdil, iyi ve zorunlu olanı, Eş'arîlere göre dilediğini, Mâtürîdîlere göre ise, yalnızca hikmetli olanı yapar.

Her şeyden önce bütün kelamcılar, görünür âlemde kötülüğün ontolojik manada nesnel bir gerçeklik olduğunun, yani gerçek bir var oluşa sahip olduğunun farkındadırlar. Onlar açısından, bir şeyin duyu organları kanalıyla algılanması ve deneyimlenmesi/tecrübe edilmesi durumunda, onun varlığı ve gerçekliği ile ilgili başka bir delil aramaya gerek yoktur.<sup>35</sup>

Neseffî, ilâhî hikmeti, duyular ötesi (gâib) ile görünür âlem (şâhid) alanında aynı gören ve bunu yalnızca fayda açısından değerlendiren Mu'tezileyi, takındığı bu pragmatist tavrı

<sup>31</sup> Eflatun, *Theaitetos*, çev. Macit Gökberk, B.E. Basımevi, İstanbul 1990, s. 90; Alexis Carrel, *Başarımın Sırları*, çev. Refik Özdek, Yağmur Yayınları, İstanbul 1991, s. 99; Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yayınları, Ankara 2003, s. 17.

<sup>32</sup> Bkz. Rick Rood, "Tanrı ve Kötülük: İyi Bir Tanrı Kötülüğe Nasıl İzin verir? çev. Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yayınları, Ankara 2003 içinde, (ss. 97-101).

<sup>33</sup> Bkz. Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yayınları, Ankara 2003, ss. 18-19.

<sup>34</sup> Ferhat Akdemir, *Alvin Plantingana ve Analitik Din Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara 2007, s. 163.

<sup>35</sup> Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd -Açıklamalı Tercüme-*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, ss. 46, 52-53; el-Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kahire 1962, c. XIII (el-Lutf), ss. 229-230.

sebebiyle eleştiriye tabi tutar. Neseî, kötülük probleminin çözümünde Ehl-i Hadis Mütakellimlerinin ekseriyeti ile Mutezile arasında bir tavır takındığı dikkat çekmektedir.

Eş'arîlere göre, akıl, şer'î rehberliği olmadan dini ve ahlâkî manada husûn ve kubuh konularında hüküm veremez. Genel bir çıkarımla açıklamak gerekirse, Allah'ın yasakladığı şey kötüdür, yoksa özünde kötü olan bir şey, Allah'ın yasakladığı değildir. Allah'ın yaptığı şey âdildir, yoksa Allah, özünde nesnel olarak âdil olanı yapar, demek değildir. Bunun anlamı ise şudur: Allah ne yapıyorsa, on şey adalettir; yoksa adalet olan şey, Allah'ın yaptığı değildir. Allah'ın yaptığı adalettir ya da bir adalet idesidir. Eş'arîlere göre, bir şey Allah emrettiği için iyidir, yoksa o şey haddizatında iyi olduğu için Allah onu emretmez.<sup>36</sup>

Neseî, kötülüklerin varlığını ve nesnellliğini bir realite olarak kabul etmiş, kötülüklerin gerçek bir var oluşa sahip olduğunu ortaya koymuş ve görünür âlemde gerçek manada fesad, çirkinlik, acz, güçsüzlük, zayıflık, cılızlık, pislik ve kötü olma özelliklerinin bulunduğunu ileri sürmüştür. Neseî'nin kelâmî düşünce dizgesinde küfür, ma'siyetler, kabîh gibi dinî-ahlâkî kötülükler; kişinin kendi kesbi, azmi, kararı, yönelimi, teşebbüsü, tercihi ve cüzî iradesiyle meydana gelir. Dolayısıyla insan, bunlardan sorumlu olarak kabul edilir. Tabîî kötülükler ise, çeşitli hastalıklar, zayıflıklar, musibetler, felaketler, belalar, âfetler, acılar, ağrılar, ıstıraplar vb. gibi hakkımızda takdir edilip, bizim irade ve kudretimiz dışında meydana gelen ve bize zarar veren kötülüklerdir. Ayrıca Neseî, maymunun, domuzların, yılanın, yırtıcı/vahşî hayvanların ve zararlı nesnelere yaratımını da "fizikî kötülükler" kategorisinde değerlendirmektedir. Bu çerçevede asıl sorun; söz konusu edilen bizlerce kötü görülen hadiselerin ilâhî fiiller bağlamında kötü görülüp görülemeyeceği meseledir.<sup>37</sup> Neseî, kelâmî düşünce sisteminde bu noktada evrendeki tüm varlıkları ve yaratıkları, hikmet kavramı üzerinden düşünüp, onların anlamlı ve değerli olduklarına dikkat çekmektedir.

Neseî'ye göre, övgüye değer bir sonuç taşıdığından dolayı pis maddelerin, kirli nesnelere ve kötü kokuların yaratılması hikmet olunca, kötü fiillerin yaratılması da böyle bir niteliğe sahiptir. Kaldı ki, biz mutlak olarak "Allah küfrü yarattı" demeyiz. Aksine, "Allah, küfrü çirkin, bâtil, kötü ve fâsîd olarak yarattı" diye söyleriz. Hikmet, küfrün bu sıfatları taşımasını gerektirir. Allah'ın küfrü bu sıfatlarla yaratması, hikmettir. Sefeh olan ise, kâfirin kastettiği gibi, küfrü hikmet, iyi ve doğru diye yapmaktır.<sup>38</sup>

#### 4.Neseî'de Kötülük, Teistik Tanrı Tasavvuru ve Tekvîn: İlâhî Adalet ve Hikmet

Ebû Hanîfe'ye göre, Yüce Allah, kullarına karşı lütufkâr (mütefaddilun), âdildir, kulun hak ettiği sevabı lütfuyla kat kat fazlasıyla verebilir. Kulunu adaletinin icabı olarak işlediği günahattan dolayı misliyle cezalandırabilir. Keza kendisinden bir lütuf olarak tamamen bağışlayabilir de.<sup>39</sup>

İmam Mâtürîdî, çok geniş bir polemik alanına sahip olan sıfatlar öğretisi konusunda ilk önce Hanefî sıfatlar öğretisinin kısa bir taslağını sunmaktadır.<sup>40</sup> Bu sıfatlardan ilki, özgürlük ya da tam olarak ifade etmek gerekirse, Allah'ın özgür seçimdir (ihtiyâr). Mâtürîdî'ye göre, bu özgürlük, âlemin incelenmesi/tefekürü ve bunun sonucunda da Yarattıcı'ya ilişkin çıkarımlarda bulunulmasını sağlamaktadır. Zira âlem "yokluk"tan ortaya çıkmıştır. Bundan başka, âlem birçok değişken ve kısmen de karşıt nesnelere oluşan bir

<sup>36</sup> Bkz. İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî (h. 418-478/m. 1028-1085), *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâtu'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Es'ad Temîm, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 1405/1985, ss. 228-230.

<sup>37</sup> Metin Özdemir, "Kötülük Problemine Felsefî ve Kelâmî Bir Yaklaşım", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2016: 27 (3), s. 243, (ss. 235-250).

<sup>38</sup> Ebû'l-Mu'în en-Neseî, *et-Tevhîd fî Usûli'd-Dîn*, thk. Abdülhâyy Kâbil, Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzî', Kâhire 1407/1987, ss. 68-69; a. mlf., *Tevhîdin Esasları (Kitâbü't-Tevhîd li-Kavâidi't-Tevhîd)*, çev. Hülya Alper, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, ss. 102-103.

<sup>39</sup> Ebû Hanîfe, "el-Fıkhu'l-Ekber", *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul 2002, s. 58, (ss. 56-59).

<sup>40</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986, ss. 44, 1-49, 13.

alâmet/belirtidir. Âlemin bu yönüyle tabîî (bi't-tab'ı) ve zorlama/cebr ile hareket eden tek bir prensip/ilke tarafından değil, aksine özgür ve bağımsız olarak eylemde bulunan tek bir tanrı tarafından meydana getirilmiş olması gereklidir. Bununla da Yaratıcı'nın mevcut olduğu ispatlanmış olmaktadır.<sup>41</sup>

Mâtürîdî, bu temel düşünceden daha başka birtakım sonuçlar çıkarmaktadır. Zira özgürce-dilediği gibi her şeyi yaratan bir Tanrı, diğer sıfatlarla da donanmış/vasıflanmış olmalıdır. O, her şeyi yapan bir güce (kudret) sahip olmalıdır. O'nun âlemi yaratmak için bir irâdesi olmalıdır.<sup>42</sup> Bunlardan başka Tanrı'nın mutlak ve mükemmel bir ilmi olmalıdır. Zira O'nun yarattıkları tesadüfen oluşmuş nesnelere ibaret değildir. Aksine, onlar iyice düşünülmüş ve harmoni içerisinde düzenli bir yapıya sahiptirler. Bu da, onların müessirinin bilgi sahibi bir Tanrı olduğunu göstermektedir.<sup>43</sup>

Hanefiyye, fiilî sıfatların ezeli olduğunu düşünmektedir. Oysa bu bağlamda hiçbir ekol onları takip etmediğinden, bu sorunda, özellikle Mu'tezile'nin düşünceleri ise, açık bir ayrılık söz konusu olmuştur. Mâtürîdî'ye göre, bu bağlamda işitme (sem'), görme (basar), cömertlik (kerem) ve iyilik (iyilik) gibi birtakım eylem nitelermelerine temas etmektedir.<sup>44</sup> Bununla birlikte tartışmanın merkezinde elbette ki yaratma (tekvin) yer almaktadır. Zira Tanrı'nın fiilî yaratma aktında, ancak somut ve en açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bunun için de tartışma bu noktada şiddetlenmekte ve alevlenmektedir.<sup>45</sup>

Allah'ın Sıfatları meselesine eğilen Mâtürîdî'ye göre, insan, dilleri benzerlik veya mukayese fikrine başvurmaksızın Allah'ın mahiyeti ve sıfatlarını açıklayan hiçbir terime sahip değildir. Fakat, dünyanın yaratıcısına bazı isimler ve sıfatların atfedilmesini anlamak insan için bir gerekliliktir. Mâtürîdî, filozofların, pluralistlerin, düalistlerin ve ateistlerin görüşlerinin eleştirel bir açıklamasını vererek tek bir Yüce Kudret ve Nihai Hakikat inancının evrensel olduğunu, ama insanların bu Yüce varlığın isim ve sıfatlarında ihtilaf ettiklerini öne sürmektedir. Ona göre, bu Muvahhid insanlar içerisinde, sadece Mu'tezilîler İlâhî sıfatları ve onların ezeliğini inkar ederek bu evrensel tek-Tanrı inancını tehlikeye atmışlardır. Bu meselede onların görüşünü çürüterek Allah'ın güzel isimleri olduğunda herkesin müttelik olduğunu, bundan ötürü de, bu isimlerin anlam ve muhtevaları olmaksızın (soyut bir halde) O'na hamletmenin gayet abes olacağını savunur. Onun için, meselâ, ne zaman "Allah hakîmdir" dense, bu O'nun hikmet sahibi olduğu anlamına gelmelidir. İlâhî sıfatların inkarı (ta'tîl) sadece karışıklık yaratmaya yarar, Allah'ı tanımayı ve tasvîr etmeyi imkansız hale getirir ve nihayet O'nu bilinmeyen, bilinmeyen bir yokluğa indirger. Allah'ın sıfatların ezeli olduğunun inkârı, O'nun zatını önce kusurlu ve değişmelere tabi bir hale getirir ve böylelikle de tevhîdin temellerini sarsar. İlâhî sıfatları tasdikten ötürü doğabilecek pluralizm ve antropomorfizm, Allah'ın mutlak vahdetiyle birlikte tenzîh ile muhâlefetün li'l-havâdis (bütün yaratıklardan farklı ve onlara benzemez olması) akîdelerine sağlam bir biçimde inanmak suretiyle kolayca ortadan kaldırılabılır. Böylece biz, "Allah bilir" dediğimiz zaman, muhtemel bir küfür fikrine karşı tedbîr olarak buna "sıradan bilenler gibi değil ve O'nun bilgisi bizim bilgimiz gibi değildir" hükmünü de ekleriz. İlâhî sıfatların ve onların ezeli ve ebediliğini inkarın sonuçları, onları tasdikten doğacak sonuçlardan çok daha tehlikelidir.

Allah'ın zâtı ile sıfatları arasındaki ilişkiye gelince; Mâtürîdî'ye göre, bu mesele o kadar karmaşıktır ki, hiçbir insan akli onu tatmin edici bir şekilde çözmeyi umamaz. Onun için, biz Allah'ın tek olduğuna, Kendisinin yine Kendisine isnat ettiği sıfatları olduğuna, teşbîhsiz, mukayesesiz ve mahiyetini sormaksızın inanmalıyız. Sıfatlar O'nun zatının ne aynı, ne de gayrıdır (lâ huve ve lâ gayruhû) demekten daha ileri gitmemeliyiz.

<sup>41</sup> el-Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, ss. 44, 10; 60, 1-65, 5.

<sup>42</sup> el-Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, s. 45, 10-13.

<sup>43</sup> el-Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, s. 45, 14-46, 2.

<sup>44</sup> el-Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, s. 47, 21.

<sup>45</sup> Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî: Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, çev. Özcan Taşçı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 491.

Kelâmî düşünce sisteminde tekvîn (yaratma) meselesine büyük bir yer veren İmam Mâtûrîdî, ayrıca sıfatların -ister Allah'ın zâtına, ister sıfatlarına ait olsun- ezeli (yaratılmamış) olduğunu savunur. İşte bu meyanda Mâtûrîdî'ye göre, tekvîn, ilim, kudret, irade, semî' ve basar gibi Allah'ın ezeli sıfatlarındandır. Allah, yaratma sıfatıyla (tekvîn) ezelde muttasıftır. O'nun ezelden beri yaratıcı olması, yaratılanların ezeliğini gerektirmez. Çünkü yaratma ile yaratılan nesne (mükevven) farklı farklı şeylerdir.<sup>46</sup> Yaratılanlar, Allah'ın yaratma sıfatıyla sonradan meydana getirilmişlerdir. Mâtûrîdî'ye göre, beşer idrakinin, tekvînin mahiyetini kavraması mümkün değildir. Bu konuda tek delil ve anlaşılabilir şey, her şeyin "ol (kûn)" emriyle olmasıdır.

Mâtûrîdî'ye göre, tekvîn sıfatı, Allah'ın zatiyla kaim ve zatına eklenmiş kadîm bir sıfattır. Eş'arîler ise, bu görüşün karşısına çıkmışlar ve tekvîn sıfatının itibârî ve hadîs bir sıfat olduğunu öne sürmüşler ve bunun da fiillerin meydana gelmesiyle meydana gelen, teceddüd eden ve hâdis olan fiilî sıfatlardan biri olduğunu öne sürmüşlerdir. Mâtûrîdî'ye göre, tekvîn (yaratma) sıfatı, mükevven (yaratılmış) ile aynı değildir. Zira tekvîn, Allah'ın sıfatı olduğu halde, mükevven sonradan değildir. Tekvîn sonradan olma değil, mükevven sonradan değildir. Eş'arîler göre ise, tekvîn, mükevven'in, yani yapılan şeyin kendisidir. Bir başka anlatımla, fiil failin değil, mef'ûlün sıfatıdır. Mâtûrîdî ise, bu görüşü kabul etmemiş ve yaratmanın yaratılanın değil, Yaradan'ın bir sıfatı olduğu tezini savunmuştur. Mâtûrîdî'ye göre, tekvîn, mümkün varlıklara taalluk eden ve onların yoktan var olmasını sağlayan bir sıfattır. Kudret sıfatı, mümkün varlıklara, mümkün olmaları itibariyle taalluk etmekte ise de, onların yoktan var olmalarında etkili değildir. Çünkü bu, tekvîn sıfatının görevidir. Eş'arîlere göre ise, mümkün varlıkların yoktan var olmalarını sağlayan ve bunda birinci derecede etkili olan sıfat kudret sıfatı olup, tekvîn sıfatı değildir. İşte bu anlayış farkından ötürü, tekvîn sıfatı, Mâtûrîlere göre kadîm, Eş'arîlere göre hâdis olmuştur.

Mâtûrîdî, tekvîn kelimesini, yaratma, destek olma vb. gibi fiillere ait olan bütün sıfatlar anlamında alır. Ona göre tekvîn, kudretten ayrı bir sıfattır. Onun için Allah, hilkaten, yani halk bakımından önce de sonra da haliktir. Fakat bu hiçbir şekilde Dünya'nın ezeli (öncesiz) olduğunu göstermez, çünkü, nasıl ilim ve kudrete ait nesnelere yaratılmış olmalarına rağmen, ilim ve kudret sıfatları ezeli ise, tekvînin nesnesinin (mükevvenin) yaratılmış olmasına karşın tekvîn de ezeli bir sıfattır. Başlangıçta dünyanın bulunmaması Allah'ın kudretsiz olduğunu değil, fakat O'nun ezeli ilim ve iradesi uyarınca uygun zamanda yarattığını gösterir. Bu, Allah'ın yaratımında özgür ve müstakil olduğuna delalet eder.

Mu'tezile açısından ilâhî adalet, ilâhî fiillerin kulların menfaatlerini gözetmesini, yani onun daima en iyi ve faydalı olanı (aslahı)<sup>47</sup> tercih etmesini ve tümüyle güzel olmasını gerektirir.<sup>48</sup> Mu'tezile'ye göre ise, adl, aklın hikmet olarak gerektirdiği şeydir, bu da fiili doğru olarak ve maslahata uygun şekilde ortaya koymaktır.<sup>49</sup>

Eş'arîler, bu sorunu çözerken, beşerî düzlemde makûliyet aramazlar, yani bu sorun karşısında beşerî aklî ölçütlerle çözümü uygun bulmazlar. Aksine onlar, kendilerine özgü tenzih anlayışlarından hareket ederek, ilâhî iradeye ve kudrete vurguda bulunurlar. Onlara göre Allah dilediğini yapar ve istediği şekilde hükmeder. İlâhî irade hiçbir makul gerekçeyle sınırlandırılmaz ve kısıtlanamaz. Bu yüzden onlar, ilâhî adaleti, "Allah'ın mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunması" şeklinde tanımlamışlardır.<sup>50</sup> Zira adl, bir şeyi yerine koymaktır, bu ise mülkünde dilemesi ve ilmi gereği tasarrufudur; zulüm ise bunun zıddıdır. Allah hükmünde

<sup>46</sup> Tekvîn ve mükevven ayrılığı için bkz. Ebû Seleme es-Semerkandî, *Cümelü Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Saim Kılavuz, Emek Matbaacılık, İstanbul 1989, s. 18.

<sup>47</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Mustafâ es-Sekkâ, el-Mü'essesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr, ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, Kahire 1385/1965, c. I, s. 35.

<sup>48</sup> Abdülkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdâm fî İlmi'l-Kelâm*, Mektebetü'l-Mütebennâ, Kahire (tr.), s. 400.

<sup>49</sup> Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Muhammed Kîlânî, Dâru Sa'b, Beyrut 1406/1986 c. I, s. 45; a. mlf., *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler*, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 58.

<sup>50</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 42, a. mlf., *İslâm Mezhepleri*, s. 54.

ve tasarrufunda zulmedeceği tasavvur olunamaz. Dolayısıyla onlar açısından, Allah'ın insanlara sıkıntı ve ıstırap çektirmesi, zulüm değil, bilakis O'nun adına/cihetinden tam anlamıyla bir adalettir/adalet örneğidir. Çünkü her şey Allah'ın mülküdür. O'nun mülkünde dilediği gibi ve istediği şekilde tasarrufta bulunması ve davranması ise salt adalettir.<sup>51</sup>

Mâtürîdîlere göre, Allah dilediğini yapar, istediğine hükmeder. Onun üzerinde hiç kimsenin hücceti, velâyeti ve yasaklaması yoktur. O hakîmdir. Onlara göre, hakîm kendisi ve başkasının yararı için fiil yaratan değildir, ama hakîm, san'atı hikmet dolu olan, yaptığında hikmet olan varlıktır. Allah kullarına azap verir; çocuklar, akılsızlar ve hayvanlar gibi geçmiş günahları olmadan yarattıklarını çeşitli sıkıntılarla imtihan eder. Bunlarda hiç kimseye yarar yoktur. Onlara âhirette sevap verse de, burada onlara faydası yoktur. Azap görmede, acı çekmede hiç kimse için menfaat bulunmaz.<sup>52</sup>

Mâtürîdî'ye göre, Yüce Allah, zarar ve fayda sağlamaları açısından öz yapıları farklılık arz eden yaratıkları, hâkîm ve alîm olan yaratıcı ve yöneticilerinin varlığına ve birliğine kanıt ve tanık olmaktadır. Tabiatın bu kuruluşunda ve dizaynında/tertibinde, Yüce Allah'ın akıllara durgunluk veren hikmetinin dile getirilişi vardır: O, yapılarının çelişkili olmasına rağmen, zararlı ile yararlıyı, iyi ile kötüyü birliğine ve rubûbiyetine kanıt olması açısından tek bir varlık haline getirmiştir.

Yine İmam Mâtürîdî'ye göre, Allah nesnelere söz konusu farklı özelliklere sahip kılarak yaratmıştır ki, bu sayede dilediğini dilediğine musallat kılmak şeklinde tecelli eden kudretinin nüfuzuna göre zorbalara ve hükümdarlara boyun eğdirsin, bu münasebetle onlar hadlerini bilsinler, maiyetleri ve ordularının çokluğuna aldanıp ilâhî sınırları aşmasınlar. Yine O'nun nesnelere zarar ve fayda özelliğine bağlı olarak yaratması göz önünde bulundurularak, her şeyden müstağni oluşuna ve ihtiyaçların belirmesinden/üşüşmesinden münezzeh bulunmasına istidlâl edilsin diye. Çünkü müstağni olmayan ve ihtiyaçlara maruz bulunan kimsenin fiili, sadece fayda sağlamayı amaçlayıp, zarar vermekten sakınır. Bir de, ilâhî kudretin dilediği şeye geçerli olduğunun bilinmesi için böyle yapılır.<sup>53</sup>

en-Nesefî, görünür âlemde her şeyin yaratıcısı olan Allah, bu arada masiyetlerin, kötülüğün ve küfrün de yaratıcısıdır. Nesefî, kelâmî düşünce sisteminde Sâni'in birliğine (vahdâniyyet) vurguda bulunarak ve iki ilah görüşünün imkansızlığını savunarak Allah'ın kötülükle münasebetini ilim, irade, kudret ve tekvîn sıfatlarının yanında, hikmet ve adalet sıfatlarına da yer vererek izah etmeye ve anlamlandırmaya çalışır. Bu eşyayı yaratmanın, hikmet olduğunu kabul etmektedir. Bu noktada Seneviyye, Mecûsîler ve Mu'tezile gibi hasımlarının hikmet cihetini bilemediklerini öne sürer ve Allah'ın bu eşyayı yaratmasının, O'nu ve bu yaratımını hikmet kavramının kapsamı dışına çıkmasını gerektirmeyeceği öğretisinin altını önemle çizer.

Nesefî, Seneviyye'ye karşı zararlı maddelerin ve nesnelere yaratımında Allah'ın ince, derin ve büyük/üstün hikmetlerinin bulunduğunu ileri sürer. Aynı şekilde, onların (Seneviyye) iddialarının aksine, kabîh fiillerin yaratımında da Yüce Allah'ın hikmetlerinin bulunması mümkündür. Oysa onlar, bırakın Rubûbiyet hikmetlerini bir tarafa, bazı beşerî hikmetleri kavramaktan ve onların iç yüzüne vukuftan bile âciz kalmışlardır. Küfür ve ma'siyetleri yaratmada da tek tek saymanın ihata edemeyeceği ve kuşatamayacağı kadar Yüce Allah'ın hikmetleri vardır.<sup>54</sup> Nesefî'ye göre, Yüce Allah'ın sefîh olmayıp, hakîm olduğu kesinlik kazanınca ve sübut bulunca, kötüyü yaratmanın da kötü değil, aksine hikmet olduğu kesinlik kazanır/sabit olur.<sup>55</sup>

<sup>51</sup> Özdemir, "Kötülük Problemine Felsefî ve Kelâmî Bir Yaklaşım", s. 245.

<sup>52</sup> Hikmet kavramı hakkında bkz. Ebû Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1980, s. 186.

<sup>53</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd -Açıklamalı Tercüme-*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara 2013, s. 181.

<sup>54</sup> en-Nesefî, *Tabıratü'l-Edille*, c. II, ss. 252-254.

<sup>55</sup> Bkz. en-Nesefî, *et-Tevhîd fî Usûli'd-Dîn*, s. 68; a. mlf., *Tevhidin Esasları (Kitâbü't-Tevhîd li-Kavâidi't-Tevhîd)*, s. 101.

Mâturîdiyye mezhebine mensup, Mâturîdiyye düşünce sisteminin sadık bir taraftarı ve fikirleri İmam Mâturîdî'nin fikirleriyle paralellik arz eden Nûreddîn es-Sâbûnî (ölm. 580/1184)'ye göre, kulları için en uygun (en hayırlı, aslah) olanı yerine getirmek Yüce Allah'a vâcib olmadığı gibi, onlar için kötü olmayan şeyi (salâh) seçip yaratmak da, O'nun üzerine borç değildir. Mu'tezile, bu görüşün aksini benimsemiş; kul için en elverişli ve ne faydalı olanı yapmanın ve onu kula vermenin, Allah üzerine vâcib olduğunu ileri sürmüş; içlerinde Bişr b. el-Mu'temir ve onun fikrinde olanlar, "Kul için hayırlı olana (zarar getirmeyene) riâyet etmek Allah'a vaciptir" demişlerdir. Sâbûnî muhaliflerinin görüşlerinin yanlış olduğunu kimi açılardan ortaya koymaktadır.<sup>56</sup>

Çünkü ulûhiyyet vucûbu kabul etmez. *Bilakis, Yüce Allah, kulları hakkında dilediğini yapar.* Ne var ki, O, mü'minleri bir lütufla mümtaz ve ayrıcalıklı kılmıştır ki, onu bütün kâfirlere ihsan buyursaydı/lütfetseydi, onlar iman ederlerdi, bu O'nun lütf-u keremindedir. Bazı kullarını bundan mahrum kılsa, bu da O'nun adli ve kahrı neticesi olur. O, lutf-u keremindedir olduğu gibi, adl-ü kahrında da övgüye layıktır.

*Neseî'ye göre, Allah, kul için en uygun olmayanı da yaratabilir.* Çünkü Mu'tezile'nin benimsediği görüş, Yüce Allah'ın kullarını hidayete erdirme lütfunun yok sayılması demektir. Zira yaptığını, kendisi üzerinde vacip bir hakkı yerine getirmek olarak yapmıştır. Bunda da, ne bir lütf ne de bir ihsan söz konusudur. *O halde, "Böylece Kitap ehli, kendilerinin, Allah'ın lütfundan (min fadlillâh) hiçbir şeye mâlik olmadıklarını, bütün lütfun (enne'l-el-fadla bi-yedillâh), Allah'ın elinde olduğunu, onu dilediğine vereceğini (yü'tîhi men yeşâ) bilmezlik etmesinler. Allah, büyük lütf sahibidir"* (el-Hadîd sûresi, 57/29) âyeti ve başka yerlerde kullarına müteveccih olarak gösterdiği lütfunu zikretmesiyle O, hatalı ve yersiz övünmüş demektir. Çünkü kazanılmış bir hakkın yerine getirilmesinde, ne lütf ne de ihsan yer almaktadır.<sup>57</sup>

Şu kadar var ki, "Kul için en uygun olanı yaratmak Allah üzerine vâcibtir" demek, Yüce Allah'ın, kullarına hidâyet vermek suretiyle onlara olan lütfükârlığını inkâr etmek anlamına gelmektedir. Çünkü üzerine vâcib olan bir hakkı edâ eden/yerine getiren kimse, hak sahibine lütufta bulunmuş sayılmaz.<sup>58</sup>

Mâturîdîler, kul için en hayırlı olanı yaratmanın zorunlu (vâcib) olduğu görüşünün, aynı zamanda Yüce Allah'ın kudret sahasını sınırlandırma ve kısıtlama fikri taşıdığını da ifade etmek gerektiğini vurgulamaktadırlar. Çünkü buna göre, Yüce Allah, kuluna en uygun olanı verip tüketmiştir. Eğer O'nun kudreti dahilinde (makdûr) kul için daha elverişli/yararlı bir şey bulunur da, onu kendisine vermemiş ya da onu bundan esirgemiş olursa, bu, O'ndan gelen bir haksızlık ve zulüm yerine ve konumuna geçer. Bu düşünce tarzından, Yüce Allah'ın Hz. Muhammed'e, Ebû Cehil için bahis konusu edilemeyecek fazla bir lütfükârlığının mevcut olmadığı sonucu çıkar; çünkü böyle bir düşünce tarzı, Yüce Allah'ın, kendi kudreti dahilinde bulunan en elverişli ve en yararlı şeyi son noktasına/sınırına kadar Hz. Peygamber'le Ebû Cehil'in her birine verdiğini benimsemektir.<sup>59</sup>

Bütün Müslümanlar Yüce Allah'tan bizi günahattan korumasını, bize yardımcı olmasını/destek sağlamasını ve fiillerimizi rızâsına uygun kılmasını talep ve niyaz etmenin meşruiyeti üzerinde ittifak etmişlerdir. Bütün Müslümanlar ve semâvî dinlere inananların hepsi, tâatlere yardım etmesini, günahlardan korumasını ve belâlarını izale etmesini/gidermesini (keşf) Cenâb-ı Hak'tan niyâz ederler; nass, bu hakikati haber vermiştir. Yüce Allah, eğer onların talep ve niyaz ettikleri şeyleri zâten kendilerine vermiş idiyse, onların talep edişleri abes ve (nankörlük) olur; eğer bu şeyleri vermemişse, onlar hakkında

<sup>56</sup>Bkz. Nûreddîn es-Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akâidi (el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn)*, Araştırma ve notlar ilavesiyle çev. Bekir Topaloğlu, D.İ.B. Yayınları, İstanbul 1398/1978, s. 155.

<sup>57</sup>Krş. en-Neseî, *et-Temhîd fi Usûli'd-Dîn*, ss. 84-85; a. mlf., *Tevhidin Esasları (Kitâbü't-Tevhîd li-Kavâidi't-Tevhîd)*, s. 124.

<sup>58</sup>es-Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akâidi (el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn)*, s. 155.

<sup>59</sup>Krş. Krş. en-Neseî, *et-Temhîd fi Usûli'd-Dîn*, ss. 84-86; a. mlf., *Tevhidin Esasları (Kitâbü't-Tevhîd li-Kavâidi't-Tevhîd)*, s. 124.



kötülüğe vesile olacak bir şeyi yapmış olur. Yine bunun gibi, Cenâb-ı Hak'tan hastalığın giderilmesini ve musibetin kaldırılmasını istemek de, mümkün (câiz), hatta müstahab'tır. Eğer hastalık ile bela, kul hakkında hayra vesîle olur ise, bunların kaldırılmasını istemek kötülüğü istemektir. Eğer bu iki şeyin bulunmaması, hayra vesîle idiye, demek ki Yüce Allah kulları için şerre vesîle olacak bir şey yapmıştır.<sup>60</sup> Zaten İslâm kelâmında vesîleci atomculuk (aranedencilik) anlayışı, Allah-âlem ilişkisinde iyi-kötü, nimet-zarar gibi zıt kavramlar belli bir işleve sahiptir. Her iki zıt özellikteki olgular ve nesnelere, Allah tarafından dış âlemde abes ve beyhude değil, belli bir anlam ve gayeye bağlı olarak yaratılmıştır.

Nureddîn es-Sâbûnî, muarızlarının benimsediği görüşün çarpıklığını/yanlışlığını ortaya koyan bir hususu da şöyle izah etmektedir: Mu'tezilîlere göre, Yüce Allah, kendi kudreti dâhilinde olan isti'dât (kapasite) ve imkânı son noktasına/sınırına kadar kâfire verdiği halde, kâfir iman etmemiştir. O halde kul için en hayırlı olan şeyin Yüce Allah'ın kudreti dâhilinde bulunmadığı ortaya çıkmış olmaktadır; çünkü kul için en hayırlı/en elverişli olan, kendi isteğiyle îman edip, ebedî saâdete erişmektir, yoksa îmana muktedir olup da, inanmamak/inkâr etmek ve ebedî felâkete maruz kalmak değildir. Binâenaleyh Sâbûnî'ye göre, muarızların iddialarına bakılacak olursa, böylece Allah Teâlâ, kulu hakkında, onun için en hayırlı olanı değil, en zararlı olanı yapmış olur.<sup>61</sup>

Nesefî, mezhebin ana eğilimine göre, lütfun Allah'ın kudreti dahilinde olduğunu belirtir. Çünkü eğer kâfirlere bununla muamele edilseydi, onlar da imanı tercih ederlerdi. Ancak Yüce Allah, böyle yapmamaktadır. Eğer bu şekilde yaparsa, ihsanıyla; eğer yapmazsa, zulümle değil, adaletle muamele etmiş olur. Çünkü Yüce Allah, bir başkasının kendisi üzerindeki bir hakkını esirgemiş değildir. Oysa Mu'tezile'ye göre böyle davranmak, Allah'ın kudreti dahilinde değildir. Eğer bu, gücü dahilinde bulunsaydı; cimri, zâlim ve gaddar olurdu.<sup>62</sup>

Nesefî, Mu'tezile'ye: "Ömrünü İslâm içinde geçiren, sonra irtidat eden, daha sonra Allah'a kavuşan bir insan gördünüz mü?" diye sorar. "Evet" demekten başka cevapları bulunmaz. Nesefî onların şöyle söyleyebileceklerini belirtir: İslâm ve saâdet ile ömrünü sona erdirmesi için irtidat etmeden kısa bir süre önce canını almak ya da irtidat edene kadar yaşatmak üzere, bu iki durumdan/şıktan hangisi onun için daha uygundur?" Eğer onlar, "Ölüm onun için daha uygun olanıdır" diye söylerlerse, *Allah'ın kul için en uygun olanı yaratmayı terk ettiğini ve aksini yaptığını kabul ederler.* Eğer "Yaşamak, onun için İslâm üzere ölmekten daha uygundur" derlerse, onların inatçılığı/diretmeleri ve delilsiz dayatmaları açığa çıkar. Aslah meselesini Nesefî, Mu'tezile'ye: Biri küçükken ölen, diğeri ise ergenlik çağına kadar yaşayan, Müslüman olan ve hayatı İslâm üzere noktalanmış; üçüncüsü ise ergenlik çağına erdikten sonra küfre düşen veya Müslüman olduktan sonra irtidat eden kişiler gördünüz mü? sorusunu yöneltir. Buna "evet" demeleri gerekli ve kaçınılmazdır. O zaman onlara şöyle söylemek mümkündür: "Niçin Müslüman olacağını ve hayatı İslâm üzere geçeceğini bildiğini yaşattı?" . "Çünkü onun için aslah olan budur. Zira Müslüman olması ve yerine getirdiği tâatler dolayısıyla büyük sevaba erişir/ulaşır" dediklerinde; bu sefer "niçin küçükken öldürdüğünü yaşatmadı" diye sorulur. Eğer "bu onun için aslah olanıdır. Çünkü Yüce Allah büyüdüğünde, inkâr edeceğini/kâfir olacağını ve cehennemde ebedî kalmaya müstahak/layık olacağını biliyordu. Dolayısıyla küçükken ölmek, onun için aslah olanıydı" diye söylerlerse, onlara "Büyüdüğünde, İslâm'dan döneceğini/irtidat edeceğini bildiği kişinin, tıpkı küçükken canını aldığı kişi (sağır) gibi, niçin canını almadı?" diye sorulur. Nesefî'ye göre, onların bu açmazdan ve çıkmazdan hiçbir çıkış yolları yoktur.<sup>63</sup>

<sup>60</sup> es-Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akâidi (el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn)*, s. 155. Krş. en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, c. II, s. 330.

<sup>61</sup> es-Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akâidi (el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn)*, s. 156.

<sup>62</sup>Krş. en-Nesefî, *et-Tevhîd fî Usûli'd-Dîn*, ss. 84-87; a. mlf., *Tevhidin Esasları (Kitâbü't-Tevhîd li-Kavâidi't-Tevhîd)*, ss. 123-124.

<sup>63</sup> en-Nesefî, *et-Tevhîd fî Usûli'd-Dîn*, s. 87; a. mlf., en-Nesefî, *Tevhidin Esasları (Kitâbü't-Tevhîd li-Kavâidi't-Tevhîd)*, s. 125. Krş. a. mlf., *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, c. II, ss. 325-327.

Nesefî, Mu'tezile'nin aslahı esirgemenin/bahşetmemenin cimrilik olacağına dair iddialarını asılsız bulmaktadır. Çünkü bu şekilde yapmak cimrilik olsaydı, Allah yapmazdı. Zira esirgemesi hikmet olanı esirgemek, -ki o esirgeyenin hakkıdır, bir başkasının O'nun üzerinde bir hakkı değildir- hiçbir şekilde cimrilik olmaz, aksine adalet olur. Üstelik cömertlik, hak edilmiş bir şeyi yerine getirmekle ve ödemekle değil, lütufla gerçekleşir. Oysa Mu'tezile'ye göre, burada hiçbir lütuf söz konusu değil, aksine bu, kula ait ödenmesi gereken bir hakkın gereğinin yerine getirilmesidir. Nesefî, onların yaklaşımıyla cömertliğin gerçekleşmeyeceğini ileri sürer. Asıl kendi görüşlerinde Yüce Allah'ın cömertliğinin kabulünün yer aldığını belirtir. Buna göre, Yüce Allah verdiği ile "lütfedici"dir, "cömert" ve "muhsin"dir; bir başkasına ait olmayıp kendisine ait olan bir hakkı esirgemekle de, âdildir.<sup>64</sup> Burada Nesefî'nin, adalet, lütuf ve ihsan meselesine, Ehl-i Sünnet kelâmında egemen olan her şeye sahiplik, mülk ve memlûk kavramları ışığında yaklaştığı dikkat çekmektedir. Çünkü Allah her şeyin sahibi ve malikidir; diğer varlıklar ise Allah'ın mülkü altında bulunan yaratıklardır.

Ayrıca Nesefî, aslah meselesini izah sadedinde, Mu'tezile'ye "Yüce Allah, çocuklara acı çektirmiyor mu? Oysa bu, onlara zarar vermekte olup, onu yapmaması, onlar için daha uygundur" diye sorar. Buna cevaben Mu'tezile ise, bu durumun çocuklar için "en uygun" (aslah) olduğunu iddia eder. Çünkü Allah, buna karşılık sürekli bir sevap verir. Müşfik bir babanın oğluna hacamat yaptırması gibi, bu da onların iyiliği içindir. *en-Nesefî, onların bu iddialarına şu gerekçeyle itiraz etmektedir:* Yüce Allah, önceden acı çektirmeden de, âhiret yurdunda onlara vereceğini vermeye kudretli bir varlıktır. Bu şekilde acı çektirmeden vermesi, onlara daha faydalı ve daha uygundur. Halbuki babanın durumu böyle değildir. Çünkü o, hacamat yaptırmadan hastalığı yok etmek ve sağlığa kavuşturma gücüne sahip değildir. Üstelik, eğer o baba, hacamat yaptırmadan hastalığı gidermek ve iyileştirmek gücüne sahip olsa, buna rağmen hacamat ile çocuğa eziyet etse, bu maslahatı gözetmek sayılmayacaktır. Eğer onlar tarafından, "Evet! Yüce Allah'ın buna gücü yeter. Ancak âhirette nimetleri, insanların başına gelen ıstırapların karşılığı olarak verir. Bu ise, insan için yaşanmış/çekilmiş eziyetler olmadan verilmesinden daha uygundur. Çünkü karşılık olarak gelen şeylerde, nimeti bulandıran/gölgeleyen "minnet" (yaptığı iyiliği başa kakma) bulunmaz. Oysa ihsan/bahşetme sonucu elde edilen şeylere, nimeti bulandıran/gölgeleyen minnet bulaşır" diye söylenmesi durumunda, Nesefî, buna cevaben onlara şöyle söylenebileceğini belirtir: Kendisine nimet verilenle aynı seviyede ve aynı derecede olan birinden geldiğinde, minnet, nimetin tadını kaçıır. Bu durumda nimete mazhar olan kimseye, minnete katlanmak ve onu yapana boyun eğmek zor gelir. Yüce Allah'tan gelen minnet ise, nimetin güzelliğini artırır ve nimete mazhar olan kişi de, O'nun minnetiyle daha çok zevk alır.<sup>65</sup>

Nitekim Nesefî, nimet-minnet münasebeti bağlamında bu gerçeği ortaya koyan bir örneğe başvurarak konuyu açıklamaya girişir. Bu tür örneklerle kelam metinlerinin sosyo-kültürel yapısını ele veren metinlerdir. Çünkü Nesefî, diğer kelamcılarının da zaman zaman kullandığı hükümdar-tebaa ilişkisi motifine başvurmaktadır. Buna göre, bir padişah kendi tebaasından büyük bir kişiye kaftanını giydirse, bu davranış, ona bedelini ödeyerek benzer bir şeyi satın almasından daha hoş gelir. Çünkü insan tabiatına hükümdarlara minnettarlık duymak (şükran/teşekkür borcu) güç gelmez. Gönüller, ona boyun eğmeyi kötü görmez. Oysa Yüce Allah hakkında durum haydi haydi/kat kat böyledir. Nesefî'ye göre, bunu, şu husus da desteklemektedir: Yüce Allah'tan gelen minnete tahammül; eğer nimetin verdiği tadın azalmasını gerektirseydi, nimet zedeleneceği, yapılan iyilik ortadan kalkacağı için, Yüce Allah kullarına hidayet vermeyi bir iyilik olarak zikretmezdi. Bu durumda Yüce Allah, "İslâm olmalarını senin başına kakıyorlar. De ki: "Müslüman olmanızı benim başıma kakmayın.

<sup>64</sup> en-Nesefî, *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, ss. 86-87; a. mlf., *Tevhidin Esasları (Kitâbü't-Tevhîd li-Kavâidi't-Tevhîd)*, s. 126.

<sup>65</sup> en-Nesefî, *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, ss. 87-88; a. mlf., *Tevhidin Esasları (Kitâbü't-Tevhîd li-Kavâidi't-Tevhîd)*, ss. 126-127.

*Tersine, eğer gerçekten inanmışsanız, sizi imana ilettiği için (en hedâküm li'l-îmân) Allah, sizin başınıza kaksaya yeridir (yemünnü 'aleyküm)'' (el-Hucurât sûresi, 49/17) âyeti ile ihsan ettiğini bildirdiği "hidayet nimeti" insanları huzursuz/rahatsız ederdi. Neseî'ye göre, kısaca bu, öyle bir ifadedir ki, Yüce Allah'ın tanıyan birinin, değil konuşmak, konuşmayı bir tarafa bırakın, bunu aklına dahi getirmeyi hoş karşılamaması gerekir. Ne var ki Mu'tezililer, geçersiz (bâtıl) görüşlerinin kabul göreceği ümidiyle, kendilerinde dinden çıkma, bilinenleri yok sayma ve gerçekleri reddetmenin bulunduğu hususlara tutunmaya ve yapışmaya aldırılmazlar/umursamazlar. Neseî, bunun da, genel olarak Mu'tezile'nin âdeti olduğunu ifade eder ve Allah'ın kendilerini bu âdetten korumasını niyaz etmektedir.*

Ayrıca Neseî'ye göre, bu bağlamda müşahede edilen pek çok çocuk örneği bulunmaktadır ki, küçükken eziyet/işkence çeker, ergenlik çağına/dönemine erişir/ulaşır ve küfür üzere ölür. Âhirette ise, gördükleri ezanın karşılığını almazlar. Halbuki Yüce Allah, onların durumunun sonuçlarını biliyordu. O halde âhirette karşılığını göremeyeceklerini bile bile bir kişiye eza vermekle zâlimdir. Üstelik, karşılığı verilmediğinden dolayı, zulüm olan bir husus/durum, hak sahibi karşılığını alarak razı oluncaya değin, zulüm olarak kalır/kalmaya devam eder. Buna göre Yüce Allah, o acıyı vermekle; bedelini ulaştırarak zulmün izlerini silinceye ve hak sahibi, onu karşılık olarak kabul edinceye kadar, zâlim olmaya devam eder. Ancak bu durumda, Yüce Allah'ın zulmettiği söz konusu olur. Oysa Neseî'ye göre, bu da açıkça küfürdür.<sup>66</sup>

Ehl-i hakk, irade, hidayet vermek ve dalâlet düşürmek konularında zikredilen âyetlere dayanmaktadır. Çünkü âyetlerin bir kısmında aslah olmayan bazı şeyleri yapmak, bir kısmında ise aslah olanı yapmamak söz konusu edilmektedir. Bu da, Ehl-i Hakk'ın aslaha bakışlarını özetleyen bir husustur. Aynı problem olduğu için, kulların fiillerinin yaratılması konusunda nakledilen delillerin hepsi, aynen burada da geçerlidir. *Zira Allah, küfür ve ma'siyetin yaratıcısı olduğuna göre, -ki bu insanlar için kötüdür ve hiçbir fayda içermemektedir- ne kul için en uygun olanı, ne de maslahatı yapmanın, Yüce Allah üzerine zorunlu (vâcib) olmadığı hususu sâbit olur/kesinlik kazanır.*<sup>67</sup>

Mâtürîdîler, kötülük meselesi bağlamında Allah'ın kullarına güç yetiremeyecekleri ödevlerle teklifte bulunmasını (teklîfu mâ lâ yutâk) tartışır ve bunun caiz olmadığını savunurlar. Çünkü Mâtürîdîlerce, insan gücünün üzerinde bulunan bir şey ile teklif, meydana gelmesi muhal olan bir şeyi istemektir ki, böyle bir şey boş ve anlamsızdır. Köre bakmakla, kötürüme yürümekle teklifte bulunmak gibi. Böyle bir durum, sadece Allah için değil, aynı zamanda sağlam yaratılıştaki olan kimse için de bir eksikliklerdir. Adâlet, hikmet gibi kemal sıfatlarıyla muttasıf olan Allah, bu gibi kusur ve eksikliklerden münezze (uzak)tır. Bu konuda Mu'tezile, Allah'ın en iyiyi yaratması gerektiği (el-aslah 'alellah) ilkesinden hareketle, Mâtürîdîlere muvafakat etmiştir. Ancak, Mu'tezile mezhebi, kulun fiillerinin kendilerine dayandırılmasını tevlîd yoluyla (dolaylı olarak) kabul etmişlerdir. Şöyle ki, insan, kapıyı açmak için eliyle anahtarı çeviriyor, elin hareketinden meydana gelen anahtarın hareketiyle kapı açılmaktadır. Bir de, Mâtürîdîler, Allah'a Mu'tezile'nin anladığı manada bir vâciplik (zorunluluk) isnat etmezler.

Mâtürîdîlere göre kul gücünün dışında olan şeylerle teklif olunmaz. Çünkü yükümlü tutulan (memur)'a, edâsına güç yetiremeyeceği bir şeyle teklifte bulunulması, muhâl (gayr-ı mümkün) ve insanın gücü dahilinde olmayan şey, teklîfu mâ lâ yutâk'tır. Mâtürîdîlere göre, insanda bulunan kudret ya da istitâa, iyi ya da kötü, fayda ya da zarar olsun, iki zıt seçeneğin yerine getirilmesi ve gerçekleştirilmesi için elverişlidir.<sup>68</sup> Hanefî alimleri ve Mâtürîdî kelâmcılarına göre, insanın güç yetiremeyeceği şeylerle mükellef tutulması caiz değildir. Eş'arî ve çoğu taraftarlarınca bu caizdir. Çünkü Eş'arîlere göre, Allah, her şeyin yaratıcısı,

<sup>66</sup> en-Neseî, *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, s. 88; a. mlf., *Tevhidin Esasları (Kitâbü't-Tevhîd li-Kavâidi't-Tevhîd)*, ss. 127-128.

<sup>67</sup> en-Neseî, *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, s. 84-85; a. mlf., *Tevhidin Esasları (Kitâbü't-Tevhîd li-Kavâidi't-Tevhîd)*, s. 124.

<sup>68</sup>Kudret hakkında bkz. el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, ss. 256-263.

bütün varlıkların mutlak mâlikidir. Dilediği gibi tasarruf eder, istediğini emir ve irade eder. İradesini uzaklaştırarak, hükmüne engel olacak kimse yoktur. Hikmetinden ve hiçbir eyleminden suâl olunmaz. Kudreti sonsuzdur ve sınırlandırılmaz. Üzerine hiçbir şey vâcib değil, hiçbir fiili çirkin olamaz. O, gayelerden ve faydalardan münezzehtir.<sup>69</sup>

Bu konuda Eş'arîlerin hareket noktası Allah'ın istediğini yapan (fâil-i muhtar), mülkünde dilediği tasarrufta bulunabilen sonsuz kudret sahibi olan Allah tasavvuru olduğu halde, Mâtürîdîlerin Allah'ın hikmet sıfatıyla muttasıf olması, bu yüzden hikmet ve maslahat, İlâhî adalet ve kemal prensibi üzerinde ağırlık koyduklarını görmekteyiz.<sup>70</sup> Aslında Mâtürîdîler, Eş'arîlerin prensibini tamamen bir yana atmamakla beraber, onlardan daha kapsamlı, daha rasyonel (ma'kûl) ve daha gerçekçi bir açıklama getirerek Allah için hikmet ve adalet kavramlarını kullanma konusunda önemli ölçüde Mu'tezile'ye yaklaşmaktadırlar.

### 5.Nesefî'nin Kelâm Sisteminde Kötülüğün Yaratımı ve Düalizmin Reddi/Eleştirisini

Nesefî'ye göre, tekvin sıfatının ezeli olması Allah'ın güçsüzlük, acz, eksiklik ve değişikliğe maruz kalmaktan münezzehtir bulunduğu gerçeğinin bir neticesidir.<sup>71</sup>

Nesefî'ye göre, her şeyi yaratıcısı olan Allah, elbette “her şey” kategorisi içine giren şerhleri ve kötülükleri de yaratmıştır ve bunların takdiri Allah'a aittir. Nesefî ile Mu'tezile arasındaki ayrım, tekvin-mükevven ayrılığına bağlı olarak, şerrin takdiri ile şerrin bizzat kendisi arasındaki farka dayanmaktadır. Nesefî'ye göre, şerrin takdiri, bizzat şerrin kendisi değildir. Burada en-Nesefî, kötülüğün yaratımının kötü olmadığından hareketle, düalist (senevî) inanç sistemini ve Mecûsîliğin öğretilerini çürütür. İyiliklerin hayır ilahına/cevherine ve kötülüklerin şer ilahına/cevherine bağlanmasını itikâdî açıdan tevhide zarar verdiğini<sup>72</sup> ve bu bağlamda iki ilahın varlığını kabul etmenin imkânsız olduğunu düşünür. Evrende iyi ya da kötü ne varsa, her şey tevhid inancı ekseninde Allah'ın yaratımına bağlar ve düalist düşüncelerin çıkmazları ve açmazlarından sıyrılmaya ve onların düşüncelerinde İslam'ın tevhid inancı açısından problem doğuran sıkıntıları aşmaya çalışır.

Nesefî, Mu'tezile'nin hikmet ve sefehin gerçek anlamını bilmediklerini, hatta bu konuda Mecûsî ve Senevî dostlarından alacaklarını aldıkları gerekçesiyle onları suçlar. Hikmet, övgüye değer bir sonucu bulunan bir kavramdır. Sefeh ise, övgüye değer bir sonucu bulunmayan bir kavramdır.

### 6.Nesefî'de Teolojik Antropoloji: Kötülük ve Kesb

Ebû Hanîfe'ye göre, Allah kullarının hiçbirini îman veya küfre zorlamamış, onları mü'min veya kâfir olarak yaratmamıştır. Fakat onları şahıslar olarak yaratmıştır. İman ve küfür kulların fiilleridir. Allah, küfre sapanı, küfrü esnasında kâfir olarak bilir. O kimse, daha sonra îman ederse, îmanı halinde mü'min olarak bilir, ilmi ve sıfatı değişmeksizin onu sever (ehabbehû).

<sup>69</sup>Bkz. Ebû'l-Hasan Alî b. İsmâ'îl el-Eş'arî, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, İdâratü't-Tıbbâ'atü'l-Müniriyye, Kahire (tr.), s. 48; Kazanç, Fethi Kerim, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2007, ss. 197-198.

<sup>70</sup> el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, ss. 185-186.

<sup>71</sup> en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, 37, 311, 351, 385.

<sup>72</sup> Zarar-yarar, kötülük-iyilik ve nimet-belâ ikilemleri hakkında bkz. el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd -Açıklamalı Tercüme-*, ss. 72, 180-182. Kur'an'da kimi âyetlerde de bu hususa işaret edilmektedir: “Her nefis ölümü taşacaktır. Biz sizi sınamak için şerre de hayra da mübtelâ kılıyoruz. Ve (sonunda) bize döndürüleceksiniz.” (el-Enbiyâ sûresi, 21/35); “Hoşunuza gitmese de, size savaş yazıldı (farz kılındı). Bazen hoşlanmadığınız bir şey, hakkınız da iyi olabilir ve hoşlandığınız bir şey de, hakkınızda kötü olabilir. Allah bilir, siz bilmezsiniz” (el-Bakara sûresi, 2/216); “İnsana nimet verdiğimiz (en'amnâ) zaman, yüz çevirip yan çizer. Ona bir zarar (eş-şerr) dokununca da, umutsuzluğa düşer (ye'ûsen)” (el-İsrâ' sûresi, 17/83); “Andolsun, sizi korku, açlık, mallar(ınız)dan, canlar(ınız)dan ve ürünler(iniz)den eksiltmek gibi şeylerle deneriz; sabredenleri müjdele. Ki onlara bir belâ (musibetün) eriştiği (esâbethüm) zaman; “Biz Allah içiniz ve biz O'na döneceğiz” derler.” (el-Bakara sûresi, 2/155-156).

Kulların hareket ve sükûn gibi bütün fiilleri/hareketleri, hakikaten kendi kesbleri (kazançları)'dir. Onların yaratıcısı ise, Yüce Allah'tır. Onların hepsi Allah'ın dilemesi, ilmi, hükmü ve kaderi ile olur.

Tâatlerin hepsi, Allah'ın emri, muhabbeti, rızası, ilmi, dilemesi, kazası ve takdiri ile vacip kılınmıştır. Ma'siyetlerin hepsi de, Allah'ın ilmi, kazası, takdiri ve dilemesi ile olmakla beraber, rızası ve emri değildir.<sup>73</sup>

Mâtürîdîler, insanın özgürlüğü meselesini irâde ve kesb anlayışlarıyla çözüme kavuştururlar. Mâtürîdîlere göre, insanda müstakil bir cüz'î irade bulunur. Kulların, fiilin başlangıç noktası (mebde') olan yaratılmış olmayan iradesi vardır. Kullar, diledikleri gibi, fiillerinin başlangıç noktalarıyla tamamen özgür ve bağımsız olarak tasarrufta bulunurlar. Yüce Allah'ın onların fiillerini yaratması ise, ancak onların yaratılmış olmayan iradelerine tabidir. Dolayısıyla onların bu görüşü, Mu'tezile'nin görüşüne yakın görünmektedir.<sup>74</sup> Eş'arîlere göre ise bu irade müstakil olmayıp, onu da Allah yaratır. Buna bağlı olarak Eş'arîlere göre kesb, insanın gücünün makdûra (takdir edilen) iktirânıdır, yani güç yetirilen şeyle birlikte eş zamanlı olarak gerçekleşmesidir. Mâtürîdîler göre ise, kesb deyince, kulun bir şeye azm ve niyet etmesiyle (kesin karar/azm-i musammam) o şeyin hasıl olması olarak anlarlar. Elbette insan, bu kara ve yönelimiyle hem haseni hem de kabîhi kazanır. Zaten herkes içinden (min nefsihî), kendisinin, yaptığı fiilleri seçebilen (muhtar), yapıp ettiklerinin fâil ve kâsib olduğunu hissedip bilir.<sup>75</sup>

Mâtürîdî, öncelikle insanların fiil ve eylemlerini ontolojik açıdan kesin bir hakikat olarak kabul eder ve bu görüşünü temellendirmeye çalışır. Ona göre, insan eylemlerinin gerçek sahibi olduğu, akılla, duyularla ve Kur'ân âyetleriyle açık ve seçik olarak bilinmektedir. Allah, insanlara bu gerçekten hareketle, bazı görevler ve sorumluluklar yüklemiş ve karşılığında ceza ve mükâfat koymuştur. İş yapma ve eylemde bulunabilmek için, eylem öncesinde ve eylem sırasında kulun kendisine istitâa ve güç verilmiştir. İnsanın eylemeleri, ona verilen bu gücün ve yaratılmamış olan cüz'î iradesinin sonucudur. Bu, insanın fiillerinin ve sorumlu olmasının temelidir. İnsan bunlarla fiile yönelir ve onu özgür iradesiyle seçer ve yapar. Kulun iyi veya kötü bütün fiillerinin yaratılması ise, Allah'ın kudretiyle olur. Dolayısıyla insan fiillerinde, insanın rolü ve Allah'ın kudreti olmak üzere iki yön söz konusudur. Mâtürîdî, kendi dönemine kadar bu konuda ortaya atılan kaderi inkar etme ve cebr fikrini benimseyenlerin görüşlerini çürüterek, eylemlerin hem insana hem de Allah'a ait olduğunu öne sürmüş ve bu konuda yeni bir çözüm şekli geliştirmiştir. Buna göre, fiile yönelmek, onu seçmek, tercih etmek ve yapmak insanın işidir. Her şeyin yaratıcısı olan Allah ise, insan fiilinin de yaratıcısıdır. Dolayısıyla, yaratma yönünden fiile tesir eden güç, Allah'a aittir. Yani gerçekte fiil, gerçekleşme (kesb) yönünden insana, yaratma yönünden de Allah'a aittir. Fiildeki bu ortaklık, ayrı ayrı şeylere sahip olan ve sorumluluğu ortadan kaldırmayan bir ortaklıktır.

Nesefî'ye göre, her sonradan yaratılan/var olan (hâdis), her ne nitelikte mevcut idiye, o şekilde Yüce Allah'ın iradesiyle meydana gelmiştir. Üstelik bunlardan itâat olanlar, Yüce Allah'ın meşîeti, iradesi, rızâsı, sevgisi, emri, kazâsı ve kaderi ile olurken, ma'siyet olanlar ise, Yüce Allah'ın meşîeti, iradesi, kazâ ve kaderi ile, ama O'nun emri, rızâsı ve sevgisiyle gerçekleşmez. Çünkü O'nun sevgisi ve rızâsı, bir şeyin O'nun katında güzel görülmesine dayanır. Bu da, ma'siyete değil, tâata uygun düşer. İmam Eş'arî ise, sevgi ve rızanın, irâde manâsında olduğunu ve irade gibi her varlığı kapsadığını ileri sürmüştür. Allah, şer veya hayır, çirkin ya da güzel, tâat veya ma'siyet olsun, meydana/vücuda geleceğini bildiği şeyin var olmasını dilemiştir. Yine şer veya hayır, çirkin ya da güzel, tâat veya ma'siyet olsun, meydana/vücuda gelmeyeceğini bildiği her şeyin de, var olmamasını dilemiştir. Sözgelimi, Yüce Allah, Firavun'da imanın değil, küfrün bulunacağını bildiği için, onda imanı değil,

<sup>73</sup> Ebû Hanîfe, "el-Fıkhu'l-Ekber", s. 57.

<sup>74</sup> Mâtürîdiyye'nin irade görüşü için bkz. Ahmed b. Avdullah el-Harbî, *el-Mâtürîdiyye: Dirâseten ve Takvîmen*, Dâru's-Samîmi li'n-Neşr ve't-Tevzî', er-Riyâd 1411/2000, ss. 441-442.

<sup>75</sup> Bkz. el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, s. 226.

küfrü dilemiştir. Allah'a isyankâr olanların ve kâfirlerin durumu da, aynen böyle açıklanabilir.<sup>76</sup>

Cebriyye'ye göre kulun istitâası yoktur. Kul, üzerinde esen rüzgarın, sağa sola sürükleyip savurduğu kuru ot gibi küfür ve ma'siyete mecburdur. en-Neseffî'ye göre, kul istitâ'a sahibi muhayyer bir varlıktır. Ehl-i Hak, kulun, fiil anında, Allah'ın ona güç vermesiyle ve muvaffak kılmasıyla (tevfikihî) kendi fiiline güç yetirebilen bir kimse olduğunu ileri sürmüştür. Kul, güç yetirebilen serbest bırakılmış (muhayyer) bir kimsedir. Ma'siyet hakkında cehl, kasıt, niyyet ve iktisab ondan sadır olduğu zaman, Allah'ın yardımı kesmesi (hızlânu'llâh) kulun niyeti ve kastıyla birlikte meydana gelir ve kul, kendi fiiline göre cezayı hak eder. Bunların hepsi tâat hakkında vukua geldiğinde, kulun fiiliyle birlikte Allah'ın yardımı ve tevfiği gerçekleşir. en-Neseffî'ye göre, eğer Yüce Allah'ın kulları ma'siyete zorladığını, sonra da onları buna göre azap ettiğini söyleseydik, bu O'nun cihetinden zulüm ve haksızlık (cevran) olurdu. Oysa Yüce Allah, zulüm, adaletsizlik ve haksızlıktan münezzehtir.<sup>77</sup>

Mu'tezile, kulun fiillerinin tümünün kulun birer yaratımı olduğunu ve kulun, ister hayır isterse şer olsun, bizzat kendi fiilini meydana getiren bir fail olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü Mu'tezile'ye göre, kul, fiilden önce kendi güç yetirmesiyle güç yetirebilen bir kimsedir ve Allah tarafından istitâa ve kudrete ihtiyaç duymaz. Neseffî'ye göre, kul, kendi istitâasıyla güç yetirebilen bir varlık olduğu zaman, onun fiilleri Allah'ın birer yaratımı olur. Yüce Allah, ister hayır isterse şer olsun, kulların fiillerini yaratır. Çünkü Allah tarafından istitâa, kul için fiile bitişik/mukârin olarak meydana gelir ve fiilden geri kalmaz/sonra gelmez. Bütün fiilleriyle kul, Yüce Allah'ın yaratığıdır. Yüce Allah'ın, "(Elinizle) Yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz?" dedi. Oysa sizi de, yaptığınız (bu şeyleri) de Allah yaratmıştır" (es-Saffât sûresi, 37/95-96) âyeti buna delalet etmektedir. Burada Allah, amellerimizi, nefislerimizi (enfüsenâ) ve ecellerimizi yarattığını haber vermiştir. Dolayısıyla Allah'ın, bununla taş ve odundan mamulleri (el-ma'mûlât) kastettiğinin söylenmesi mümkün değildir. Çünkü bunlar Yüce Allah'ın birer yaratığıdır. en-Neseffî'ye göre, Yüce Allah'ın "Ve kim kötülük getirirse, onların da yüzleri cehenneme yıkılır. Yaptıklarınızdan başka bir şeyle mi cezalandırılıyorsunuz? (denilir)" sözü (en-Neml sûresi, 27/93), Allah'ın, hakikatte onların yaptıkları şeyle mamulleri değil de, işi/ameli kastetmesi hususuna delalet etmektedir. Âyetin zahirî manası, amel ve ma'mûlün Allah'ın birer yaratımı olduğunu gerektirmektedir. Her kim hakikati terk edip çiğnerse, delil getirmesi gerekir. en-Neseffî'ye göre, benimsedikleri/söyledikleri şeyin doğruluğuna delalet etmektedir ki, kulun kendi fiilini yarattığını söyleseydik, bu, yaratıcının iki tane olduğu sonucuna götürürdü. Her kim bunu iddia ederse, hâlikiyette Yüce Allah'a şirk iddiasında bulunmuş olur. Her kim hâlikiyette Allah'a şirk iddia ederse, küfre girmiş olur. Yüce Allah'ın, "Göklerin ve yerin mülkü O'nundur. O, çocuk edinmemiştir, mülkünde ortağı yoktur. Her şeyi yaratmış, ona ölçü, biçim ve düzen vermiştir" (el-Furkan sûresi, 25/2) ve "Rabbiniz Allah, işte budur. Ondan başka tanrı yoktur. (O), her şeyin yaratıcısıdır. Ona kulluk edin, O her şeye vekildir" (el-En'âm sûresi, 6/102) sözleri, bu hususa delalet etmektedir. en-Neseffî, kulun fiilinin de bir şey kategorisine dahil olduğunu belirtmektedir.<sup>78</sup>

Buna karşılık Neseffî'ye göre, kulun bir fiili vardır, fakat yaratma kudreti yoktur. Kul, cebr altında değildir, seçimiyle fâildir ve yaratıcı olmadığı ispat edilmiştir. Bu öğretisi ile Mu'tezile'nin, kul mahlûku yapar ve mahlûku yapan kimse haliktir, sözlerine cevap verilir. Bu arada Neseffî, hidayet ve dalalet meselesinin, kulların fiillerinin yaratımı meselesinin aynı olduğunu savunur. Allah'ın kulların fiillerini yarattığı öğretisi sabit olunca, onlarda hidayete erme fiili ve sapkınlık gösterme fiilini yaratan Allah'tır. Dolayısıyla son tahlilde yaratma

<sup>76</sup>en-Neseffî, *et-Tevhîd fî Usûli'd-Dîn*, ss. 75-76; a. mlf., *Tevhidin Esasları (Kitâbü't-Tevhîd li-Kavâidi't-Tevhîd)*, çev. Hülya Alper, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, ss. 111-112.

<sup>77</sup>Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseffî, *Bahru'l-Kelâm*, es-Seyyid Yûsuf Ahmed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005, ss. 74-75.

<sup>78</sup>en-Neseffî, *Bahru'l-Kelâm*, ss. 76-77.

açısından hidayet ve sapkınlık Allah'tandır. Neseffî'ye göre, hidayete erdirmek hidayete erme fiilini yaratmak; saptırma (idlâl) ise, sapıtma fiilini yaratmaktır.

en-Neseffî'ye göre, kulların fiillerinin Allah'ın kazâ ve kaderiyle meydana gelmekle birlikte, kulun fiillerinde mecbur olmadığını bilmekteyiz. Neseffî'ye göre, küfür, Allah'ın kazası değil, kazasının sonucudur/ürünüdür (makzî). Biz Yüce Allah'ın kazasına ve küfrü bâtil niteliğinde yaratmasına razı oluyoruz. Ama kaza olunanın (el-makzî), bizzat sıfatımız olmasına râzı değiliz. Bazen kişi istemese de, hakkında takdir edilen hastalıklar ve musîbetlerdir. Küfre gelince, kendisine bu hüküm verilen kişi, durumuna bütün gönlüyle razı olur ve ona sıkı sıkıya bağlanır.<sup>79</sup> Dolayısıyla Neseffî'ye göre, küfür ve masiyet gibi kötülükler, kişinin kendi seçimi, kararı ve kesbiyle meydana gelir.

Ehl-i Sünnet açısından, fiillerin Allah tarafından yaratılması, Mu'tezile'nin aksine, O'nun kötülüğün faili olarak nitelendirilmesini gerektirmez. Çünkü onlara göre, Allah, fiilin niteliğini değil, kendisini/aslını yaratır. Fiil, iyi ya da kötü vasfını, Allah'ın yaratmasından dolayı değil de, kulun kesbinden ya da cüz'î iradenin o fiile yönelmesi nedeniyle alır. Her hâlükârda fiilin gerçek fâili, insandır. Zira Allah, onun fiilini kendi kesbine ya da cüz'î iradesine göre yaratır. Kısacası, fiilin Allah tarafından yaratılması sürecini başlatan, insanın kesbi ya da cüz'î iradesidir.<sup>80</sup> Nitekim bu yaratma sürecinde kulun kesbi ya da cüz'î irâdesi de önemli bir rol oynar.

Neseffî, Mu'tezile'nin, "Kulların Yüce Allah'ın iradesinin kapsamı dışına çıkma imkânı yoktur; bu da kulları mecbur olaya götürür" şeklindeki şüphelerine karşısında, mezhebin ana eğilimine göre, "Hayır mecbur olmazlar" şeklinde cevap vermektedir. Çünkü Yüce Allah'ın onlardan istediği "seçime dayalı fiiller (el-ef'âlü'l-ihyâriyye)"dir. Dolayısıyla tıpkı Allah'ın ilmi sebebiyle mecbur olmadıkları gibi, onlarla da mecbur olmamaktadırlar. Halbuki Yğce Allah'ın ilminin kapsamı dışına çıkmak muhal olup, Allah onların kendi seçimleri, tercihleri ve kararlarıyla yapacaklarını bilmektedir.<sup>81</sup>

Ebû Hanîfe'ye göre, Allah dilediğini kendisinin bir lütfu olarak hidâyete ulaştırır. Dilediğini de adâletin gereği olarak sapıklığa düşürür. Allah'ın sapıklığa düşürmesi, hızlânıdır. Hızlânın manâsı ise, Allah'ın razı olacağı şeylerde onu muvaffak kılmayıp, yardımını kesmesidir. Bu, Allah'ın adaleti gereğidir. Keza, Allah'ın günahkârları isyanları/ma'siyetleri sebebiyle cezalandırması da adaleti icabıdır.<sup>82</sup>

## 7.Neseffî'nin Kelâmî Düşünce Sisteminde Kötülük Problemine Bir Çözüm Önerisi Olarak Akibet Kavramının Analizi

Allah'ın hikmetli olması (hakîm), bir mütekellim için tabîî bir gerçekliktir. Zira her kelâm ekolü, Allah'ın hikmetle fiil işlediği ve O'nun âdil olduğu ilkesini vurgulamıştır.

Mu'tezile'nin, aralarında İbn Şebîb ve Ka'bi'nin de olduğu büyük çoğunluğu, aslah terorisini savunmaktadırlar. Bu teoriye göre Allah, önceden belli olmayan herhangi bir eylemi değil, aksine "en iyiyi ve en faydalı"yı (el-aslah) işlemektedir.<sup>83</sup>

Eş'arîlere göre, Allah'ın tüm fiilleri, sadece kendisinden çıkması sebebiyle âdil ve hikmetlidir. O, bunun aksi bir fiil de işleyebilir. Onun yaptığı fiilde ya da emredip yasakladığında herhangi bir aklî yapı [ölçüt] söz konusu olamaz. Kaldı ki, insan da Allah'ın kendisine yüklemiş olduğu sorumlulukları rasyonel olarak idrak edemez. İnsan, bundan daha

<sup>79</sup> en-Neseffî, *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, s. 82; a. mlf., *Tevhidin Esasları (Kitâbü't-Tevhîd li-Kavâidi't-Tevhîd)*, s. 120. Ayrıca bkz. Allah'ın küfrü dilediği, fakat ona razı olmadığı hakkında bkz. Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *İslâm İnanç Esasları (Fıkh-ı Ekber Şerhi)*, çev. Adnan Bülent Baloğlu ve Murat Memiş, Bilge Kültür Sanat Yayın Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti., İstanbul 2014, ss. 62-63.

<sup>80</sup> Özdemir, "Kötülük Problemine Felsefî ve Kelâmî Bir Yaklaşım", s. 247.

<sup>81</sup> en-Neseffî, *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, s. 81; a. mlf., *Tevhidin Esasları (Kitâbü't-Tevhîd li-Kavâidi't-Tevhîd)*, s. 118.

<sup>82</sup> Ebû Hanîfe, "el-Fıkhü'l-Ekber", s. 57.

<sup>83</sup> Ulrich Rudolph, *Mâturîdî: Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, çev. Özcan Taşçı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 511.

ziyade neyin iyi neyin kötü olduğunu kavraması ve anlaması hususunda, sadece vahye ihtiyaç duymaktadır.<sup>84</sup>

Mâtûrîdî'ye göre, hikmet, bağımsız ve arkasında herhangi bir soru bırakmayacak derecede açık olan Allah'ın özünün (zât) bir sıfatı idi. Nitekim âlemin yaratılmasında illet, hikmet ve imtihan unsurları önemli bir rol oynar.<sup>85</sup> Buradan çıkarılacak sonuç, Eş'arî'nin Tanrısı gibi Mâtûrîdî'nin Tanrısı'nın da tamamen özgür/kendisinden hesap sorulamaz bir şekilde eylemde bulunduğuudur. Tanrı, iyi ya da kötüyü yapmakta olmayıp, sadece iyi yada kötü olduğu tespit edilen emirler ve yasaklar v ermektedir. Bununla birlikte Eş'arî'ye nazaran Mâtûrîdî, bu emir ve yasakların aklı olarak kavranıp anlaşılabilirlikte stabil bir sistem dahilinde mevcut olan ilkelerden belirlendiğini ileri sürmektedir. Zira Tanrı sürekli olarak hikmetli davranmak istemektedir. O, bir defa koyduğu normlara uyup bağlı kalmaktadır. Böylece insan, yaratılıştaki ilâhî düzeni ve kendi aklıyla iyinin ve kötünün ne olduğunu, Mu'tezile'nin talep ettiği gibi anlayabilme imkanına kavuşmuş olmaktadır.<sup>86</sup>

İmam Mâtûrîdî, Mu'tezile ve Düalistlerle yaptığı tartışmalar ve münazaralarda hikmet konseptiyle argümanlarda bulunmakta ve onu öncül olarak ileri sürmektedir. Bu konsepti teşkil eden çeşitli unsurlardan özellikle sürekli olarak ortaya çıkan ve her biri kendisi açısından inşâî/kurucu olan üç düşünce, bu noktada zikredilmeyi hak etmektedir:

Birincisi, Allah'ın mutlak anlamda her şeyi bilen ve hikmetli olduğudur.<sup>87</sup> İmam Mâtûrîdî, bu motive edici düşünceyi Mu'tezile'nin aslah teorisini tartışma alanına çektiği her yerde vurgulamaktadır. Bununla birlikte ilahî hikmetin ölçülebilmesi/değerlendirilebilmesi için hiçbir ölçütün bulunmadığı dile getirilmiş olmalıdır. İlahî hikmetin nedeni, bizzat kendisindedir. Zira mutlak ve sonsuz ilim sahibi Yaratıcı'yı kim hesaba çekmeyi göze alabilmektedir?<sup>88</sup> "Arş'in sahibi Allah, onların nitelendirmelerinden yüce (münezzeh)dir" meâlindeki el-Enbiyâ, 21. sûrenin 22. âyeti dikkate alınmak suretiyle, bundan dolayı Mâtûrîdî, insan için ilahî hikmetin en içsel özünün (küh) anlaşılamayacağı/kavranamayacağı hususunu önemle vurgulamaktadır.

İkinci düşünce, ilahî hikmetin izlerinin âlemde her yerde bulunduğu ile alakalıdır. Buna göre, Allah kararlarını gizlemeyip, tüm insanların anlayabileceği tarzda haber vermiştir. Bu, çok çeşitli alanlarda kendisini göstermektedir. Harmoni ve ahenk tarzındaki yaratılışın sevk ve idaresinde (tedbîr) ahlâkî/etik normların ma'kûliyetinde (rasyonelitesinde), yani akıl ile anlaşılabilir olmalarında,<sup>89</sup> hatta Allah'ın belirli sebeplerden dolayı canlıları ve cevherleri (el-hayyât ve el-cevâhiru'd-dârra) yarattığında bile, bunları görmek mümkündür.<sup>90</sup> Kitâbü't-Tevhîd'de zararlı cevherlerin yaratılmasındaki hikmetlerin izahına ayrılan bölüm,<sup>91</sup> incelemeyi hak eden, dolayısıyla da gerek Mu'tezile'nin kötülük problemi, gerekse Gazzâlî'nin mümkün olan âlemlerin en iyisi anlayışı ile karşılaştırılması gereken ilginç bir bölümdür. İşte tüm bu durumlarda ilahî hikmet iş başındadır. Ayrıca bu hikmet, insanın kendisini anlayabileceği ve kavrayabileceği ölçüde planlı bir şekilde işlemektedir.<sup>92</sup> Burada, İmam Mâtûrîdî, hikmeti motive eden düşünceyi Mu'tezile'nin "aslah teorisi"ni tartışma alanına çektiği ve eleştirdiği her yerde vurgulamaktadır. Bununla ilâhî fiillerin ölçülebilmesi/değerlendirilebilmesi için hiçbir beşerî ölçütün olmadığı dile getirilmiş görünmektedir.

<sup>84</sup>Richard M. Frank, "Reason and Revealed Law: A Sample of Parallels and Divergences in Kalâm and Falsafa", in *Recherches d'Islamologie. Recueil d'articles at Louis Gardet par leurs et amis*, Louvain 1977, s. 135 vd., (ss. 123-138); Daniel, Gimaret, *La Doctrine d'al-Ash'arî*, Paris 1990, s. 435 vd.

<sup>85</sup> Bkz. Ebû İshâk İbrâhîm b. İsmâ'îl es-Saffâr el-Buhârî, *Telhîsu'l-Edille li-Kavâ'idî't-Tevhîd*, thk. Angelika Brodersen, el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi'ş-Şarkiyye, Beyrut 2011, c. II, ss. 320-324.

<sup>86</sup>Rudolph, *Mâtûrîdî: Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, s. 513.

<sup>87</sup> el-Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, neşr. Fethullah Huleyf, Beyrut 1970, ss. 126, 16 vd.; 217, 17 vd.; 220, 5 vd.

<sup>88</sup>el-Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, neşr. Fethullah Huleyf, Beyrut 1970, s. 220, 12 vd.

<sup>89</sup> el-Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, neşr. Fethullah Huleyf, Beyrut 1970, ss. 10, 17-20; 217, 13 vd.

<sup>90</sup> el-Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, neşr. Fethullah Huleyf, Beyrut 1970, ss. 108, 14-110, 7.

<sup>91</sup> el-Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, neşr. Fethullah Huleyf, ss. 108-110.

<sup>92</sup> Rudolph, *Mâtûrîdî: Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, s. 515.



Mâturîdî, hikmet prensibini isimlendirmeye gayret etmektedir. İşte bu gayret ile de, bu noktada zikredilmesi gereken üçüncü ve belki de en önemli ilginç düşünce ortaya çıkmaktadır. Zira ilâhî hikmet iki yolla kendisini göstermektedir. Bunlardan birisi iyilik (fadl), diğeri ise adalettir.<sup>93</sup> Mâturîdî Allah'ın iyiliğinin (fadl) beşerî ölçütlerle ölçülemez görmektedir. Zira bu iyiliğin bir sınır ve sonu yoktur (nihâyet). Bundan dolayı hiç kimse, ilâhî fiilde iyiliğin en yüksek derecesinin (el-efdal) ifade edildiğini iddia edemez.<sup>94</sup> Adaletin ise, buna karşın belli bir ilkesinin tespit edilmesi mümkündür. Ancak bunun için de, yine Allah'ın en yüksek faydalıyı/en iyiyi (el-aslah) yaptığı ifade edilemez. Adaletin ölçütü, bu değildir. Buna karşın Allah, her şeye ona en uygun olan tarzda muamele ettiği için âdildir. İmam Mâturîdî de, bunun için iki formül bulmaktadır: Birincisi, "Hikmetli olmak doğru olan isabet etmektir" düşünce tarzıdır. Diğeri ise, Allah'ın, her şeyi yerli yerine koyduğundan (vad'u külli şey'in mevdi'ahû) dolayı hikmetli olduğu anlayışıdır.<sup>95</sup> Mâturîdî'nin burada anlattığı konsept, orijinal olup, kendi kelâmî düşünce sisteminin modellerine göre geliştirilmiştir. Mâturîdî, bununla ele aldığı iki kutbu uzlaştırmaya ve birleştirmeye muvaffak olmuştur. O, Allah'ı her şeyi yerli yerine koyan (vada'a) ve kendi ilkelerine göre sağlamlaştıran bir prensip olarak tavsif etmektedir. Ancak Bununla birlikte İmam Mâturîdî, yaratıklara da haklarını vermektedir. Zira onlar, keyfî olarak pozisyon almayıp, aksine bir düzenin ve uyumun parçası olarak onların her bir kendi yerlerine (mevdi'ih) sahip olmuştur. Nitekim bu durum, Allah'ın âlem ve yaratıkları ile ilişkiye geçtiği her yaratma eylemi için de geçerlidir. Zira bu fiiller hikmetlidir. Şu halde Mâturîdî, bu fiillerin özgürce seçildiği, dolayısıyla akıl tarafından rasyonel bir anlayışla kavranabilecek türden olduklarını kabul etmiş bulunmaktadır.<sup>96</sup>

Nesefî, ahlâkın temel kavramı diyebileceğimiz hikmet, âkîbet düşüncesine dair değerlendirmelerinde kendisine bağlı ele alındığı bir kavramdır. Âlemdeki her şeyde varlığı gözlenen hikmet ile yakından ilgili olan âkîbet düşüncesini kavramak ve zihni onun gösterdiği doğrultuda fiile hazırlamak önemlidir. Nesefî'ye göre, dünyanın sırf dünya adına düzenlenmiş olması hikmete aykırıdır. Çünkü fiil, ona bağlı bir sonuç içindir. Böyle yapılmadığında, yapılacak her şey, abesle iştigaldir. Bu yüzden Nesefî'ye göre, fiile ilişkin bir sonucun bulunması zorunludur. Fiile ilişkin sonuç, hikmetin gereği olduğuna, Allah ise hakîm olup, her şeyi yerli yerince koyarak hareket ettiğine ve her işini hikmet üzere yaptığına göre, âlemde görünen her fiilin de kendine ait bir akîbetinin, onun içine konulduğunun unutulmamalıdır. Her şeyi yerli yerine koyan Allah'ın, bu dünyayı belli bir amaca göre yaratması gibi, bütün bu gayelerin kendisi için gerçekleştiği insanın ahlâkî fiilleri de doğal olarak anlamsız ve amaçsız olmayacaktır. en-Nesefî'ye göre, fiil alternatifleri karşısında inançlı birinden beklenen, söz konusu ahlâkî eylemi o anda doğuracağı hususlar açısından değil, fiilin akîbetteki durumunu göz önüne getirerek davranmaktır.<sup>97</sup>

Ahlâkî bireyden beklenen davranış, eyleme geçmeden önce fiile yönelik soncun düşünülmesidir. Böylece sonuçları hesaba katılarak ortaya konulan tutum ve davranışlar, Mâturîdî'nin yaklaşımıyla evrensel yapıdaki hikmete de uygun düşmektedir. Zira doğal olarak kendisine ait bir sonucun bulunmadığı vehmedilerek yapılan işler âlemde varlığı kabule edien topyekün hikmeti saçmaya indirgeyeceğinden bu yaklaşım en büyük zulme denk olacaktır. Dolayısıyla zihnî bir tutum olarak düşünülen ve tasarlanan bir sonuca uygun davranma, o işi ahlâkî açıdan övülür kılarken, sırf anlık zevk, istek vb.'ne bağlı gerçekleştirme ise, fiili yerilen fiiller kategorisine dahil edecektir.<sup>98</sup>

<sup>93</sup> el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, neşr. Fethullah Huleyf, 125, 10.

<sup>94</sup> el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, neşr. Fethullah Huleyf, ss. 97, 306.

<sup>95</sup> el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, neşr. Fethullah Huleyf, ss. 97, 110, 117, 125, 306-307.

<sup>96</sup> el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, neşr. Fethullah Huleyf, s. 96; Rudolph, *Mâturîdî: Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, ss. 515-516.

<sup>97</sup> Bkz. en-Nesefî, *Tabıratü'l-Edille*, c. I, ss. 504-506.

<sup>98</sup> Bkz. Sami Şekeroğlu, *Mâturîdî'de Ahlâk: Felsefî Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010, sS. 143-144.

## 8.Sonuç ve Değerlendirme

en-Nesefî, özellikle kelâm ilminde Ehl-i Sünnet'in Mâturîdiyye okulunun en önde gelen simaları arasında yer almış, bu yüzden onun Mâturîdiyye mezhebindeki yüksek mevkii, Bâkîllânî ile Gazzâlî'nin Eş'ariyye ekolündeki konumuna benzetilerek açıklanmıştır. Nitekim pek çok araştırmacı, onun meşhur ve hacimli eseri, Tabsîratü'l-Edille'nin, Mâturîdî'nin Kitâbü't-Tevhîd'inden sonra bu ekolün en değerli kaynağı olduğunu belirtmektedir. Öyle ki, Mâturîdî'nin şahsı veya Mâturîdî kelamı kelam ekolü hakkında yapılacak bir araştırmanın doğru bir sonuca ulaşabilmesi için Nesefî'nin eserlerine ve fikirlerine müracaat etmesi kaçınılmazdır. Özellikle Kitâbü't-Tevhîd'in zor kısımlarının anlaşılmasında Tabsîratü'l-Edille'den yardım alınmasının bir gereklilik olduğu bilinmektedir.

Bu tebliğimizde, Ebû'l-Mu'în en-Nesefî'nin, İslâm düşüncesinde tartışma konusu olan kötülük meselesine yaklaşımını gün ışığına çıkarma ve değerlendirme üzerinden genel olarak İslâm kelâmına ve özelde Mâturîdîlik mezhebine katkı sunma amaçlanmıştır. Çünkü Ehl-i Sünnet sisteminde Mâturîdî'nin düşüncelerinin ve Mâturîdîliğin düşünce sisteminin temel dinamiklerinin daha iyi anlaşılmasında Nesefî, Mâturîdî'den sonra ikinci Mütekellim olarak önemli bir yere sahiptir. Bir başka anlatımla, Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, kurucusundan sonra Mâturîdiyye mezhebinin en önemli kelâmcısı kabul edilir. Hatta Nesefî'nin, Mâturîdiyye'nin ikinci kurucusu mevkiinde bulunduğunu bile söylemek mümkündür. Aslında görünür âlemde olup bitenleri açıklama ve anlamlandırma ameliyesi, kelâmî düşünüm çabalarının mihverini ve amacını oluşturur. en-Nesefî de, kelâmî düşünce sisteminde kötülük kavramına yönelik böyle bir uğraşa katkı sunmaya ve bu doğrultudaki bakış açılarını zenginleştirmeye çalışmıştır. Bu bildiriye kötülük kavramı ve türlerinin tahlili üzerinden böyle bir katkı ve bakış açılarını güçlendirme ve gün ışığına çıkarma ameliyesine yer verilmiştir. Bu arada hikmet, sefeh, fayda, zarar, salah-aslah, elem, ıstırap, ağrı vb. gibi kötülük kavramı ile yakından ilgili birtakım terimlerle de konunun izahı ve çözüm tarzı zenginleştirilmiştir.

İslâm kelâmcıları, görünür âlemde (fi's-şâhid) eziyet, acı, ıstırap ve kötülüklerin yaşanmışlığını ve deneyimlenmişliğini, dolayısıyla bunların ontolojik manada gerçekliğini kabul etmektedirler. Mu'tezile'ye göre, Allah, âhirette nimetleri, insanların başına gelen ıstırapların karşılığı olarak verir. Bu ise, insan için yaşanmış ve çekilmiş eziyetler olmadan verilmesinden daha uygundur. Oysa Nesefî, böyle bir yaklaşıma açık bir dille itiraz eder. Çünkü Mu'tezile'nin böyle bir görüşü savunması, Allah'ın mutlak kudret ve hakimiyet anlayışına gölge düşürür.

Nesefî, Düalistler ve Mecûsîlerin aksine, kötülüklerin varlığının, yaratıcının varlığına ve birliğine (vahdâniyyetine) zarar verdiğini düşünmez; çünkü evrendeki zıtlıklar Allah'ın birliğinin bir göstergesidir. Dolayısıyla Nesefî, görünür âlemdeki kötülükler, musibetler ve ıstıraplar karşısında iyimser ve meşrulaştırıcı bir tavır takınmaktadır. Allah'ın kötülükleri yaratımını tevhdî dünya görüşü çerçevesinde haklı göstermeye/haklılaştırmaya çalışır. Hikmet ve adalet kavramlarıyla Allah'ın eylemlerinin iyi, güzel ve doğru olduğu düşüncesine vurguda bulunmaktadır. Ebû'l-Mu'în en-Nesefî'nin, dış âlemde kötülüklerin var oluş gerekçelerini anlamlandırma, izah etme ve onların insanların yaşamları üzerindeki etkilerini azaltma konusunda Eş'arîlerden daha başarılı bir konumda olduğunu söylememiz mümkündür. Çünkü bu noktada kesb kuramını, irade hürriyeti ve azm-ı musammam ışığında temellendirmesi, yapıp etmelerinde insanı sorumlu tutması, daha işlevsel görünmektedir. Çünkü insanın yapıp ettikleri arasında iyilikler kadar, kabîh, masiyet ve küfür eylemleri de vardır. İnsanın, son tahlilde bunların yaratıcısı Allah olsa da, bunların sorumluluğundan kaçınması mümkün değildir.

Bir Mâturîdî kelâmcısı olarak en-Nesefî, kötülük meselesini, Ehl-i Sünnet düşünce dizgesi ışığında tartışarak çözüme kavuşturmaktadır. Bir yandan Mu'tezile'ye tepki göstermekte, öte yandan düalist öğretilerin ikici tanrı tasavvuruna bağlı olarak benimsedikleri kötülük inancını reddetmektedir. Çünkü o, ister iyi ya da kötü, ister zarar ya da fayda, isterse nimet ya da bela olsun, her şeyin, Allah'ın birer yaratımı ve icâdı olduğunun açıkça altını çizmektedir.

en-Nesefî, dış âlemde kötülüğün nesnel gerçekliğini ispat etmekte ve onun, ister doğal, isterse ahlâkî olsun, dış âlemin olmazsa olmaz ayrılmaz bir enstrümanı ve parçası olduğunun altını çizer; kötülükler, musibetler ve belaların düzenli ve yasalara göre işleyen evrende işlevselliğine, anlamlılığına ve amaçlılığına vurgu yapmaktadır. Zaten bu anlayış da, Mâturîdî düşünce sisteminin mihrakini oluşturmaktadır.

Nesefî, kötülüğün yaratımını, dinî ve ahlâkî kavramlar üzerinden tasarlamaktadır. Kötülüğü, hem tabii hem de ahlâkî düzlemde ele alıp analiz etmektedir. Nesefî, fiziksel nesnelere yaratımı ile fiillerden güzel ve çirkin olanların yaratımı arasında bir münasebet ve paralellik kurmaktadır. Bu da, diğer İslâm kelâmcıları gibi onun da, görünür (şâhid) âlemi ya da duyulur âlemi bir bütün olarak gördüğünün ve değerlendirdiğinin açık bir belirtisidir.

en-Nesefî, tekvin-mükevven ayrılığı öğretisini, aynen kötülüğün yaratımına da uygular. Böylece ona göre, Mu‘tezile kelâmcılarının, şerri var edeninin ve yaratının daha şerli (şerir) olduğu anlayışının geçersizliği açığa çıkar. Allah’ın kötülüğü, var eden bir varlık olduğunu, ama O’nun kötü bir varlık (şerir) olmadığı tezini savunmaktadır. Kötülüğün yaratımını ve icâdının Allah ile münasebetini eni konu tartışmaktadır. Nesefî, Mâturîdî geleneğine bağlı kaldığını hissettirerek, kötülüğü bir yandan Allah’ın kudreti ile ilişkilendirirken, öte yandan hikmet ve adaletle bağlantısını kurmaya da büyük bir ehemmiyet vermektedir. Nesefî’nin ahlâkî düşünce sisteminde bu noktada hikmet ve anlamlılık önemli bir rol oynamakta ve dış âlemde hiçbir şeyin boşuna yaratılmadığına vurgu yapmaktadır. Kötülük meselesinin çözümünde âkibet (övgüye değer âkibet) fikri önemli bir rol oynamaktadır. Böylece en-Nesefî’nin, ahlâkî sisteminde kötülük meselesini çözüme kavuştururken, eylemlerin sonuçlarını dikkate aldığı da anlaşılmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

ABDÜLCEBBÂR, el-Kâdî Ebû’l-Hasan (ölm. 405/1025), el-Kâdî, **el-Muğnî**, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, c. XIII (el-Lutf), Kahire 1962.

ABDÜLCEBBÂR, el-Kâdî Ebû’l-Hasan (ölm. 405/1025), **el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-‘Adl**, thk. Ebû’l-Alâ’ Afîfî, c. XIII (el-Lütf), Matba‘atü Dâri’l-Kütübî’l-Misriyye, Kahire 1382/1962.

ABDÜLCEBBÂR, el-Kâdî Ebû’l-Hasan (ölm. 405/1025), **el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-‘Adl**, thk. Muhammed ‘Alî en-Neccâr ve ‘Abdülhalîm en-Neccâr, c. XI (et-Teklîf), Matba‘atü Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurakâ’ih, Kahire 1385/1965.

ABDÜLCEBBÂR, el-Kâdî Ebû’l-Hasan (ölm. 405/1025), **el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-‘Adl**, thk. Mustafâ es-Sekkâ, c. XIV (el-Aslah-İstihkâku’z-Zemm-et-Tevbe), el-Mü’essesetü’l-Misriyyetü’l-Âmme li’t-Te’lif ve’l-Enbâ’ ve’n-Neşr, ed-Dâru’l-Misriyye li’t-Te’lif ve’t-Terceme, Kahire 1385/1965.

ABDÜLCEBBÂR, el-Kâdî, **Şerhu’l-Usûli’l-Hamse**, thk. ‘Abdülkerîm Osmân, Mektebetü Vehbe, Kahire 1384/1965.

AKDEMİR, Ferhat, **Alvin Plantingana ve Analitik Din Felsefesi**, Elis Yayınları, Ankara 2007, s. 163.

el-ÂMÎDÎ, Seyfüddîn, **Ğâyetü’l-Merâm fî İmi’l-Kelâm**, thk. H.M. ‘Abdülâtîf, Kahire 1391/1971.

ATAY, Hüseyin, “Ebû’l-Mu‘în en-Nesefî ve Tabsıratü’l-Edille”, en-Nesefî, **Tabsıratü’l-Edille**, neşr. Hüseyin Atay, c. I, D.İ.B. Yayınları, Ankara 2004, (ss. 5-15).

ATAY, Hüseyin, “Ebû’l-Mu‘în en-Nesefî’nin Semantik Metodu”, Nesefî, **Tabsıratü’l-Edille**, neşr. Hüseyin Atay, c. I, D.İ.B. Yayınları, Ankara 2004, (ss. 16-42).

ATAY, Hüseyin, “İlmin Tarifindeki İhtilâfların Semantik Acıdan Tahlili”, Nesefî, **Tabsıratü’l-Edille**, neşr. Hüseyin Atay, D.İ.B. Yayınları, Ankara 2004, c. I, (ss. 17-42).

BAĞÇECİ, Muhittin, **Allah’ı Bilmek ve Nesefî’ye Göre İman**, Kayseri 1995.

el-BUHÂRÎ, Ebû İshâk İbrâhîm b. İsmâ‘îl es-Saffâr, **Telhîsu’l-Edille li-Kavâ‘idi’t-Tevhîd**, thk. Angelika Brodersen, I-II, el-Ma‘hedü’l-İlmânî li’l-Ebhâsi’s-Şarkiyye, Beyrut 2011.

- CARREL, Alexis, **Başarının Sırları**, çev. Refik Özdek, Yağmur Yayınları, İstanbul 1991.
- COMTE-SPONVILLE, André, **Felsefeyi Takdimimdir**, çev. S. Seza Yılcıoğlu, Altın Kitaplar, İstanbul 2006.
- COPLESTON, Frederick, **Helenistik Felsefe**, çev. Aziz Yardımlı, İdea yayınları, İstanbul 1990.
- el-CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Me'âli Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf (h. 418-478/m. 1028-1085), **Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd**, thk. Es'ad Temîm, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1405/1985.
- DÜZGÜN, Şaban Ali, **Nesefî ve Filozoflara Göre Allah-Âlem İlişkisi**, Akçağ Yayınları, Ankara 1998.
- EBÛ HANÎFE, "el-Fıkhu'l-Ekber", **İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri**, çev. Mustafa Öz, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul 2002, (ss. 56-59).
- EFLATUN, **Theaitetos**, çev. Macit Gökberk, B.E. Basımevi, İstanbul 1990.
- EPIKÜR, **Mektuplar ve Maksimler**, çev. Hayrullah Örs, Remzi Kitabevi, İstanbul 1962.
- ERDEM, Sabri, **Tabsire'ye Semantik Yaklaşım**, (Doktora Tezi), A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1988.
- el-EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasan Alî b. İsmâ'il, **el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne**, İdâratü't-Tıbbâ'atü'l-Müniriyye, Kahire (tr.).
- FRANK, Richard M., "Reason and Revealed Law: A Sample of Parallels and Divergences in Kalâm and Falsafa", in **Recherches d'Islaamologie. Recueil d'articles at Louis Gardet par leurs et amis**, Louvain 1977, (ss. 123-138).
- GIMARET, Daniel, **La Doctrine d'al-Ash'arî**, Paris 1990.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, **Felsefe Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996.
- HARBÎ (EL), Ahmed b. Avdullah, **el-Mâturîdiyye: Dirâseten ve Takvîmen**, Dâru's-Samîmî li'n-Neşr ve't-Tevzî', er-Riyâd 1411/2000.
- HULEYF, Fethullah, "Mukaddime", el-Mâturîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, thk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986, (ss. 1-58).
- HUME, David, **Din Üstüne**, çev. Mete Tunçay, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1995.
- IŞIK, Kemal, **Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri**, A.Ü. Basımevi, Ankara 1967.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, **Muhassalu'l-Kelâm ve'l-Hikme**, Evkâf-i İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1336/1917.
- KANT, Immanuel, "Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine", çev. Muhsin Akbaş, **Doğu Batı**, Yıl: 4, Sayı: 14, Şubat, Mart, Nisan 2001, (ss. 195-208).
- KAZANÇ, Fethi Kerim, **Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2007.
- LEİBNİZ, **Théodicée Denemeleri: İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma**, çev. Hüseyin Batu, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1946.
- el-MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, **Kitâbü't-Tevhîd -Açıklamalı Tercüme-**, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, İstanbul 2013.
- el-MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, **Kitâbü't-Tevhîd**, thk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986.
- el-MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, **İslâm İnanç Esasları (Fıkhu'l-Ekber Şerhi)**, çev. Adnan Bülent Baloğlu ve Murat Memiş, Bilge Kültür Sanat Yayın Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti., İstanbul 2014.
- en-NESEFÎ, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, **Bahru'l-Kelâm**, es-Seyyid Yûsuf Ahmed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005.

en-NESEFÎ, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, **Tabsıratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn**, neşr. Hüseyin Atay, c. I, D.İ.B. Yayınları, Ankara 2004.

en-NESEFÎ, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, **Tabsıratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn**, thk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, c. II, D.İ.B. Yayınları, Ankara 2003.

en-NESEFÎ, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, **et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn**, thk. Abdülhâyy Kâbil, Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzî', Kâhire 1407/1987.

en-NESEFÎ, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, **Tevhîdin Esasları (Kitâbü't-Tevhîd li-Kavâidi't-Tevhîd)**, çev. Hülya Alper, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.

ORMSBY, Eric Lee, **İslâm Düşüncesinde 'İlâhî Adalet Sorunu (Theodise)**, çev. Metin Özdemir, Kitâbiyât, Ankara 2001.

ÖZDEMİR, Metin, "Kötülük Problemine Felsefî ve Kelâmî Bir Yaklaşım", **İslami Araştırmalar Dergisi**, 2016: 27 (3), (ss. 235-250).

el-PEZDEVÎ, Ebû Yusr Muhammed, **Ehl-i Sünnet Akâidi**, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1980.

er-RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer, **Münâzaratü Fahreddîn er-Râzî fî Bilâdi Mâverâünnehir**, neşr. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1984.

ROOD, Rick, "Tanrı ve Kötülük: İyi Bir Tanrı Kötülüğe Nasıl İzin verir? çev. Metin Yasa, (Metin Yasa, **Tanrı ve Kötülük**, Elis Yayınları, Ankara 2003 içinde), (ss. 97-101).

RUDOLPH, Ulrich, **Mâturîdî: Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı**, çev. Özcan Taşçı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 491.

RUDOLPH, Ulrich, **Mâturîdî: Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı**, çev. Özcan Taşçı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016.

RUSSELL, Jeffrey Burton, **Şeytan: Antikiteden Hıristiyanlığa Kötülük**, çev. Nuri Plümer, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1999.

es-SÂBÛNÎ, Nüreddîn, **Mâturîdiyye Akâidi (el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn)**, Araştırma ve notlar ilavesiyle çev. Bekir Topaloğlu, D.İ.B. Yayınları, İstanbul 1398/1978.

es-SEMERKANDÎ, Alâeddîn Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, **Şerhu Te'vîlâtî'l-Kur'ân**, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye Bölümü, Yazma No: 176.

es-SEMERKANDÎ, Ebû Seleme, **Cümelü Usûli'd-Dîn**, thk. Ahmed Saim Kılavuz, Emek Matbaacılık, İstanbul 1989.

eş-ŞEHRİSTÂNÎ, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm Abdülkerîm, **Nihâyetü'l-Akdâm fî İlmi'l-Kelâm**, Mektebetü'l-Mütebennâ, Kahire (tr.).

eş-ŞEHRİSTÂNÎ, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, **el-Milel ve'n-Nihal**, thk. Muhammed Seyyid Kılânî, I-II, Dâru Sa'b, Beyrut 1406/1986.

eş-ŞEHRİSTÂNÎ, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, **Milel ve Nihal, Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler**, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.

ŞEKEROĞLU, Sami, **Mâturîdî'de Ahlâk: Felsefî Bir Yaklaşım**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010.

et-TÛSÎ, Muhammed el-Hasan, **el-İktisâd fî mâ Yete'allaku bi'l-İ'tikâd**, Matba'atü'l-Âdâb, en-Necefü'l-Eşraf 1399/1979.

WEBER, Alfred, **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul 1991.

WERNER, Charles, **Kötülük Problemi**, çev. Sedat Umran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000.

YALTKAYA, M. Şerafeddin Yaltkaya, "Türk Kelamcıları", **Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmûası**, 5/23, 1932

YARAN, Cafer Sadık, **Kötülük ve Theodise**, Vadi Yayınları, Ankara 1997.

YASA, Metin, **Tanrı ve Kötülük**, Elis Yayınları, Ankara 2003.

YAVUZ, Yusuf Şevki, "Ebû'l-Muîn en-Neseffî", c. XXXII, **DİA**, İstanbul 2006, (ss. 568-570).

YAZICIOĞLU, Mustafa Sait, “Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebü'l-Muîn en-Neseffî”, **İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik**, haz. Sönmez Kutlu, Otto Yayınları, Ankara 2011, (ss. 169-188).

YAZICIOĞLU, Mustafa Sait, **Mâtürîdî ve Neseffî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı**, Ankara 1988.

YÜKSEL, Emrullah, “İlâhî Fiillerde Hikmet”, **A.Ü.İ.F. Dergisi**, Sayı: 8, A.Ü. Basımevi, Erzurum 1988, (ss. 43-76).

# BAZI ÇAĞDAŞ TARTIŞMALAR AÇISINDAN MÂTURİDÎ'NİN TEVÎLÂTÜ'L-KUR'ÂN'I

İshak ÖZGEL<sup>1</sup>

## Özet

Çağdaş dönemde İslam inanç esasları etrafında muhtelif tartışmalar yaşanmaktadır. Birçoğu geçmişte i'tikadî mezhepler arasında ihtilafa yol açmış olan bu meseleler akıl ve vahiy ikilemi arasında ele alınmış, farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bugün de aynı meselelerin tartışılmasına devam edilmektedir. Bu tartışmalarda geçmiş birikimden kapsamlı bir şekilde istifade edilmediği görülmektedir. Meselâ İmam Mâturidî'nin bu konulara dair yorumları ve metodu İslam Dünyası'nda yeterince ve gereğince işlenmemektedir.

Tebliğimizde özellikle ülkemizde son zamanlarda yoğun olarak tartışılan meselelerden iki tanesi mu'cize ve şefaathat doğrudan Mâturidî'nin eseri olan *Tevîlâtü'l-Kur'ân* esas alınarak bir yandan onun yorum yöntemi açısından diğeryandan da çağdaşçı yorumlarla mukayese edilerek incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler;** Mâturidî, Mu'cize, Şefaathat.

## Abstract

### **Ta'wilat al-Qur'an of al-Mâturidî through Some Contemporary Disputes**

In modern era, there have been several disputed topics going around Islamic creeds. Many of such topics that caused the rise of controversy among Islamic theological schools in the past are now disputed in terms of the relation between reason and divine inspiration and eventually unprecedented results arise from such disputes. However, it seems that the Islamic heritage is not taken into consideration well enough in these modern era disputes. For instance, Imam al-Maturidi is not referred adequately today due to the fact that his thoughts, approaches and method on such topics are not studied sufficiently in the Islamic world.

In this paper, topics such as miracle, intercession which are widely disputed particularly in Turkey will be examined with special reference to *Ta'wilat al-Qur'an* of al-Maturidi. Referring to *Ta'wilat* is also significant to detect the early views of the Maturidi theological school as it evolved and changed in the course of time. This paper also intends to contribute to the contemporary disputes in terms of methodology and to compare his ideas to modern interpretations.

**Key Words:** Mâturidî, at-Tavilat, Miraculus, Intercession.

## Giriş

İslam düşüncesi dinamik ve gelişmeye müsait bir yapıya sahiptir. Bunun en temel nedeni referans kaynağı olan Kur'ân'ın üslubudur. Zira Kur'ân yapısı gereği indiğı dönemden günümüze kadar farklı açılardan tefsir edilmiştir. Her dönemde Kur'ân'ın yeni yorumu ile karşılaşmak mümkün olmuştur. Yaşadığımız çağda da yeni yorumlar yapılmaktadır. Yorum farklılıkları belirli konularda gelenekçi ve çağdaşçılar arasında tartışmalara neden olmaktadır. Söz konusu meseleler tartışılırken taraflar zaman zaman geçmiş literatüre de atıfta bulunmaktadırlar. Gelenekçilerin geçmişe yaslanmaları doğası gereği iken çağdaşçılar da özellikle ülkemizde Mâturidî'ye yaslanmaktadırlar. Bir diğery ifade ile yeni Mâturidîcilğin temsilcisi diyebileceğimiz bazı kimseler bir taraftan Eş'arî gelenek karşısında Mâturidî geleneği öne çıkarmanın gereğini savunurken diğery yandan da son dönemlerde tartışılan bazı meselelerde çağdaşçıların yaklaşımlarını benimsenmektedirler. Bu durum kargaşaya yol açmakta ve zihinlerde Mâturidî'nin de bu meselelerde çağdaşçılar gibi düşündüğü sonucuna ulaşılmasına yol açmaktadır.

<sup>1</sup> Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TİB, Tefsir ABD., Isparta, ishakozege@hotmai.com

Tebliğimizde bu husus ele alınarak iki konu özelinde çağdaşçıların yorumu ile İmam Mâturidî'nin görüşlerinin ne derece örtüştüğü irdelenmiştir. Konu genel bir çerçeve dahilinde işlenmiş olup çağdaşçı yorumu benimseyen kişilerin ismi zikredilmemiş, mübhem bırakılarak polemikten uzak durulmuştur. Çağdaş meseleler arasında seçim yapılırken toplumun farklı katmanları arasında daha yaygın olduğu düşünülen şefaathet ve hissî mu'cize konuları tercih edilmiştir. Bu arada altını çizerek belirtmek isteriz ki elde ettiğimiz sonuçların bu iki konu özelinde olduğu unutulmamalıdır. Bir giriş mesabesinde olan bu çalışmayı daha da genişletme niyetindeyiz.

Kaynak olarak İmam Mâturidî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın ülkemiz ilim adamları tarafından yapılan tahkikli baskısı kullanılmıştır.<sup>2</sup> Âyet metinleri, konuyu daha anlaşılır kılmak için dipnotta verilmiştir. Muhatapların seviyesi düşünülerek mümkün olduğunca âyetler tercüme edilmemiştir.

### 1-Şefaathet

Konuyla ilgili detaylara girmeden önce İmam Mâturidî'nin şefaathet hakkındaki görüşünü kısa bir şekilde ifade etmek yerinde olacaktır. Bu konudaki yaklaşımını *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da şefaathet ile ilgili âyetlerin yorumunda açıkça ifade eden Mâturidî, *Allah'ın razı olduğu ve izin verdiği kimselerin, ister büyük ister küçük günah sahibi olsun mü'min kimselere şefaathet edebileceklerini kabul etmektedir*. Şefaathetle ilgili bütün âyetleri bu anlayış ile yorumlamıştır.

Mâturidî'ye göre kendisine izin verilecek kimseler, Hz. Peygamber (a.s), diğer Peygamberler ile tevhid ve şehadet ehli Allah'ın kullarıdır. Müşrik ve kâfir bir kimseye ya da putlara şefaathet yetkisi verilmesi kesinlikle söz konusu değildir.

Biz tebliğimizde başta da ifade ettiğimiz gibi Mâturidî'nin şefaathet hakkındaki görüşlerini çağdaş dönemde karşılaştığımız şefaatheti reddeden ya da farklı şekillerde yorumlayan kimselerin görüşleri ile mukayeseli olarak inceleyeceğiz. Her ne kadar arada çok uzun asırlar olsa da böyle bir mukayeseyi gerekli kılan sebepler bulunmaktadır. Zira çağdaşçı yorumcuların bir kısmı Kur'ân yorumu veya İslamî söylemlerinde genel olarak Mâturidî'ye yaslanmaktadırlar. Bunlar içinde şefaatheti reddedenlerin de bulunması doğal olarak Mâturidî'nin bu konuda nasıl bir yaklaşıma sahip olduğu? sorusunu cevaplamayı gerekli kılmaktadır. İşte bu nedenle tebliğimizde şefaathet konusu bu minvalde ele alınacaktır. Öncelikle şefaatheti reddedenlerin buna delil olarak getirdikleri âyetler ile başlamak istiyoruz.

Şefaatheti kabul etmeyen bazı çağdaşçı yorumcular görüşlerini genel olarak Kur'ân'da şefaathetin nefyedildiği âyetler ile delillendirmektedirler. Bu âyetlerde genellikle ( شفع / şefe'a) fiili ya doğrudan bir olumsuzluk edatı ile ya da öncesinde yine olumsuzluk edatı bulunan ( قبل) ve (نفع) fiilleri ile kullanılmıştır. Çağdaşçılar bu âyetleri şefaathetin olmayacağına, bu olgunun kesin bir şekilde reddedildiğine dair en önemli delil saymışlardır.

Bu düşünceye sahip olanlar genellikle söz konusu nefyin arka planında Kur'ân'ın iniş döneminde müşriklerin yanlış şefaathet algıları olduğunu ve Kur'ân'ın bu algıyı nefyettiğini söylemektedirler. Buna bağlı olarak nefyin umumi olduğunu iddia etmektedirler.

Mâturidî ise bu konuyu genel bir kaide ile çözümlenmiştir. (74/Müddessir/48)<sup>3</sup> âyetinin tefsiri esnasında hem şefaathet ile ilgili âyetleri hem de benzeri meseleleri anlamada ölçü olacak bir kuralı (onun ifadesiyle aslı) zikretmiştir.<sup>4</sup>

Bu kurala göre; dayanağı iman olan bir fiil nefyedildiğinde bu fiilin izafe edildiği kimseye bakılması gerekmektedir. Şâyet kâfirlere izafe edilmişse buradaki nefy **kabulün** nefyini ifade eder. Ancak fiil iman ehline izafe edilmişse **fiilin nefyini** gerektirir.

Kur'ân'da şefaathetin nefyi de böyledir. Şefaathet fiili küfür ehline izafe edilerek

<sup>2</sup> Bu çalışma merhum Bekir Topaloğlu öncülüğünde Ahmet Vanlıoğlu'nun desteği ile *İmam Ebû Hanîfe ve İmam Mâturidî Araştırma Vakfı* bünyesinde muhtelif ilim adamının katkılarıyla yapılmış, *Mizan Yayınevi* tarafından basılmıştır.

<sup>3</sup> فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ

<sup>4</sup> el-Mâturidî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed (ö. 333/944), *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Tah. Abdullah Başak, İstanbul 2010, C.XVI, s.271 -275.



nefyedilmiş ise **bu onlar için şefaathçilerin olamayacağını bir diğer ifade ile şefaathçilerin şefaathlerinin onlara fayda etmeyeceği** anlamına gelir. Dolayısıyla şefaathin onlar için nefyini (yokluğu) gerektirir. Yani “لا شفيع لهم” “onlar için şefaath edici yoktur.” demektir.

Buna mukabil şefaathin nefyi iman ehline izafe edilirse **şefaathçilerin şefaathinden intifa / faydalanmanın nefyi anlamına gelir. Bizzat şefaathin nefyini (yokluğunu) gerektirmez.**<sup>5</sup>

Onun ilgili âyetleri bir kural olarak koyduğu bu ölçüyle yorumlanmasına 2/Bakara/48. (وَإِنَّمَا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ) örnek olarak verebiliriz. Şefaathi kabul etmeyenler bu âyetin, şefaath konusunda nüzul sıralamasında en son indirilen âyet olduğunu ve bu âyetle Kur’ân’da şefaathin kesin ve açık olarak reddedildiğini iddia etmektedirler. Mâturidî ise bu âyeti yukarıdaki zikrettiğimiz asla uygun olarak değerlendirmiştir. Bu konuda iki görüş nakletmiştir.

Bunlardan birincisine göre (26/Şuara/100)<sup>6</sup> ve (32/Secde/4)<sup>7</sup> âyetlerinde olduğu gibi onların bir şefaathçisi yoktur ki; şefaath etsin.

İkinci görüşe göre (74/Müddessir/48)<sup>8</sup> âyetinde olduğu gibi şâyet şefaath beklentileri olsa bile bunların şefaathleri kabul edilmez ve onlara fayda sağlamaz. Çünkü bunlara şefaath izni verilmemiştir. Zira (21/Enbiya/28)<sup>9</sup> âyetiyle şefaath izni verilecekler belirtilmiştir.<sup>10</sup>

**Çağdaş dönemde şefaath konusunda ihtilafa düşülen hususlardan bir diğeri (meşfu’) şefaath edilecek kişiler hakkındadır. Kimlere şefaath edilebileceği meselesini Mâturidî genellikle Mu’tezile’nin bu konudaki görüşlerine karşısında bir tavır sergileyerek yorumlamıştır.**

Kendi ifadeleriyle bu konuda Mu’tezile ile Haricîlerden ayrıldığını belirterek şöyle demektedir. “Biz İslam ehlinden (günah-ı kebîre sahibi) büyük günah işleyen kimsenin şefaathi hak edebileceğini kabul ederiz. Hâlbuki onlar Allah Teâlâ’nın hükmünde büyük günah işleyenleri afv etmesini caiz görmezler.”<sup>11</sup>

Mâturidî’ye göre Mu’tezile mezhebinde büyük günah işleyen kimsenin ateşte ebedi olarak kalacağına inanıldığı için büyük günah sahiplerine şefaathi nefy etmek gerekli olmuştur. Bu değerlendirmeyi yapan Mâturidî, Mu’tezile’nin söz konusu görüşlerine dayanak yaptıkları âyetleri zikretmiştir.<sup>12</sup> Bu âyetlere bakıldığında çağdaş dönemde şefaathi reddedenlerin dayandıkları âyetlerle aynı olduğu görülmektedir.

Mâturidî bu âyetleri zikrettikten sonra karşı delil olarak Kur’ân’da şefaathin Allah’ın iznine bağlandığını belirten âyetleri getirmiştir. Ona göre şâyet zikredilen bu âyetler ile şefaathin nefyi gerekli olmuş olsaydı bu âyetlerin (21/Enbiya/28)<sup>13</sup> ve (20/Tâhâ/109)<sup>14</sup> âyetleri ile tahkiki gerekirdi. Zira bu iki âyet-i kerimede Allah Teâlâ o gün bazı kimselere şefaath izni vereceğini belirtmektedir. Bundan da sabit olmaktadır ki; sizin şefaathin nefyi hakkında zikrettiğiniz şeyler mutlak olarak nefyi gerektirmemektedir. Bilakis bu konudaki nefy bazı mahlukata mahsus olduğu için şefaathin başkaları için sabitliği vacip olur. Mâturidî’ye göre şefaathi reddedenlerin delil olarak getirdiği yukarıda zikrettiğimiz âyetlerde şefaathin nefyi umumi olmayıp sadece küfür ehline aittir.

Çağdaşçı yorumcuların şefaathi reddederken hadisleri göz ardı etmelerine mukabil büyük günah sahipleri için şefaathin varlığını gerekli kılan ve bunu tefsir eden haberler olduğunu söyleyerek bu konuda haberlere itimadı benimsemiştir.<sup>15</sup>

<sup>5</sup> Tevilâtü'l-Kur’ân, C.XVI, s.271, 272.

<sup>6</sup> فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ

<sup>8</sup> فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ

<sup>9</sup> يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَىٰ وَهُمُ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفَعُونَ

<sup>10</sup> Tevilâtü'l-Kur’ân, Tah. Ahmet Vanlıoğlu, İstanbul 2005, C.I, s.122.

<sup>11</sup> Tevilâtü'l-Kur’ân, C.XVI, s.272.

<sup>12</sup> (وَإِنَّمَا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ) ; (Şuara 100 / وَمَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَىٰ وَهُمُ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفَعُونَ) ; (Enbiya 28 / وَمَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَىٰ وَهُمُ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفَعُونَ)

<sup>13</sup> يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَىٰ وَهُمُ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفَعُونَ

<sup>14</sup> يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا

<sup>15</sup> Tevilâtü'l-Kur’ân, C.XVI, s.273.

**Mâturidî, şefaatin günahkâr olmayan, tevbe etmiş kullar için olduğunu ve bunun Allah indinde derecelerinin artması anlamına geldiğine dair yaklaşımları da reddetmektedir.**

Mu'tezile'den şefaatin gerçekleşeceğini kabul edenlerin varlığından bahseden Mâturidî bunların şefaati Allah Teâlâ'nın (40/Mü'min – Ğâfir/ 7)<sup>16</sup> âyette zikrettiği dünyada meleklerin istiğfarını hak eden tevbe etmiş ve doğru yolu tutmuş kimselere has kıldıklarını zikrederek onların bu görüşünü tenkid eder.<sup>17</sup>

Bu görüşte olanlara şöyle denilir: Mü'min Suresi 7. âyet de zikredilen tevbe edip doğru yola tabi olan kimseler, tevbe edip doğru yola tabi olmaları sebebiyle kurtuluşu hak ettikleri için şefaatten nasıl bir faydalanmaları olabilir?

Şâyet onlar derlerse ki bu kimselerin şefaati ile elde ettikleri fayda Allah'ın indinde kıymetlerinin artması ve yüksek derecelere hak etmeleridir. Nitekim şahit âlemde de bir kişi kardeşini hükümdarların yanında güzel siretiyle zikreder ve onun hoş hikâyelerini anlatır ise bunun ile kardeşinin hükümdarlar yanında konumlarının yücelmesi kıymetlerinin artmasını istemesidir. Böylece hükümdarlar kardeşlerini yüceltir ve onurlandırır. İşte şefaatchilerin ahiretteki şefaati de dostlarını Allah'ın yanında hayır ile överek onların değerinin artmasını, Allah katında konumlarının yücelmesini istemeleridir.

Buna şöyle cevap verilir: muhakkak ki derecelerinde bu artış ancak şehvetlerinde ziyadeleşmektir. Bu ise menfaat olarak değerlendirilmez. Çünkü onların şehvetlerin artırılması hususunda bir ihtiyaçları yoktur ki; şefaati benzeri bir şey ile onların ihtiyaçları giderilip menfaate ulaşsınlar.

Bilinmelidir ki onların şefaati ile arzu edip bekledikleri şey kendisi ile menfaat elde edilecek şeydir. Menfaat ise ihtiyaç ile alakalıdır. Büyük günah sahipleri şiddetli bir ihtiyaç içerisinde oldukları için. Ancak tevbe edip Allah'a yönelenlerin ise böyle bir ihtiyacı yoktur dolayısıyla şefaatten müstağnidirler. Sonuç olarak büyük günah sahipleri hakkında şefaatin gerçekleşeceği sözü vacip olur.

Mâturidî söz konusu iddia hakkındaki soru ve cevapların ardından getirilen misalin geçersiz olduğunu da ortaya koymuştur. Zira şehadet âleminde bir hükümdarın yanında bir kişinin kardeşini güzel bir şekilde anması ile Allah Teâlâ'nın yanında aynı beklenti ile bir kişiyi güzelliği ile anmak arasında fark vardır. Çünkü melik veya hükümdar kendi yanında anılan kişinin iyiliğini bilmemek ile yani cehaletle malul iken Allah Teâlâ'nın böyle bir şeyi bilmemesi ve bundan dolayı onun iyiliğinin kendi yanında anılmasına ihtiyaç duyulması söz konusu edilemez.<sup>18</sup>

Dünyada şefaati edilecek kişinin hayırlarını bir başkasının yanında zikretmek o kişinin bunları bilmemesi yani cehaleti sebebiyledir. Onun yanında hayırla anılır ki bu kişiye karşı şefaati gerçekleşsin. Bu Allah için söz konusu olamaz. Zira Allah ârifdir kendisine tarif olunmaz.

Diğer yandan kişinin yanında anıldığı kimse hayırlara muhtaç kimsedir. Ancak Ahirette bu böyle olamaz. Çünkü Allah kullarından gelecek hiçbir şeye muhtaç değildir. Bu sebeple iki olay birbirinden tamamen farklıdır.<sup>19</sup>

Sonra affetmek, vazgeçmek önceden geçmiş bir suçtan dolayı cezalandırılmak istenen bir kişi için söz konusudur. İşlenmiş olan bazı küçük zelleler ki bunlar öfkeyi gerektirir. Bunu işleyen kişi bazı önemli ve rızası kabul edilen kişilerin şefaatiyle affedilir. O halde Allah'ın cezalandırılması gereken kişileri bazı hayırlı kimselerin / ebrarın şefaatiyle affetmesi de inkâr edilemez.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> الَّذِينَ يَخْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ

<sup>17</sup> *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, C.XVI, s.273. bkz. Tah. Ahmet Vanlıoğlu, İstanbul 2005, C.II, s.154- 155.

<sup>18</sup> *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, C.XVI, s.274.

<sup>19</sup> *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, C.II, s.155.

<sup>20</sup> *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, C.XVI, s.275.

**Mâturidî Şefaatin günahkârlara için olduğunu kabul etmektedir.** Ona göre şefaath kendisi hakkında azap ve cezanın gerektiği kimselerdir. Cezası olmayan ve günahları affedilmiş kişiler için bir anlamı olmadığı gibi faydası da yoktur. Mâturidî burada kendi görüşünü “biz” lafzı ile açıklar: “bize göre şefaath günahkârlar içindir. Zira günahı olmayan bir kimsenin şefaate ihtiyacı olmaz. Nasıl ki istiğfarının günahkârlar için (40/Mü’min – Ğâfir/7)<sup>21</sup> âyetinde zahir ise şefaath de böyledir.<sup>22</sup>

**Kimler Şefaath edebilir (İzin Kavramı);** Mâturidî (10/Yunus/ 18) “*bunlar bizim şefaathçilerimizdir*” ve (39/Zümer/3) “*Yakınlaştırmaları için kulluk ediyoruz*” âyetlerini zikrederek şefaatin nefyedildiği kimselerin müşriklerin kendilerinden şefaath beklediği kimseler olduğunu söyler ve ardından şefaatin kimler için olacağını açıklar. Mâturidî’ye göre (39/Zümer/44)<sup>23</sup> âyetteki (قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا) ifadesi şöyle anlaşılmalıdır. “Şefaatin tamamına malik olan sadece Allah’tır. Allah’ın şefaath yetkisi verdiği ve razı olduğu kimseler dışında hiç bir kimse ona malik olamaz. Bunun dışında bir kimse şefaath kendisine ait kılsa bunun aslı yoktur.” Allah Teâlâ kime izin vermişse onlar şefaath edebilir.<sup>24</sup>

**Mâturidî şefaath için kendisine izin verilenler arasında nebileri ve resulleri** zikretmektedir. (10/Yunus/17-18)<sup>25</sup> âyetlerinin yorumunda bu âyetin devamında gelen سُبْحَانَهُ تenzih ifadesinden sonra şefaath edebilecekler hakkında bir açıklama yapmıştır. Ona göre Allah Teâlâ izin verdiği kimseler dışında kendisinden şefaath beklenen kimselerin kendi katında şefaathçi kılınmasından münezzehdir. Çünkü şefaathçi olacak kişinin şefaath beklenen yanında kadru kıymeti olmalıdır. Bu ise kulun yaptığı ibadetlerle olur. Kulluğu olamayanın refakatçiliği söz konusu olamaz. **Allah, nebiler (enbiya) ve elçiler (rusul) dışında burada zikredilen kişilerin kendi katında şefaathçi kılınmasından münezzehdir.** Bunlar zarar ve fayda vermeye malik olmadıkları gibi şefaate de malik değildirler.<sup>26</sup>

Mâturidî şefaath için izin verilenler kapsamına salih kimseleri de dahil etmektedir. (19/Meryem 85-87)<sup>27</sup> âyette (مَنْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَانِ عَهْدًا) ifadesiyle istisna edilen kimselerin vasfı hakkında üç görüş nakletmiştir.

Birincisi; Allah’tan başka ilah olmadığına şehadet etmektir. İkincisi: Amel-i salihdir. Üçüncüsü: 78. Âyette zikrettiğimiz üzere namazdır. Ancak “ahdin” aslı; Vefa şartının koşulduğu bir şey olmalıdır. Böylece şart koştuğu şeye vefa gösterebilsin. Bu da Allah emir ve nehiyelerine vefa göstermektir.<sup>28</sup>

Bu konuyla ilgili benzer bir yorumu (21/Enbiya/28)<sup>29</sup> âyette zikredilen (لِمَنْ ارْتَضَى) ifadesi vesilesiyle yapmıştır. Ona göre (لِمَنْ ارْتَضَى) ifadesi kendisine izin verilen demektir. Bu ifade hem şefii’ hem de meşfu’ bih’e tevcih edilebilir. Şâyet “Şefii”e hamlonulursa Allah’ın kendisinden, dininden ve amelinden razı olduğu kişiye şefaath izin vereceği, “meşfu bih”e hamlonursa Allah’ın mezhep / gidişat ve amelinden razı olduğu kişiye şefaath edilebilme izni vereceği anlaşılır.

Sonra şefaath asıl olarak sadece amelde taksir olunan şeyde söz konusudur. O halde kendisinin şefaath edilen kişi ya küçük günah sahibidir ki; bundan dolayı azaba uğrayabilir. Ya da büyük günah sahibidir. İşte burada büyük günah sahibinin affedileceğine ve azabından vaz geçileceğine delil vardır. Aynı şekilde Mu’tezile’ye de reddiye vardır. Çünkü onlara göre küçük günah sahibi affedilmiştir, bundan dolayı azaba uğraması caiz değildir, büyük günah

<sup>21</sup> الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ

<sup>22</sup> *Tevilâtü'l-Kur’ân*, C.II, s.154. Ayrıca bkz. *Tevilâtü'l-Kur’ân*, Tah. Murat Sülün, İstanbul 2007, C.IX, s.168.

<sup>23</sup> قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

<sup>24</sup> *Tevilâtü'l-Kur’ân*, C.XII, s.345.

<sup>25</sup> وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شَفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَنْتَبِتُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ

<sup>26</sup> *Tevilâtü'l-Kur’ân*, Tah. Hatice Boynukalın, İstanbul 2006, C.VII, s.32.

<sup>27</sup> لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَانِ عَهْدًا

<sup>28</sup> *Tevilâtü'l-Kur’ân*, Tah. Mustafa Yavuz, İstanbul 2008, C.IX, s.168.

<sup>29</sup> يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفَعُونَ

sahibi ise onun affı ve azabından vazgeçilmesi caiz değildir, bilakis bu kişiler ebedi olarak azaba uğrayacaklardır.<sup>30</sup>

Mâturidî bu görüşünü (20/Tâhâ/109)<sup>31</sup> âyetinin tefsirinde de tekrarlar. Ona göre bu âyetin yorumunda iki vecih vardır. Her ikisi de şefaathâçilere izin verilmesi manasına gelmektedir. Ancak iznin meşfu' bih için olması da mümkündür. İster şefaathâçecek kişi ister şefaathâçecek kişi olarak yorumlansın âyetteki (وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا / Allah'ın izin verdiği bu kişiden razı olduğu söz): tevhide ve şehadet sözüne muvaffak kıldığı kimselerdir.<sup>32</sup>

**İzin verilenler içinde asla kâfirler olamaz.** Mâturidî (34/Sebe/23)<sup>33</sup> âyette şefaathâç izni verme halini inkârcılara bağlayarak tefsir eder. Allah'ın kendisinin şefaathâç izni verdiği hariç hiçbir kimse şefaathâç malik değildir ve Allah kâfirlerden hiçbir kimseye de şefaathâç izni vermemiştir.<sup>34</sup>

**Şefaathâç konusundaki tartışmalarda medar-ı münakaşa edilen hususlardan birisi de Meleklerin şefaathâçidir.** Mâturidî (43/Zuhuruf/86)<sup>35</sup> âyette şefaathâç malik olamayacaklar şeklinde müphem olarak zikredilenleri melekler olarak tayin etmiştir. Bu âyette müşriklerin zannettiğinin aksine meleklerin kendilerine şefaathâç edemeyecekleri anlatılmıştır. Onların bu zannının ardında meleklerin Allah indinde hususi konumları olduğunu görmeleri yatmaktadır. Bunu görünce onların şefaathâçini ummuşlardır. Tıpkı bir kralın yanında özel konumu olan insanlardan krala kendileri için şefaathâççi olmalarını beklemeleri gibi. Ancak burada şefaathâç beklentisinde olanlar müşriklerdir. Çünkü onlar hatalı bir inanışla meleklerle kulluk etmektedirler. Bunun için melekler onlara şefaathâç malik olamayacaklardır. Nitekim yaşadığımız hayatta da kral kendisini bırakıp ta başkalarına tazim eden kişilere şefaathâç etmediği gibi Allah Teâlâ'da meleklerle tapanlara şefaathâç edilmesine izin vermez.

Mâturidî âyetteki (الْأَمِّنُ شَهِدَ بِالْحَقِّ) /hakka şahid olma kaydını meşfu'u leh / kendilerine şefaathâç edilen kişiler olarak anlamıştır. Buna göre melekler Allah'ın razı olduğu kimseler dışında başkasına şefaathâç edemezler. (الْأَمِّنُ شَهِدَ بِالْحَقِّ) /hakka şahid olma vasfı ise Allah'ın şefaathâç edilmesine izin verdiği kimseler olup Allah'ın vahdaniyetine ve ulûhiyetine şahid kimselerdir. Yani melekler bu vasfa sahip olmayan kişilere şefaathâç edemezler. Onlar ancak hakka şahid olan Allah'a ibadet eden kimselere şefaathâç edebilirler.<sup>36</sup>

## 2- Mu'cize

Çağdaş dönemde Kur'ân tefsirinde görülen tartışmalardan bir diğeri Hz. Peygamber (a.s)'a hissî mu'cize verilip verilmediği şeklinde cereyan etmektedir. Çağdaşçıların bir kısmı bazı âyetleri delil getirerek Hz. Peygamber'in (a.s)'ın tek mu'cizesinin Kur'ân olduğunu iddia etmekte ve hissî mu'cizelerinin çoğunu reddetmektedirler. Acaba Mâturidî de böyle mi düşünmektedir?

Bu konuda öncelikle yine belirtmek gerekir ki; Mâturidî bu meseleyi de belirli bir usûl çerçevesinde ele almıştır. *Te'vîlatü'l-Kur'ân*'da Hz. Peygamber'e üç tür mu'cize verildiğini ve bunların haberî, aklî ve hissî (sem'î) mucizeler olduğunu söylemektedir.<sup>37</sup> Ona göre diğer Peygamberlerin elinde nasıl hissî mu'cizeler gösterilmişse aynı şekilde Hz. Peygamber'e de hissî mu'cizeler verilmiştir.<sup>38</sup>

İnşikâk-Kamer'den bahseden Kamer suresi 2. âyet vesilesiyle “âyet” kelimesini açıklayan Mâturidî, Hz. Peygamber'e verilen mu'cizelerin umurunun ve çoğunun aklî ve

<sup>30</sup> *Tevîlatü'l-Kur'ân*, C.IX, s.273.

<sup>31</sup> *يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا*

<sup>32</sup> *Tevîlatü'l-Kur'ân*, C.IX, s.237.

<sup>33</sup> *وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حَتَّىٰ إِذَا فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ*

<sup>34</sup> *Tevîlatü'l-Kur'ân*, Tah. Ali Haydar Ulusoy, İstanbul 2008, C.XI, s.423.

<sup>35</sup> *وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ*

<sup>36</sup> *Tevîlatü'l-Kur'ân*, Tah. Murtaza Bedir, İstanbul, 2008, C.XIII, s. 286 – 288.

<sup>37</sup> *Tevîlatü'l-Kur'ân*, Tah. Masum Vanhoğlu, İstanbul 2009, C.XIV, s.227.

<sup>38</sup> *Tevîlatü'l-Kur'ân*, C.XII, s.226.

sem'î olduğunu söylemektedir. Ona göre bu âyetteki yüz çevirme onların sefihlikleri ve inatçılıkları sebebiyle hissî mu'cizeyi görüp yüz çevirmeleridir.<sup>39</sup>

Mâturidî'nin Hz. Peygamber'e verilen mu'cizeler hakkında dikkat çekici bir yaklaşımı vardır. Hz. Peygamber'e verilen mu'cizeler karşısında müşriklerin yaftalamalarını mu'cizelerin nev'ine göre tasnif etmiştir. İnanmayanlar onun aklî mu'cizelerini; “*meccun*”, haberî mu'cizelerini “*esâtîrû'l-evvelîn*”; hissî mu'cizelerini ise “*sâhir*” yaftalamasıyla nitelemişlerdir. Mâturidî'ye göre müşriklerin “*sâhir*” demeleri onun hissî mu'cizelerinin varlığını göstermektedir.<sup>40</sup>

Bu ve benzeri ifadelerinden Hz. Peygamber'e hissî mu'cizeler verildiğini prensip olarak kabul ettiği açıkça anlaşılan Mâturidî *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da bunlardan bazılarını saymıştır. **İnşikâk-ı kamer, parmaklarının arasından su akması, İsra (Hz. Peygamber'in bir aylık mesafeyi bir gecede gitmesi), zehirli koyunun etinin konuşması** gibi birçok hissî mu'cizesi olduğunu söyler.<sup>41</sup> Bunların bir kısmını da detaylı olarak anlatır.

**Parmaklarından sular akması:** Fetih suresi birinci âyeti izah ederken bu fethin Mekke veya Hudeybiye olduğuna dair iki görüşü naklettikten sonra Hudeybiye'de iki büyük mu'cize vardır diyerek **buraya katılanların susuz kalmaları üzerine bir kaba Hz. Peygamber'in elinden suların akması ve bu suyun 1500 kişiye yetmesini** naklederken bunun **açık ve büyük bir hissi mu'cize** olduğunu söyler.<sup>42</sup>

Mâturidî “*Kitabu't-Tevhid*”de de hissî mu'cizelerden bahsetmiştir. **Ağacın Hz. Peygamber'in huzuruna gelmesi, taşın selam vermesi** bunların hepsi şöhret bulmuş ve ashab tarafından nakledilmiştir. **Birçok insanın az bir sudan içip kanması, az bir yemekle birçok insanın doyması, Beytü'l-Makdis olayı, kütüğün inlemesi, huzurunda devenin halinden şikâyet etmesi** de bunlardandır.<sup>43</sup>

Bu tespitten sonra Hz. Peygamber'e hissî mu'cize verilmesini reddedenlerin görüşlerini delillendirdikleri âyetler hakkında Mâturidî'nin yorumlarına bakmak istiyoruz. Bu görüşte olanlar genellikle Kur'ân'da müşriklerin Hz. Peygamber'den ona bir âyet / mu'cize indirilseydi tarzındaki âyetlere dayanmaktadırlar. Bunlardan birisi de (6/En'âm /37)<sup>44</sup> âyettir. Mâturidî bu âyeti tefsir ederken Hz. Peygambere hissî mu'cize verilmediğini düşünenlerin aksine ona aslında birçok hissî mu'cize verildiği şeklinde anlar ve bunları semiyât âyetleri isimlendirmesiyle zikrederek şu örnekleri verir. **Bir tastaki az bir sütü birçok insana içirmesi, iki aylık mesafeyi bir gecede katetmesi (isra) kendisi için kızartılmış oğlağın konuşması, minberin inlemesi ve bunun gibi bir çok mu'cize...**<sup>45</sup>

**Hissî mu'cizeleri reddedenlerin bir kısmı bu konuda ümmetin dile getirdiği mu'cizelerin arkasında Hz. Peygamber'i diğer Peygamberlerle yarışırma hissiyatının yattığını düşünmektedirler.** Bu tahlile dayanarak söz konusu mu'cizeleri geçersiz kılmak istememektedirler. Hâlbuki Mâturidî'nin ifadelerinden onun böyle bir yaklaşımı benimsediği görülmektedir. Ona göre diğer Peygamberlere verilen hissî mu'cizelerin benzerleri Hz. Peygamber'e de verilmiştir. Sebe suresi 12. âyet vesilesiyle Hz. Davud ve Hz. Süleyman (a.s.)'a verilen mu'cizeleri anlatırken Hz. Peygamber'in de buna benzer mu'cizeleri olduğunu söyler.

Meselâ Hz. Süleyman'a **rüzgâr verilmesi** gibi Hz. Peygamber'e de **bir gecede iki aylık mesafeyi Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya yürütülmesi (İsrâ)**, Hz. Süleyman'a **cinnî ve insî yardımcılarının verilmesi** gibi Hz. Peygamber'e de verilmiştir diyerek “**Bir aylık mesafede bulunduğum halde, korku ile düşmanlarıma galebe çaldım.**”

<sup>39</sup> *Tevilâtü'l-Kur'ân*, C.XIV, s.227.

<sup>40</sup> *Tevilâtü'l-Kur'ân*, C.XII, s.209; Tah. Ertuğrul Boynukalın, İstanbul 2006, C.VI, s.232.

<sup>41</sup> *Tevilâtü'l-Kur'ân*, C.II, s.308.

<sup>42</sup> *Tevilâtü'l-Kur'ân*, C.XIV, s.7.

<sup>43</sup> el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhid*, Thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İstanbul 2003, s.317; *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, Çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul 2002, s.256.

<sup>44</sup> وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

<sup>45</sup> *Tevilâtü'l-Kur'ân*, Tah. Ertuğrul Boynukalın, İstanbul 2006, C.V, s.58.

Sözünü nakletmiştir. Bunun Hz. Süleyman'a verileden daha büyük olmasa da onun altında olmadığını da ifade etmiştir.

**Hız. Davud'a demirin yumuşatılmasına** mukabil, Hz. Peygamber'e **inşikâk-ı kamer** mu'cizesi verilmiştir. Bu mu'cize âyette zikredilenden daha azametlidir. **Hız. Musâ (a.s.)'a taştan pınarlar fişkırtılmasına** karşı Hz. Peygamber'e de **mübarek parmakları arasından pınarlar** akıtılmıştır. Bu da âyettekinden daha azim olmasa da onun altında da değildir. **Hız. İsa (a.s.)'a** verilen, elinde Allah Teâlâ'nın **ölülere hayat vermesine** gelince Hz. Peygamber'e sunulan **zehirlenmiş oğlak etinin dile gelip konuşması** ve "*Muhakkak ki ben zehirliyim benden yeme demesi*"ni zikreden Mâturidî bunun birçok emsali olduğunu söyler.

Bu konudaki yaklaşımını bir kaide ile ifade etmiştir: **Herhangi bir Peygamber hakkında bir mu'cizeden bahsedildiğinde bilinmelidir ki; Hz. Peygamber içinde bundan daha azim veya benzeri bir mu'cizenin olması mümkündür.**

Kur'an'da diğer Peygamberlerin mu'cizelerinin zikir nedeni hakkındaki yaklaşımı da dikkat çekicidir. Mâturidî'ye göre diğer Peygamberlere ait mu'cizelerin zikredilmesi diğer dinlerin müntesiplerine yöneliktir. Muhataplara bunların sadece Hz. Peygamber verilmediği onun kardeşi diğer peygamberlere de benzerinin verildiği bildirilerek Hz. Peygamber'e verilen mülk ve şerefi kıskanmalarına mani olunmuştur.<sup>46</sup>

**Çağdaşçılar Hz. Peygamber'e hissî mu'cize verilmediğini iddia ederken dayandıkları en önemli delil (17/İsra/59)<sup>47</sup> âyetidir. Onlara göre** bu âyet Hz. Peygamber'e Kur'an'dan başka mu'cize verilmediğini göstermektedir. Bu nedenle inşikâk-ı kamer gibi mu'cizeler bu âyete muhalif olduğu için reddedilmelidir. Mâturidî ise bu âyeti de belirli bir usul çerçevesinde yorumlamıştır.

Mâturidî bu âyeti tefsir ederken (وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ) ifadesi ile getirilmediği bildirilen mu'cizeyi genel olarak tüm hissî mu'cizeler olarak anlamamış bilakis tahsis etmiştir. Burada inkarcıların talep ettiği mu'cizeler kastedilmiştir. Bu tür mu'cize taleplerine karşılık verilmediği anlatılmaktadır. Bunun nedeni ise bu konudaki sünnettullahtır. Bilinmektedir ki şâyet istenilen mu'cize getirildiğinde isteyenler buna rağmen iman etmez de yüz çevirirlerse helak gerekmektedir. Allah Teâlâ rahmetiyle bu ümmeti dünyada toplu helak edilmekten muaf tuttuğu için bu tür mu'cizeleri göndermemiştir. Mâturidî bu yorumunu (21/Enbiya/107)<sup>48</sup> âyeti ile desteklemiş ve yukarıdaki âyete şöyle anlam vermiştir: "*Mu'cizeler getirmememize engel ancak bu ümmeti kökten yok edecek bir helak ile helak etmeyeceğimize ve azap etmeyeceğimize dair daha önce verdiğimiz sözümüz ve rahmetimizdir.*"

Mâturidî neden bu türden hissî mu'cize gönderilmediğini farklı bir açıdan gerekçelendirmiştir. Ona göre bu âyetin öncesinde Hz. Peygamber'in risâletini ispat edecek başka bir mu'cize ve delile ihtiyaç bırakmayacak derecede yeterli mu'cize ve delil gönderilmiştir. Bu nedenle bu âyette belirtilen kişilerin yeni bir mu'cize istemeleri inat ve temerrütlerindedir. Bir şeyi öğrenmek ve irşad olmak maksadıyla değildir. Bu tür isteklerine cevap verilse ve yüz çevirseler helak edileceklerdir. Mâturidî bu görüşünü de (6/En'âm/8)<sup>49</sup>, (15/Hicr/7,8)<sup>50</sup>, (5/Mâide/112-115)<sup>51</sup> muhtelif âyetler ile desteklemiştir.<sup>52</sup>

Mâturidî muhatapların isteklerine cevap vermede onların samimiyetlerine bakıldığını başka âyetlerin yorumunda da zikretmiştir. Muhatapların taleplerinde samimiyetsizliklerine (İsrâ 90 ve 95) âyetlerini örnek vermiştir. Kural olarak Hz. Peygamber'e yönelik taleplere ancak samimiyet olursa cevap verilmiştir.<sup>53</sup>

<sup>46</sup> *Tevîlâtü'l-Kur'an*, C.XI, s.410.

<sup>47</sup> وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأُولُونَ وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا

<sup>48</sup> وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

<sup>49</sup> وَقَالُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكَ لَفُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يَنْظُرُونَ

<sup>50</sup> لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَائِكَةِ إِنْ كُنْتُمْ مِنَ الصَّادِقِينَ (7) مَا نُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَا كَانُوا إِذَا مُنْظَرِينَ (8)

<sup>51</sup> إِذْ قَالَ الْخَوَارِجُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

<sup>52</sup> *Tevîlâtü'l-Kur'an*, Tah. Halil İbrahim Kaçar, İstanbul 2006, C.VIII, s.304-306.

<sup>53</sup> *Tevîlâtü'l-Kur'an*, C.VIII, s.356-357.

Hissî mu'cize konusundaki teorik çerçeveden sonra Mâturidî ile çağdaşçılar arasında hissî mu'cizeye yaklaşımları açısından mukayeseye İnşikâk-ı Kamer mu'cizesini örnek olarak verebiliriz. Mâturidî (54/Kamer/1,2)<sup>54</sup> âyetlerini yorumlarken ayın yarıldığını kabul etmiştir. İlginç olan, bunu reddedenlere cevap verirken sanki çağdaşçıların itirazına cevap verir gibidir. Zira aynı itirazlar Mu'tezilî olan Ebûbekir el-Asamm (ö.200/816) tarafında da dile getirilmiştir.

Mâturidî bu âyeti yorumlarken öncelikle kabul etmeyenlerin görüşlerini nakletmiştir. Bir yoruma göre اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ انشِقَاقَ الْقَمَرِ şeklinde. Yani kıyamet saati yaklaştı kamerin yarılması yaklaştı demektir. İkinci yoruma göre burada takdim ve tehir vardır. اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وانشِقَاقَ الْقَمَرِ ifadesi; kıyamet yaklaştı. Onlar bir âyet görseler yüz çeviriler. Her ne kadar ay da yarılrsa şeklindedir. **Bu iki görüşe göre inşikak-ı kamer gerçekleşmemiştir. Kıyamet esnasında gerçekleşecektir.** Bu Ebûbekir el-Asamm'ın görüşüdür. Ona göre şâyet bu Hz. Peygamber zamanında gerçekleşmiş olsaydı **afak ehline bu gizli kalmazdı. Onlar tarafından görülseydi bu tevatüren nakledilirdi.** Zira bu öyle acayib / garib bir iştir ki insan tabiatı bu tür gariplikleri neşretmek üzere yaratılmıştır.

**Bu itirazı zikreden Mâturidî cevaben şöyle der: Fakat ehl-i te'vilin umumu** ayın yarıldığını ve bunun Hz. Peygamber'in mu'cizelerinden olduğunu kabul etmişlerdir. Mâturidî bunun ardından İbn Mes'ud'dan gelen rivâyeti metin olarak nakletmiştir.<sup>55</sup> Bunun benzeri Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, Enes b. Malik, Huzeyfe, Cübeyr b. Mut'ım rivâyetlerinin de olduğunu ve sahabeden bir grubun da ayın yarılmasını gördüklerini söylemiştir.

**el-Asamm'ın şâyet gizli olmayıp zahir olsaydı sözüne de cevap vermiştir.** Ona göre bu zahir olmuştur. Çünkü sahabeden birçok kişi tarafından rivâyet edilmiş olup havasstan ve avamdan mütevâtirdir. Bu iş onların arasında fâş olmuştur. Hatta bunu duymamış kişi çok azdır. Ayrıca kitabın zahiri de bunu dile getirmektedir. Ancak kişi kitabın konuşmadığı şeyi muhafaza etmekle de mükellef kılınır. Lafzın hakikati ile amel etmek vaciptir.

Bazılarına göre bunu Allah Teâlâ'nın bunu bulutla gizlemiş olması ya da onları başka bir işle meşgul etmesi da caizdir. Gökteki işleri kendi lehinde kullanan bazı aldatıcı kimselerin kendi batıl davalarını teyid için bunu kullanmalarını engellemek için bunu bir önlem ya da katından lütuf olarak yapmıştır. Yine muhtemeldir ki: Bunu afak ehlinden gizlemiş ancak kendi aleyhlerinde delil olacıklara açık etmiştir. Kâfirler bunu ketmetmişler sahabeden gören müslümanlar ise nakletmişlerdir.<sup>56</sup>

## Sonuç

Mâturidî sadece kelimelerde değil aynı zamanda tefsir alanında da kendi şahsına münhasır bir müfessirdir. Maalesef görüşleri tefsir literatüründe gereğince yer bulmamıştır. Bunun muhtelif sebepleri vardır. Ancak yakın zamanda *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın ülkemiz ilim adamları tarafından titiz bir şekilde tahkik edilip yayılmasıyla birlikte tefsiri üzerinde yapılan çalışmalar artmaya başlamıştır. Şüphesiz tarafsız çalışmalar bize Mâturidî düşüncesini daha iyi ve doğru anlama, kavrama fırsatı verecektir. Bunun için ilmî çalışmalarda Mâturidî'yi harici paradigmalara payanda yapmak yerine kendi görüşleri muvacehesinde anlamak gerekmektedir.

Tebliğimizde işlediğimiz konu böyle bir endişenin ürünüdür. Zira genelde İslam dünyasında ve özelde ülkemizde muhtelif meselelerde iki zıt uçta (gelenekçi ve çağdaşçı olmak üzere) farklı tonlarda islamî söylemeler ve tefsir yorumları görülmektedir. Tabii olan bu durum zaman zaman ilmî açıdan tasvip edilemeyecek sonuçlara yol açmaktadır. Bu gruplar kendi görüşlerini kadim ulemaya yaslama gereği hissetmekte ancak bunu yaparken kaynağa yeterince refere etmemektedirler.

<sup>54</sup> اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وانشِقَاقَ الْقَمَرِ

<sup>55</sup> Müslim, 8/132; Tirmizî, 5/397; Ahmed İbn-i Hanbel, Müsned, 1/447.

<sup>56</sup> Tah. Masum Vanlıoğlu, İstanbul 2009, C.XIV, s.226.

Bunlar arasında çağdaşçılar genellikle görüşlerini Mâturidî'ye dayandırmaktadırlar. Hatta ülkemizde ve İslam dünyasında yaşanan birçok sorunu Eş'arî geleneğe bağlayarak çağdaş gelişmelerin önünü açmak için Mâturidî geleneğe yönelmeyi teklif etmektedirler. Mevhum bu iddianın somut örneklerle desteklenme beklentisi bir yana çağdaşçıların yaklaşımları ile Mâturidî'nin ne denli örtüştüğü de belirlenmelidir.

Tebliğimizde bu tarz bir araştırma yapılarak son dönemde tartışılan iki konu; şefaati ve hissî mu'cize meselesi değerlendirilmiştir. Sonuç olarak İmam Mâturidî'nin bu iki konuda çağdaşçılardan ziyade gelenekçiler gibi düşündüğü görülmüştür. Çağdaşçıların aksine şefaati ve hissî mu'cizeyi kabul etmektedir. Hatta somut olarak ele alınan inşikâk-ı kamer mu'cizesinde de çağdaşçılara dayanak olamayacak görüşlere sahiptir. Bilakis bu iki konuda Mu'tezile'ye verdiği cevapları neredeyse bir kısım çağdaşçıların itirazlarına cevap gibidir. Bu da çağdaşçıların görüşlerinin her ne kadar ta'mim etmek doğru olmasa da en azından bu iki konuda Mâturidî'ye'den ziyade Mu'tezile'ye yakın olduğunu göstermektedir.



# “ÇAĞINI AŞAN BİR BİLGE: HABER-İ RASÛL VE BEŞ GAYB MESELESİNE YAKLAŞIMI BAĞLAMINDA İMAM MÂTÜRÎDÎ”<sup>1</sup>

## A Scholar beyond His Age: Imam Mâturidî In The Context of His Approach to the Khabar Al-Rasûl and the Five Ghaybs Issues

Bekir TATLI<sup>2</sup>

### Özet

Mâtürîdî’ye göre bize kesin bilgi veren haberler iki kısımdır: Bunlardan birincisi mütevâtir haber, diğeri ise haber-i rasûl/haber-i sâdıktır. Haber-i rasûl; doğruluğu, getirdiği apaçık delillerle (mucizelerle) ortaya çıkan ve doğru olma bakımından kendinden daha açık bir haberin bulunmadığı haberdır. Fakat haber-i rasûlün tamamı bizlere mütevâtir bir yolla gelmez, çoğunlukla âhâd yolla gelir. Mâtürîdî haber-i rasûl olarak bizlere aktarılan fakat âhâd olan haberin zann-ı galip ifade ettiğini anladığı anda onunla amel etmenin gereğine inanmıştır. Ancak Mâtürîdî’ye göre haber-i vâhid, amel bakımından hüccettir fakat onunla kesin hüküm vermek caiz değildir. Bununla birlikte Mâtürîdî, birçok ayetin tefsirinde haber-i vâhidle amel etmenin lüzumunu istidlâl etmektedir. Haberin kabul edilebilmesi için ise râvilerin fâsik olmayıp âdil olmaları şartının aranacağını da belirtir. Ayrıca Mâtürîdî’ye göre peygamberle karşılaşan herkesin rivayetini kabul etmek gerekmez; çünkü böyle kimselerin de rivayet uydurmaları, aktardıkları sıradan şeyleri dinleyicilerine dinî bir görevmiş gibi sunmaları ve onlara uygun gelmeyen rivayetleri reddetmeleri mümkündür. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne* adlı tefsirinde Lokman suresinin son ayetlerini açıklama sadedinde, “Gaybın anahtarları beştir; onları Allah’tan başkası bilemez” ve “Beş şeyi Allah’tan başka kimse bilmez.” şeklindeki rivayetlere yer vermiş, âhâd haber olduğu gerekçesiyle bunları hemen reddetmemiş fakat bunların anlaşılması noktasında, kendi yaşadığı dönem itibariyle oldukça ilginç sayılabilecek bir yaklaşım sergilemiştir. İşte bildirimizde Mâtürîdî’nin bu konulara dair görüşleri dikkatlere sunulmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Mâturidî, beş gayb, haber-i rasûl, haber-i vâhid

### Abstract

According to Mâturidî, there are two parts that give us precise information: The first of these is trustworthy (*mutawatir*) news, and the other is Prophet’s news (*khabar al-rasul*)/right news. Prophet’s news (*khabar al-rasul*) is news that emerges from the manifest proofs (miracles) and there is no clearer news than it in the point of being true. However, all of the news does not come to us in a *mutawatir* way, mostly in the way of *âhâd* (news of one person or several people). Mâturidî believed in the necessity of working with “news of the Prophet” when this news quoted by us as *khabar al-wahid* and when there is a strong possibility. But, according to Mâturidî, *khabar al-wahid* is used as an evidence (it is a *huccah*), but it is not permissible to give a definite judgment with it. Mâturidî, in the commentary of many Quran verses, emphasizes the necessity of working with *khabar al-wahid*. However, in order for the news to be accepted, it is also necessary that the rawis should be not faasiq (sinner) but âdel (righteous). However, according to Mâturidî it is not necessary to accept the narration of everyone who confronts the Prophet. Because it is

<sup>1</sup> Bu çalışma Çukurova Üniversitesi BAP Koordinasyon Birimi tarafından SBA-2014-1911 kodlu proje olarak desteklenmiştir. Destekleri için üniversitemize teşekkür ediyoruz.

<sup>2</sup> Doç. Dr., Çukurova Üniv. İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri/Hadis Anabilim Dalı, e-posta: tatlibekir37@gmail.com

possible for such persons to fabricate hadiths, to present the ordinary things to the listeners as a religious duty, and to reject some hadiths that do not fit them. Mâtürîdî while explaining the last verses of the Luqman in the commentary of *Ta'weelâtu Ahl al-Sunnah*, he has presented some narrations like “*The keys of the ghayb are five, no one but Allah knows them.*” and “*Five things do not know anyone but Allah.*” and he did not immediately reject them because of they were *khabar al-wahid*. But at the point of understanding of them, he has taken an approach which can be regarded as quite interesting by his own time.

**Keywords:** Mâtürîdî, five ghayb (five unknown things), khabar al-rasul (news of Prophet), khabar al-wahid

### Mâtürîdî'ye Göre Haber-i Rasûl

İmam Mâtürîdî'ye (ö. 333/945) göre inanç konularının bilinmesinde “zannî” ve “taklîdî” bilgilere itimat edilemez. Aksine, delillere dayanan, kesin ve sağlam bilgiler elde edilmeli ve akâid bunun üzerine bina edilmelidir. Bu demektir ki, dini sağlam temellere dayandırabilmek için doğruluğundan ve kesinliğinden kuşku duyulmayan bilgi ile hareket edilmelidir. İşte kuşku taşımayan bilgi yolları da üç tane olup, bunlar sağlam duyu organları, akıl ve doğru haberdur. Mâtürîdî'ye göre bize kesin bilgi veren haberler de iki kısımdır: Bunlardan birincisi *mütevâtir haber*, diğeri ise *haber-i rasûl/haber-i sâdik*tir. Mâtürîdî'nin ifadesiyle haber-i rasûl; doğruluğu, getirdiği apaçık delillerle (mucizelerle) ortaya çıkan ve doğru olma bakımından kendinden daha açık bir haberin bulunmadığı haberdur. Haber-i rasûl, vahiy ve vahiy dışında kalan haber olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Haber-i rasûlden bir kısmı muhataplarınca “*doğrudan*” alınmaktadır. Peygamberden gelen haberlerin diğeri bir kısmı ise “*vasıtalar*” (râviler) aracılığı ile bize ulaşmaktadır. Bu yüzden Peygamberden bize ulaştığı bildirilen haberler *ancak deliller vasıtasıyla ve akli bir inceleme* sonucunda kabul edilir veya edilmezler.

Bu noktada *Kur'ân'a arz* metodunu geliştiren Mâtürîdî'nin selefi Ebû Hanîfe de, Nebi'den Kur'ân'a aykırı rivayette bulunan kimseyi reddetmenin, Peygamber'i red ve yalanlama anlamına gelmediğini; bunun Peygamber'den bâtil rivayette bulunan kimseyi reddetmek anlamına geleceğini ifade etmiştir. Mâtürîdî'lere göre de Kur'ân'a arz, bir çözüm yolu olarak kullanılmakla birlikte, onlar ilk bakışta Kur'ân'a muhalif gibi görünen hadisleri hemen reddetmeyip, onları Kur'ân'ın genel hükümleri çerçevesinde yorumlama yolunu tercih etmişler; Kur'ân nassına aykırı görünen hadislerin te'vili mümkün olmadığı takdirde ancak onları reddetmişlerdir. İşte bu aşamada “*akıl*” da çok önemli bir işlev ortaya koymaktadır. Çünkü Mâtürîdî'ye göre diğeri bilgi kaynaklarından elde edilen bilgilerin değerlendirilmesi ve kullanılabilir bir bilgi haline getirilmesi ancak aklın devreye sokulması sonucu mümkün olabilmektedir. Ona göre duyular aklın kontrolünde çalışır ve haberler aklın süzgecinden geçirilirse, işte o zaman bilgi değeri ifade edebilir. Aksi takdirde o haber epistemolojik bir değer taşımaz.

Ne var ki haber-i rasûlün tamamı bizlere mütevâtir bir yolla gelmez, çoğunlukla âhâd yolla gelir. Bu durumda yine de haber-i rasûlü kabul etmek gerekli midir? Mâtürîdî'ye göre Peygamberden bize ulaşan haberler, yanlışları ve yalan söylemeleri muhtemel bulunan kişilerin dilinden ulaşmaktadır; çünkü onlar (peygamberlerde olduğu gibi) doğruluk ve masumiyetlerini kanıtlayacak herhangi bir delil veya belgeye sahip değillerdir. Âhâd yolla gelen haberler ile amel etmek veya hiç dikkate almamak gibi iki alternatif söz konusudur. Böyle bir haberin gereği incelemeye alınmasıdır ki, onunla amel, râvilerin durumlarını iyiden iyiye inceleme sonucunda haberin muhtevâsından çıkacak sonucu değerlendirip, kesinlikle

sabit olan nas çerçevesinde olabilirliğini belirlemeye bağlıdır. Bu işlemlerden sonra ağır basan tarafla, yani “almak” veya “terk etmek” şıklarından biriyle amel edilir. Bu statüdeki haberi terk etmek veya onunla amel etmekle, kişi kapsayıcı bir aydınlığa ulaşamaz. Şıklardan hangisine ağırlık verirse versin, haberin temel amacından uzaklaşmış olabilir. Bu sebeple râvilerin hallerini incelemek ve haberin muhtevasını kesin delille mukayese etmek yoluyla işlem yapmak gerekir (Buraya kadarki değerlendirmeler için bkz. Mâtürîdî: 2003, 15).

Şurası da oldukça dikkat çekici bir noktadır ki, “Mâtürîdî’ye göre haber-i vâhid, amel bakımından hüccettir ancak onunla kesin hüküm vermek caiz değildir. Haber-i vâhid amel açısından ilim (‘ilmü’l-‘amel) ifade eder fakat doğruluğuna kesin olarak şahitlik etmeyi (‘ilmü’ş-‘sehâde) gerektirmez. Ancak zann-ı galip pek çok hususta kesin bilgi yerine konmuştur. İnsanlar arası ilişkilerle ilgili şer’î hükümlerin geneli gerçekliğe göre (‘ale’t-tahkîk, hakikat) değil, zann-ı galibe göre vaz’ edilmiştir. Mâtürîdî, birçok ayetin tefsirinde haber-i vâhidle amel etmenin lüzumunu istidlâl etmektedir. Ancak haberin kabul edilebilmesi için râvilerin fâsık olmayıp âdil olmaları şartının aranacağını da belirtir. Bununla birlikte Mâtürîdî’ye göre Peygamberle karşılaşan herkesin rivayetini kabul etmek gerekmez; çünkü böyle kimselerin de rivayet uydurmaları, aktardıkları mutad şeyleri dinleyicilerine dinî bir görevmiş gibi sunmaları ve onlara uygun gelmeyen rivayetleri reddetmeleri mümkündür.” (Özen: 2003, 223-225)

Açıkça görüldüğü üzere Mâtürîdî’nin haber anlayışında mütevâtir olmayan yani âhâd yolla gelen haberin hemen reddedilmesi gibi bir durum söz konusu olmayıp, haber-i vâhidin incelenmesi sonucu bir karara varılması öngörülmektedir. İnceleme sonucunda ise haber-i vâhidin zann-ı galip ifade etmesi durumunda onunla amel edilmesi İmam Mâtürîdî’ye göre bir gerekliliktir. Ayrıca Mâtürîdî pek çok ayetin tefsirinde âhâd haberle amel etmenin gereğine uygulamalı olarak işaret etmiş bulunmaktadır.

### **Mâtürîdî’nin beş gayb meselesine ilginç yaklaşımı**

Her ne kadar İmam Mâtürîdî’ye göre inanç konularının bilinmesinde “zannî” ve “taklîdî” bilgilere itimat edilemez ve akâid mutlaka kesin ve sağlam bilgiler üzerine bina edilmeli ise de, Mâtürîdî’nin âhâd haberi hemen reddetmediğini de yukarıda ifade etmiştik. Nitekim onun haber-i rasûl ve âhâd habere yaklaşımının tipik bir örneğini “*bilinmeyen beş gayb*” meselesinde görmekteyiz. Lokman suresindeki ifade aynen şu şekildedir:

- 1 إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ
- 2 وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ
- 3 وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ
- 4 وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا
- 5 وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

“*Muhakkak ki kıyametin bilgisi Allah’ın katındadır. O yağmuru indirir ve rahimlerde olan şeyi bilir. Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilmez ve hiç kimse yeryüzünün neresinde öleceğini bilmez.*” (Lokman, 31/34)

Mâtürîdî bu ayetlerin sebab-i nüzulü hakkında da şu bilgileri vermiştir:

“Bazı te’vil ehlinin/tefsircilerin zikrettiğine göre, bedevilerden el-Vâris b. Amr b. Hârise b. Muhârib isimli birisi Peygamber’e (s.a.) gelerek şöyle demiştir: ‘Topraklarımız kurudu, ne zaman yağmur yağacak? Karımı hamile bir şekilde bırakıp geldim, ne zaman doğuracak? Ben doğduğumu biliyorum, peki nerede öleceğim? Bugün ne yaptığımı biliyorum, ya yarın ne yapacağım? Ayrıca kıyamet ne zaman kopacak?’ İşte Allah Teâlâ el-Muhâribî’nin sorusu üzerine şu ayetleri indirdi: ‘*Kıyametin bilgisi Allah’ın katındadır.*’

O'ndan başkası onu bilmez. 'O yağmuru indirir ve rahimlerde olanın' erkek mi kadın mı olduğunu 'bilir.' 'Hiçbir' iyi ve günâhkâr 'nefis' hayır veya şer anlamında 'yarın ne kazanacağını bilmez. Hiçbir kimse de nerede' kolay bir şekilde mi yoksa meşakkat içinde mi veya karada mı denizde mi 'öleceğini bilmez.' Bu zikredilenlerin tümünü 'şüphe yok ki Allah bilir ve onlardan haberdardır.' Daha sonra Peygamber (s.a.), 'Kıyameti soran nerede?' diye sordu; el-Muhâribî de, 'İşte buradayım!' deyince Peygamber (s.a.) ona bu ayeti okudu." (Bkz. Mâtürîdî: ts, VIII, 324-325). Söz konusu ayetlerin nüzul sebebi olarak bahsedilen bu hâdiseye diğer tefsirlerde de değinilmektedir (Mesela bkz. Taberî: 2001, XVIII, 584; İbn Kesîr: 1999, VI, 355).

İslâm düşünce geleneğinde genellikle bu ayetteki beş hususun her biri "mutlak gayb" olarak değerlendirilmiş ve ayet de bunun delili olarak anlaşılma gelmiştir. Bu bağlamda müfessirlerin çoğu özellikle çeşitli hadislerde "Beş şeyi Allah'tan başka kimse bilemez." denilmesinden de hareketle, çocuğun cinsiyetinin ve yağmurun da "mutlak gayb" olduğunu ve bunların da asla bilinmeyeceğini ifade etmişlerdir. Mesela Taberî ve İbn Kesîr, sahabeden Abdullah b. Ömer'den naklen Rasûlullah'ın (s.a.): "Gaybın anahtarları beştir; onları Allah'tan başka kimse bilmez." buyurduktan sonra Hz. Peygamber'in Lokman suresinin bu son ayetlerini okuduğunu, diğer üç şeyle birlikte, yağmurun ne zaman yağacağını ve rahimlerde ne olduğunu da Allah'ın dışında kimsenin bilemeyeceğini söylediğini kaydetmiştir (bkz. Taberî: 2001, XVIII, 586; İbn Kesîr: 1999, VI, 353).

Sahâbî İbn Mes'ûd'un da: "Peygamberinize (s.a.) beş şey hariç her şeyin ilmi verilmiştir." dediği ve akabinde Lokman suresinin ilgili ayetlerini okuduğu nakledilir (bkz. Taberî: 2001, XVIII, 587).

Yine erken dönem sayılan tâbiîn devri müfessirlerinden Mücahid, Lokman suresindeki bu ayetlerin tefsiri sadedinde, "Bunlar, Allah Telâ'nın haklarında (وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ) diye buyurduğu gaybın anahtarlarıdır." yorumunda bulunmuştur (bkz. Taberî: 2001, XVIII, 584).

Aynı şekilde tâbiîn dönemi müfessirlerinden Katâde de bu ayetleri tefsir ederken söz konusu sıralanan şeylerin gaybdan olduğunu; Allah'ın onlara dair bilgileri kendisine sakladığını, ne mukarreb bir meleği ne de mürsel bir peygamberi bunlara muttali kıldığını; dolayısıyla insanlardan hiç kimsenin kıyametin ne zaman, hangi senede veya hangi ayda, gece mi gündüz mü kopacağını bilmediği gibi aynı zamanda yağmurun ne zaman, gece mi gündüz mü yağacağını ve rahimlerde olanın erkek mi kız mı, kızıl renkli mi siyah mı veya mahiyetinin ne olacağını; yarın hayır mı şer mi kazanacağını, nerede öleceğini, yatacağı yerin/mezarının denizin içinde mi karada mı, ovada mı dağda mı olacağını bilemeyeceğini ifade etmiştir (bkz. Taberî: 2001, XVIII, 585).

Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) beyanına göre (müfessirlerden) **ez-Zeccâc** da, bu beş şeyi bildiğini iddia eden kimselerin Kur'ân'a muhalefet ettiklerinden dolayı kâfir olacaklarını söylemiştir (bkz. Şevkânî: ts, IV, 245).

**Ahmed Davudoğlu**'na göre de Lokman suresindeki ayette zikredilen beş şeyi Allah'tan başka bilecek yoktur (bkz. Davudoğlu: 1977, I, 127). Davudoğlu ayetteki bu beş şeyi zikrederken, yağmurun "ne zaman" yağacağı, hamilelerin "ne" doğuracağı gibi sınırlayıcı ve kapsamı daraltıcı ifadeler kullanmaktaysa da ayette bu şekilde "ne zaman/ne" gibi ifadeler bulunmadığını belirtmek gerekir.

Açıkça görüldüğü üzere adı geçen âlimlerimizde Lokman suresindeki ayette geçen beş şeyin her birini de “mutlak gayb” olarak görme temayülü ve bunları Allah’tan başka kimsenin bilmesinin mümkün olmadığı kanaati vardır.

Benzer anlayış sonraki dönem müfessirlerinden Kurtubî ve İbn Kesîr’de de görülür ancak bu âlimler bazı hususlarda biraz açık kapı bırakır gibidir. Söz gelimi **Kurtubî** (ö. 671/1272), *ilgili hadis gereğince* hiç kimsenin söz konusu beş şeyi bilmesinin mümkün olmadığını; Peygamber’e isnâd etmeksizin bunlardan bir kısmını bildiğini iddia edenlerin iddialarında yalancı olduklarını belirtirken; buna karşılık gayb hakkında zannın ise câiz olduğunu söylemektedir (İbn Hacer: 1379, I, 92 (bu ifadelere Kurtubî’nin *Tefsir*’inde ulaşamadık).

Kurtubî’nin burada “Lokman suresinin ilgili âyeti” değil de “ilgili hadis gereğince” demesi dikkat çekicidir. Çünkü kendisi şu hususun ayırtındadır ki, ayette sıralanan beş şeyin tamamı için hasr edatı/ifadesi kullanılmamış ve bu konu daha çok hadislerde hasr (sınırlama ifadesi) ile zikredilmiştir. Bu nedenle mesela “yağmurun yağması” ve “rahimlerde olanın bilinmesi” konuları, **kısmen** de olsa başkaları tarafından bilinme imkânı olan konulardandır. Nitekim Kurtubî bir başka yerde, peygamberlerin gayba dair pek çok şeyi Allah’ın öğretmesiyle bildiklerini ifade ettikten sonra, **uzun tecrübeler** sonucu da doğacak çocuğun erkek veya dişi olması gibi şeylerin bilinebileceğini söylemiştir (Kurtubî: 1372, XIV, 82).

**İbn Kesîr**’in (ö. 774/1372) Lokman suresi son ayetleriyle ilgili değerlendirmeleri ise şu şekildedir:

“İşte bunlar, Allah Teâlâ’nın bilgisini kendisine sakladığı gaybın anahtarlarıdır. Allah Teâlâ bildirmedikçe hiç kimse onları bilmez. Kıyamet vaktinin bilgisini ne mürsel bir nebî bilir ne de mukarreb bir melek. “*Onu vakti vaktine tecelli ettirecek yalnız O’dur.*” (A’râf, 7/187). Yağmurun indirilmesi de aynı şekildedir; onu ancak Allah bilir. Fakat *olmasını emrettiğinde onunla görevli melekler ve yarattıklarından dilediği kimseler bunu bilir.* Aynı şekilde Allah Teâlâ’nın rahimlerde yaratmayı murat ettiği şeyi O’nun dışındakiler bilemez. Ancak onun erkek veya dişi, şaki veya said olmasını emrettiği zaman, *görevli melekler ve mahlûkatından dilediği kimseler bunu bilir.* Yine hiç kimse yarın dünyası ve âhireti için ne kazanacağını bilmez; hiç kimse de nerede, memleketinde mi Allah’ın başka bir şehrinde bir yerde mi öleceğini bilmez. Hiç kimsenin buna dair bir bilgisi yoktur. Bu Allah Teâlâ’nın şu sözüne benzer: “*Gaybın anahtarları O’nun katındadır; onları ancak O bilir.*” (En’âm, 6/59). Bu beş şeyin isimlendirilme geleneği de “gaybın anahtarları” şeklinde varid olmuştur.” (Bkz. İbn Kesîr: 1999, VI, 352)

Görüldüğü üzere İbn Kesîr de yağmurun yağması ve anne karnındaki şeyin durumunu Allah’a bırakmakla birlikte O’nun bildirmesi sayesinde görevli meleklerin ve başka insanların da bu konularda bilgi sahibi olabileceğini dile getirmiş olmaktadır. Kurtubî ve İbn Kesîr’in bu bakış açılarıyla Mâtürîdî’ye yaklaştığını söyleyebilmemiz mümkündür. Nitekim onlardan yaklaşık üç dört asır öncesinden Mâtürîdî konuyla ilgili dikkat çekici açıklamalarda bulunmuştur. Şimdi de Mâtürîdî’nin açıklamalarını vermek istiyoruz.

Lokman suresinin son ayetlerini İmam Mâtürîdî şöyle yorumlamaktadır:

“İbn Ömer’den nakledilen bazı haberlerde zikredildiğine göre Rasûlullah (s.a.): ‘*Gaybın anahtarları beştir; onları Allah’tan başka kimse bilmez.*’ buyurmuş ve bu ayette bahsedilen bu beş şeyi saymıştır. Aynı şekilde Ebû Hüreyre de Rasûlullah’ın, ‘*Allah’tan başkasının bilmediği beş şey vardır*’ dediğini ve peşinden, ‘*Kıyametin bilgisi Allah’ın katındadır...*’ ayetini sonuna kadar okuduğunu rivayet etmiştir. Eğer bu (haber) sabit ise, zikredilen şekildedir ve bahsedilen şeylerin hakikatini bilme anlamındadır. Yoksa bu şeylerden bazısının işaretler/alâmetler vasıtasıyla bilinebileceğini söylemek caizdir. Mesela yağmurun ne zaman yağacağını yahut rahimlerde olanın bir çocuk olduğunu ve erkek yahut kadın olduğunu söylemek gibi. Her ne kadar rahimlerdekinin mahiyeti bilinemese de...

Sözelimi müneccimlerin hesap ve alâmetler vasıtasıyla bildiği şeyler bazen haber verdikleri gibi doğru olarak çıkar. Baksana İbrahim (a.s.) yıldızlara baktığı zaman, (أَبِي سَقِيمٍ) ‘Ben hastayım’ demişti ve bu, ‘Hastalanacağım’ anlamına geliyordu.” Yine rivayet edilmektedir ki, Ebû Bekri’s-Sıddîk (r.a.), ‘Kalbime öyle geliyor ki Hârice’nin kızının karnındaki kız olacak’ demiş ve dediği gibi de olmuştur. Ebû Bekr’in bunu kalbine öyle doğdu diye bilmiş olması ihtimal dâhilinde değildir. Rasûlullah da kıyametin zamanını bilmez; çünkü onun bilgisine kimse muttali kılınmamıştır. Ancak şöyle söylenebilir: Rasûlullah’ın bir şeyi konuşmasına ve o konuda söz söylemesine, ancak semadan gelen vahiy cihetiyle izin verilmiştir...” (Bkz. Mâtürîdî: ts, VIII, 323)

“... ‘Rahimlerde olanı O bilir’ ayetine gelince; Allah rahimlerde olan şeyin nutfeden alâkaya, alâkadan mudğaya intikalini ve bir halden diğer bir hale değişimini, onun içindekinin her vakit ve saatteki büyüme/gelişme ölçüsünü bilir. Bunun gibi şeyleri sadece Allah bilir. Onun içindeki şeyin çocuk olduğunu ve erkek veya kadın olduğunu bilme meselesine gelince, bunları başkasının bilmesi de caizdir.” (Bkz. Mâtürîdî: ts, VIII, 324)

Açıkça görüldüğü gibi Mâtürîdî’nin Lokman suresinin ilgili ayetleri hakkındaki görüşleri oldukça dikkat çekicidir. O, ayette geçen beş şeyin gayb olan yönlerinin bulunabileceğini kabul etmekle birlikte bunun söz konusu hususlar hakkında hiçbir bilgi edinemeyeceğimiz manasına gelmediğini açıklıkla savunmaktadır. Dolayısıyla ona göre bilinmeyecek olan, ayette sıralanan beş şeyin hakikatidir. Bu beş hususun bir kısmında ise hesapla bilgi sahibi olunabilir ki müneccimlerin hesap yoluyla bildikleri şeyler de bu kabilden olmaktadır (Bkz. Mâtürîdî: ts, VIII, 323-324).

### Sonuç

Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne* adlı tefsirinde Lokman suresinin son ayetlerini açıklama sadedinde, “*Gaybın anahtarları beştir; onları Allah’tan başkası bilmez*” ve “*Beş şeyi Allah’tan başka kimse bilmez.*” şeklindeki rivayetlere yer vermiş, âhâd haber olduğu gerekçesiyle bunları hemen reddetmemiş fakat bunların anlaşılması noktasında, kendi yaşadığı dönem itibariyle oldukça ilginç sayılabilecek bir yaklaşım sergilemekten de geri durmamıştır. Bu demektir ki, Mâtürîdî haber-i rasûl olarak bizlere aktarılan fakat âhâd olan haberin zann-ı galip ifade ettiğini anladığı anda onunla amel etmenin gereğine inanmıştır. Ne var ki Hz. Peygamber’den nakledilen bu rivayetler, hiçbir şekilde Mâtürîdî’nin ayetle ilgili farklı yaklaşımına engel teşkil etmemiş; her durumda Mâtürîdî şeriatın izin verdiği alanda aklın serbest kullanımı adına fikirlerini kararlılıkla ortaya koymuştur. Onun bu tavrında, haber-i rasûl olarak gelen rivayetlerin, durumlarının incelenmesi zaruri olan raviler aracılığı ile gelmiş ve haber-i vâhid olması da kuşkusuz etkili olmuştur.

Mâtürîdî’nin sergilediği bu bakış açısının diğer dinler arasında İslâm’ın doğru olarak anlaşılması noktasında günümüzde ihtiyaç duyulan “geniş ufku” yansıttığı ve kendisinin daha yakından tanınmayı fazlasıyla hak ettiği kanaatindeyiz.

### Kaynakça

- Davudoğlu, Ahmed (1977), *Sahîh-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, I-XI, İstanbul.  
İbn Hacer, Ebü’l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (1379), *Fethu’l-bârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, I-XIII, Beyrut.  
İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr (1420/1999), *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, thk. Sami b. Muhammed b. Selâme, I-VIII, Dâru Taybe li’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, yy.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (1372), *Tefsîr (el-Câmi' u li ahkâmi'l-Kur'ân)*, I-XXX, Kâhire.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî (2003), *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İsam Yayınları, Ankara.

----- (ts.), *Tefsîru'l-Mâtürîdî (Te'vîlatu ehli's-sünne)*, VIII, 323, I-X, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.

Özen, Şükrü (2003), "İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşası", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, Kitâbiyât Yayınları, Ankara.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (ts), *Fethu'l-kadîr el-Câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*, I-V, Beyrut.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir (1422/2001), *Tefsîru't-Taberî (Câmi' u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân)*, thk. Abdullah b. Abûlmuhsin et-Türkî, I-XXVI, Dâru Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân, yy..

**I. OTURUM**  
**05 MAYIS 2017 CUMA**  
**İMAM SERAHSÎ SALONU**  
**Oturum Başkanı: Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN**

**15:00-15:15 Yrd. Doç. Dr. Mustafa AYKAÇ**  
Mâturîdî'ye Nispet Edilen "El-Kitâbu Fî'l-Usûli Li'l-Mâturîdî" Veya "Risâletün Fî Usûli'l-Mâturîdî" İsimli Eserin Tanıtım Ve Tahkiki

**15:15-15:30 Yrd. Doç. Dr. Eyyüp AKDAĞ**  
Ebû Hanîfe'ye Nisbet Edilen el-Vasiyye Adlı Eserin Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde Bulunan Yazma Nüshalarının Değerlendirilmesi

**15:30-15:45 Doç. Dr. Ahmet İNANIR**  
Ekmeleddin el-Bâbertî'nin "en-Nüketü'z-Zarîfetü fî Tercih-i Mezhebi Ebî Hanîfe" Adlı Risalesi Bağlamında Hanefîliğin Önemi ve Türkler Açısından Stratejik Değeri

**15:45-16:00 Doç. Dr. İsmail ŞIK**  
Memlukler Dönemi Bir Hanefî Tabakatı Necmeddin Tarsusî Ve "Urcûze Fî Vefeyâtî'l-A'yân Min Mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân

**16:00-16:15 Yrd. Doç. Dr. İsmail BİLGİLİ**  
Bir Hanefî Fakihî Olarak İmam Mâturîdî



# MÂTURÎDÎ'YE NİSPET EDİLEN “EL-KİTÂBU FÎ'L-USÛLİ LÎ'L-MÂTURÎDÎ” VE “RİSÂLETÜN FÎ USÛLİ'L-MÂTURÎDÎ” İSİMLİ ESERLERİN TANITIM VE TAHKİKİ

Mustafa AYKAÇ<sup>1</sup>

Bilindiği üzere Ebû Mansur el-Mâtûrîdî, Ehl-i Sünnet Mezhebinin iki ekolünden biri olan Mâtûrîdîlik mezhebinin kurucusudur. Bu sebeple onun eserlerinin tespiti, Mâtûrîdîlik üzerine yapılacak çalışmalar açısından önem arz etmektedir.

Mâtûrîdî'nin eserleri üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde usule dair bir eserin varlığı dikkat çekmektedir. Usule dair olan bu eserin adı kaynaklarda “Kitâbu'l-Usul” olarak geçmekte olup, bazı kaynaklar eseri Mâtûrîdî'ye nispet ederken<sup>2</sup> bazı kaynaklar da, ona nispet edilse bile ona ait olmayan eserler arasında saymaktadır.<sup>3</sup> Yaptığımız araştırma sonunda böyle bir kitabın varlığının bilindiğini Kastamonu ve Erzurum'daki kütüphanelerde de üzerinde akademik bir çalışma yapılmayan iki eserin mevcudiyetini fark ettik ve bu konuyu çalışmaya karar verdik.

İşte tebliğimizin konusunu Erzurum ve Kastamonu İl Halk Kütüphanelerinde bulunan Mâtûrîdî kelâm usulüne dair iki yazma eser oluşturmaktadır. Yazmalarımızdan ilki Erzurum İl Halk Kütüphanesinde “Risâle fî Usûlî'l-Mâtûrîdî” adıyla 25 Hk 23956/2 arşiv numarasıyla kayıtlı, yazarı Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtûrîdî (Ö.333/944) şeklinde belirtilen ve Ahmed el-Hakîr el-Hârevî tarafından istinsah edilen eserdir. Bu yazma gayet okunaklı olup sayfa kenarlarında açıklamalar dikkat çekmektedir. Bir mecmuanın parçası olan bu eserin ilk sayfasında eserin adı kırmızı renkle yazılmıştır. Her konuya kırmızı renkli olarak “sümme” ( سُمِّ ) yazmak suretiyle başlanmış, konular birbirinden bu şekilde ayrılmıştır. Eserin içinde bulunduğu mecmua şu risalelerden oluşmaktadır:

1. Ebu Saîd Muhammed b. Mustafa el-Hâdimî'ye ait “Beyânu Bismillahirrahmanirrahim” isimli eser (32 varak),
2. Ebû Mansur el-Mâtûrîdî'ye nispet edilen “Risâle fî Usûlî'l-Mâtûrîdî” isimli eser (8 varak),
3. Müellifi belirsiz “Erbaûn-Hâdisen” isimli eser (13 varak),
4. Birgili Mehmet Efendiye ait “Erbaûn-Hâdisen” isimli eser (4 varak),
5. Müellifi belirsiz “Risâle fî Fırkati'n-Nâciye” isimli eser (4 varak),
6. Müellifi belirsiz “Risâle fî Mev'iza” isimli eser (8 varak),
7. Saçaklızâde Muhammed b. Ebubekir el-Mar'âşî'ye ait “Risâle fî Vâlideyi'n-Nebiyi” isimli eser (26 varak)
8. Müellifi belirsiz “Mecmu'atü'l-Müntehab min Kütübî'l-Ehâdis” isimli eser (26 varak).

İkinci yazmamız ise, Kastamonu İl Halk Kütüphanesinde 37 Hk 732/1 arşiv numarası ile kayıtlı, yazarı İmam Muhammed el-Mâtûrîdî şeklinde belirtilen “el-Kitâbu fî'l-Usûlî li'l-Mâtûrîdî” isimli eser olup müstensihî bilinmemektedir. Bu eser okunması bakımından ilkinde

<sup>1</sup> Yrd. Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi

<sup>2</sup> Kutlu, Sönmez, İmam Mâtûrîdî ve Mâtûrîdîlik (Seçki), Ankara, 2015, s. 453.

<sup>3</sup> Ebû Mansur el-Mâtûrîdî, Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi, Terc: Bekir Topaloğlu, İstanbul, 2015, (Mütercimim Önsözünden) c. 1, s. 10.

göre daha zahmetli olup diğeri gibi her konuya metinle aynı renkte fakat üzerinde kırmızı çizgi çizilmiş “sümme” ( سُمَمَة ) ibaresi yazılarak başlanmıştır. Eserin sonunda ise eserin adı “el-Kitâbu fi'l-Usûli li'l-Mâtûrîdî” olarak zikredilmiştir. Eserin içinde bulunduğu mecmua ise şu risalelerden oluşmaktadır:

1. Mâtûrîdî'ye nispet edilen “el-Kitâbu fi'l-Usûli li'l-Mâtûrîdî” isimli eser (8 varak),
2. Müellifi belirsiz “Mukaddimetü'l-Hacc” isimli eser (4 varak),
3. Müellifi belirsiz “Risâletü'l-Hacc” isimli eser (7 varak),
4. Müellifi belirsiz “el-İ'tikâd ve Külbetü'l-İ'tikâd” isimli eser (27 varak),
5. Ebu'l-Berekât en-Neseî'ye ait “Umdetü'l-Akâid isimli eser (12 varak).

Bu iki yazma eser konuların işlenişi, sıralanışı, ibareleri v.b. bakımından birbiri ile büyük ölçüde uygunluk arz etmektedir. Her iki eser de besmeleden sonra bilgi edinme yollarını konusu ile başlamakta ve hilafet konusu ile bitmektedir. Bu iki yazmada müellif kelâm ilminin temel konularını zaman zaman muhaliflerin görüşlerinden ve delillerinden bahsederek kendi görüşünün delillerini de ekleyerek kısa ama güzel bir şekilde anlatmıştır. İfadelerin kısa ve veciz olması, gereksiz tekrarlardan kaçınması dikkat çekmektedir.

Eser tahkik edilirken Erzurum yazması elif ( ا ) harfi ile, Kastamonu nüshası ise kâf harfi ( ك ) ile rumuzlandırılmıştır. Müstensihinin belli ve daha okunaklı olması sebebi ile eserin Erzurum yazması ön planda tutulmuş, varak numaraları verilirken bu eser temel alınmıştır. Tahkik metni oluşturulurken ise hangi nüshanın ifadesi daha güzelse o nüshanın ifadesi tercih edilmiştir.

Eserde kelâmın hemen hemen tüm konularına değinilmiştir. Eserde değinilen konular şunlardır:

1. İlim elde etme yolları,
2. Âlemin hudusu meselesi,
3. Tevhid, Allah'ın birliğinin açıklanması
4. Yaraticının diğeri varlıklardan farkının açıklanması
5. İsim-müsemma meselesi
6. Ru'yetullah meselesi
7. Allah'ın sıfatları meselesi
8. Halku'l-Kur'an meselesi
9. Haberî sıfatlar meselesi
10. Ef'al-i ibâd meselesi
11. Allah'ın iradesi meselesi, tekvînî ve teşrîî irade
12. Ecel meselesi
13. Rızık meselesi
14. Salah-aslah meselesi
15. İmanın mahiyeti meselesi
16. İman-İslâm ilişkisi meselesi
17. Mukallidin imanının sıhhati meselesi
18. İmanda istisna meselesi
19. Mürtebib-i kebîre meselesi
20. Kabir azâbı meselesi
21. Cennet ve Cehennemle ilgili meseleler
22. Zalim hükümdara itaat meselesi

23. Kerâmetler
24. Peygamberlikle ilgili hususlar
25. Tafdîlu'l-Enbiya meselesi
26. İmamet meselesi

#### SONUÇ:

Mâturîdî'ye nispet edilen “el-Kitâbu fî'l-Usûli li'l-Mâtûridî” veya “Risâle fî Usûli'l-Mâtûridî” isimli eserler incelendiğinde bunların Y. Ziya Yörükân tarafından “İslam Akaidine Dair Eski Metinler” adı altında Türkçe çevirisi ile basılan “Akîdetü Ebû Mansur el-Mâtûridî” isimli eserle aynı eser olduğu ortaya çıkmıştır. Bu durumda benzer isimlerle anılan usul ve akâid kitaplarının bunlarla aynı eser olma ihtimali yüksektir. Bilindiği üzere Yörükân tarafından neşredilen bu eser, Sübkî tarafından “Seyfu'l-Meşhûr” adıyla şerh edilmiştir. Yine Sübkî'nin bu eseri Saim Yeprem tarafından “Maturidi'nin Akide Risalesi ve Şerhi” adıyla tercüme edilerek Arapçasıyla basılmıştır.

Bu eserlerin ortak olan muhtevası kelamcı gözüyle incelendiğinde Mâturîdî'ye ait olmadığı kesindir. Muhteviyatın kimi zaman Mâturîdîliğe kimi zaman Eş'arîliğe ait görüşlerin bir araya getirilerek oluşturulduğu görülmektedir. Bunu Ehl-i Sünnetin iki ekolünü te'lif gayreti olarak değerlendirmek uygun olacaktır.

Eser Sübkî tarafından şerh edilirken birkaç ifade tarzına dayanılarak Mâturîdî'ye ait olamayabileceği belirtilmekle birlikte, içinde geçen görüşlerin Mâturîdî'ye ait olup olmayacağı hususunda herhangi bir kelâmî değerlendirmeye tabi tutulmamıştır. Bu durumun Sübkî'nin şerh çalışması için önemli bir eksiklik olduğunu belirtmek gerekir.

Diğer taraftan Sübkî'nin bu eserini tercüme eden Saim Yeprem'in de eserin Mâturîdî'ye nispeti hususunda Sübkî'nin şüphelerini nakletmekten başka bir şey yapmadığı görülmektedir. Eserde anlatılan konuların muhtevasının Mâturîdî'nin akîdesine uygun olup olmadığı kelamcı gözüyle hiç değerlendirilmemiştir. Dahası eserin içinde bu şüphelerin belirtilmesine rağmen kitabın adının sanki ona ait bir esermiş gibi “Maturidi'nin Akîde Risalesi ve Şerhi” şeklinde verilmesi de başka bir yanlış olmuştur. Diğer taraftan Maturidi'ye ait olmayan bu çalışmanın sanki ona ait bir esermiş gibi “Maturidi'nin Akîde Risalesi ve Şerhi” adıyla basılması Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları açısından da küçümsenemeyecek bir ihmal örneği olmuştur.

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde “Akîdetü Ebû Mansur el-Mâtûridî İsimli Eserin Edisyon Kritiği ve Görüşlerinin Değerlendirilmesi” adıyla Ahmet Süzen tarafından yapılan yüksek lisans tezinde eserin muhteviyatının kelâmî açıdan tahlilinin yapılmasından dolayı tekrar değerlendirmenin uygun olmayacağını düşünüyoruz. Bizim bu konuya katkımız söz konusu eserin farklı isimlerle Erzurum ve Kastamonu'da da mevcudiyetini, eser üzerine yapılan meşhur çalışmaların eksik, yetersiz, yanıltıcı olduğunu tespit ile sınırlı kalmıştır.

## ESERİN TAHKİKİ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ<sup>4</sup> (33/b)

الأشياء التي يقع بها العلم ثلاثة : الحواس السليمة والعقول المستقيمة والأخبار الصادرة عن العباد الصدقة وقالت السوفسطائية: لا يقع بها العلم<sup>5</sup> لأن قضاياها متناقضة أما الحسن فلان الأحوال يرى الشيء شيئين وأما العقل<sup>6</sup> فالاستدلال به يكون خطأً أو صواباً<sup>7</sup> وأما<sup>8</sup> الخبر (و) قد يصدق وقد لا يصدق قلنا: الكلام في الحواس السليمة والعقول المستقيمة<sup>9</sup> وما قلتم ليست بسليمة والمراد بالخبر<sup>10</sup> خبر الرسل المعصومين والمتواتر.

ثم إن العالم محدث لأنه ينقسم إلى أعيان وأعراض والأعراض حادثه لأنه اسم لما لم يكن ثم كان، وبه سُمِّيَ السحابُ عارضاً، فالأعيان لا يخلو عنها فتكون محدثة لمشاركتها المحدث في الوجود. فإذا ثبت أنه محدثٌ ثبت أنه محدثٌ بإحداث غيره فإذا ثبت أن له صناعاً يكون صناعه قديماً إذ لو لم يكن قديماً لكان محدثاً فالمحدث لا بد له من المحدث وكذلك الثاني والثالث فيتسلسل وعند الدهريّة<sup>11</sup> العالم محدثٌ من طينة قديمة أي من أصل قديم هو الهبولى<sup>12</sup> لأن الإيجاد لا من أصل محال عندهم.

ثم إن الصانع واحد إذ لو كانا صانعين فلا يخلو إما أن يكونا موافقين في التخليق فالموافقة دليل عجزهما أو عجز أحدهما لأن المختار لا يوافق الا عن اضطرار. وان كانا مخالفين فلا يخلو إما أن يحصل مرادهما وذلك محال أو لا يحصل وذلك عجز، والعاجز لا يصلح رباً وهذا مأخوذ من قوله تعالى: (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا)<sup>13</sup> وقالت المجوس<sup>14</sup>: إن للعالم صانعين أحدهما خيرٌ خالق الخيرات وهو يزدان والآخر<sup>15</sup> شرير خالق المضرات وهو أهرمن لأن خلق<sup>16</sup> الشر سفيه (34/a) فلا يضاف إلى يزدان. قلنا: إنما يكون سفهاً إذا لم يكن في تخليقه حكمة أدناها أن يُذلل بها الجبابرة.

ثم إن الصانع ليس بعرض ولا جوهر لأن الجوهر أصل المركبات لان الجوهر هو الجزء الذي لا يتجزى لا فعلاً ولا وهماً وحده أنه القائم بالذات القابل للصفات المتضادات على سبيل البديل فاستحال أن يكون الصانع<sup>17</sup> يتركب منه المركبات وأن يكون محلاً للحوادث والأعراض ولا يتصور أن يكون جسماً لأن الجسم متركب عن جزءين أو ثلاثة أجزاء.<sup>18</sup>

4 ق+ يقيني ربي يقيني

5 ق- بها العلم

6 + فلانه

7 ق : وصواباً

8 ق: والخبر

9 ق - والعقل المستقيمة

10 ق : والخبر المراد به

11 المذهب الفلسفية الذي يزعم ان العالم ازلياً وليس له خالقاً.

12 لفظ ينانى بمعنى الاصل و المادة. و في الاصطلاح: هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال و الانفصال محلاً

للصورتية: الجسمية و النوعية ( علي بن محمد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، بيروت، 2012، ص 342).

13 سورة الانبياء 22/21

14 دين حصل بتركيب اعتقادات الفارسية القديمة و اعتقادات التي بلغ زردوشد.

15 ا : الثاني

16 ق : خالق

17 ا + اصلا

18 ق - اجزاء

ثم إن الاسم والمسّمى واحدٌ لقوله تعالى: ( سبح اسم ربك )<sup>19</sup> ولو كان غيره لكان أمراً بالتسييح لغير الله. وقال بعضهم غيره لأنه قال ( والله الأسماء الحسنی )<sup>20</sup> فلو كان هو المسّمى لتعدّد الذات. قلنا: ذلك محمولٌ على التسمية ولهذا لا فضلٌ لبعض أسماء الله على البعض لأن الاسم<sup>21</sup> والمسّمى واحد والمراد بالاسم الأعظم زيادة الثواب بذكره.

ثم إن الله تعالى يُرى في الآخرة لأنه موجودٌ فيكونُ جائز الرؤية وما لا يُرى من الموجودين لعدم إجراء الله تعالى العادة لرؤيته وقال عليه السلام: ( سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر )<sup>22</sup> وقالت المعتزلة والخوارج: لا يُرى لقوله تعالى ( لا تدركه الأبصار )<sup>23</sup> قلنا نحن نقول: انه لا يُدركُ لأن الإدراك الوقوفُ على جوانبه ولكن نقول: انه يُرى وقالوا أيضاً: إن الرؤية بالآلة لا بد لها من المقابلة والمواجهة والمسافة و رؤية الكل والبعض. قلنا: هذا باطلٌ برؤية الله إيانا بلا مسافة ولا جهة<sup>24</sup> وبالعلم أنه يعلم بلا مسافة<sup>25</sup> ولا مواجهة. وسؤالُ موسى الرؤية يدلُّ عليه فلئن<sup>26</sup> عارضوا بقوله تعالى: ( لن تراني )<sup>27</sup> لأن لن للتأبيد قلنا: يكون للتأقيت أيضاً كما في قوله تعالى (34/b) ( ولن يتمنوه أبداً )<sup>28</sup> وأنهم يتمنونونه في الآخرة وأولوا قوله تعالى: ( وجوه يومئذٍ ناضرة إلى ربها ناظرة )<sup>29</sup> أي منتظرة قلنا هذا تعبٌ والجنة ليست بدار تعبٍ ولأن النظر بالوجه المقرون بكلمة إلى لا يكون إلا بالعين.

ثم صفات الله لا هو ولا غيره كلون الشيء ومن غير مُحدثه<sup>30</sup> سواء كانت من صفات الفعل أو الذات. وقالت القدرية<sup>31</sup> والأشعرية: صفات الفعل كالإحياء والإماتة محدثة وهو غيره لأن صفات الفعل وهي التكوين عين المكون عندهم. لأنه لا يكون المكتوب مكتوباً إلا بالكتابة. وعن هذا قالوا: خالقٌ بخلقه ونحن نقول: خالقٌ لم يزل خالقاً كما نقول عالمٌ لم يزل عالماً في صفات الذات لأن الكاتب كاتبٌ وان لم يكتب. وصفات الذات الجلال والكبرياء والقدرة والعلم والسمع والبصر والكلام وما سواها من صفات الفعل.

ثم القرآن كلام الله تعالى صفةٌ أزلية قائمة بذات الله ليس<sup>32</sup> من جنس الحروف والأصوات وأنه واحدٌ غير متجزئ ليس بعربي ولا سُرياني غير أن المخلوقين يعبرون عن هذا الواحد<sup>33</sup> بعبارةٍ مختلفةٍ وقالت المعتزلة: كلامُ الله عَيْنٌ<sup>34</sup> هذه العبارات وأنه مُحدث<sup>35</sup>

<sup>19</sup> سورة المزمل 8/73

<sup>20</sup> سورة الاعراف 7/180

<sup>21</sup> ق - الاسم

<sup>22</sup> محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي بخاري، الجامع الصحيح المختصر، دار ابن كثير، بيروت، 1987، مواقيت الصلاة 16؛ مسلم أبو

الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، الجامع الصحيح، دار الجليل، بيروت، مواقيت الصلاة 25

<sup>23</sup> سورة الانعام 6/103؛ القاضي عبد الجبار بن احمد، شرح الاصول الخمسة، حققه عبد الكريم عثمان، القاهرة، 1996، ص 232.

<sup>24</sup> 1: مواجهة

<sup>25</sup> 1: مسافة

<sup>26</sup> 1: ولنن

<sup>27</sup> سورة الاعراف 7/143

<sup>28</sup> سورة البقرة 2/95

<sup>29</sup> سورة القيامة 75/22-23

<sup>30</sup> 1: وهي غير محدثه

<sup>31</sup> 1: القدرية

<sup>32</sup> 1: ليست

<sup>33</sup> 1: هذه الواحدة

<sup>34</sup> 1: عين

<sup>35</sup> ق: محدثه

لأنه لو كانَ أزلماً لكانَ اللهُ<sup>36</sup> أمراً وناهياً مخبراً ومستخبراً وذلك للمعدوم سفة<sup>37</sup> قلنا: إنما يكون سفهاً أن لو كانَ أمراً ليجبُ عليه الإئتمار<sup>38</sup> في الحال ولأنَّ القبليَّةَ والبعديَّةَ يتعلقان<sup>39</sup> بالزمان والمكان وكلامُ اللهِ لا تعلقُ له بهما فان قيل قال اللهُ تعالى ( إنا جعلناه قرآناً عربياً )<sup>40</sup> والجعلُ الخلق قلنا ليس كذلك بدليلِ قولهِ تعالى: ( وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً )<sup>41</sup> وقالت الأشعريَّةُ: ما في المصحفِ ليس كلامُ اللهِ تعالى وإنما هو (35/a) عبارةٌ عن كلامِ اللهِ تعالى لأنه صِفَةٌ والصفة لا تزايل الموصوف. قلنا هو كلامُ اللهِ لكن الحروف والأصوات مخلوقة. لأننا لا نقول إن كلامَ اللهِ<sup>42</sup> حالٌ في المصحف حتى يكون قولاً بالمزايلة ولأنَّ المعلومَ بعلمِ اللهِ افتري أن صفة العلم زائلةٌ.

ثمَّ أنَّ المشبّهةَ والكراميَّةَ قالوا: إن اللهُ على العرشِ علوّ تمكّنٍ وهو جسمٌ لا كالأجسام<sup>43</sup> لقولهِ تعالى: ( الرحمنُ على العرشِ استوى )<sup>44</sup> قلنا<sup>45</sup> معنى الاستواء الاستيلاء ونردُّ قولهم: هو<sup>46</sup> جسمٌ بقولهِ تعالى ( ليس كمثله شيء )<sup>47</sup> والكاف زائدة أي ليس مثله شيء<sup>48</sup> فان قيل أليس يقال شيءٌ لا كالأشياء قلنا الشبيبة عبارة عن الوجود ولا كذلك الجسم وعن هذا قلنا إن المعدوم ليس بشيء خلافاً للمعتزلة فان قيل قال اللهُ: ( خلقت بيدي )<sup>49</sup> قلنا بتأويل اليد والوجه والعين والقدم القدرة.

ثمَّ قالت المعتزلة والقدرية: إن اللهُ في كل مكان لقوله تعالى ( وهو الذي في السماء الهُ وفي الأرض الهُ )<sup>50</sup> قلنا المرادُ به نفوذُ ألوهيَّتهِ<sup>51</sup> ولأنه يؤدي إلى كونه في أجواف السباع والحشرات وأما مذهبنا أنه على العرشِ علوّ عظمة لا علوّ ارتفاع مكانٍ كما قال أبو حنيفة رضي اللهُ عنه: نذكرُهُ من أعلى<sup>52</sup> لا من أسفل فكذا<sup>53</sup> قال النبي عليه السلام لتلك الأمة: أمؤمنة<sup>54</sup> قالت: نعم فقال: أين اللهُ فأشارت إلى السماء فقال<sup>55</sup>: إنها مؤمنة.

ثمَّ أفعال العباد مخلوقة اللهُ والاختيار ليس بمفوضٍ إليهم خلافاً للقدرية لهم: ( فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر )<sup>56</sup> قلنا هذا وعيدٌ ليس بتفويضٍ لقوله تعالى: ( إنا أعتدنا

<sup>36</sup> ق: لكان به

<sup>37</sup> أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين، حققه محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت، 1990، ج 1، ص 268.

<sup>38</sup> 1: الإبتجار

<sup>39</sup> 1: متعلقان

<sup>40</sup> سورة الزخرف 43 / 3

<sup>41</sup> سورة الزخرف 43 / 3 ( في هذا الآية كلمة "جعل" بمعنى "قبل")

<sup>42</sup> 1: الكلام

<sup>43</sup> عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، الفرق بين الفرق، حققه محمد عثمان الحشن، القاهرة، ص 190

<sup>44</sup> سورة طه 20 / 5

<sup>45</sup> 1: قالت

<sup>46</sup> ق - هو

<sup>47</sup> سورة الشوري 42 / 11

<sup>48</sup> 1 - والكاف زائدة أي ليس مثله شيء

<sup>49</sup> سورة ص 38 / 75

<sup>50</sup> سورة الزخرف 43 / 84

<sup>51</sup> 1: ألوهيَّته

<sup>52</sup> 1: علا

<sup>53</sup> ق: فلذا

<sup>54</sup> 1 + انت

<sup>55</sup> 1 + رسول الله

<sup>56</sup> سورة الكهف 18 / 29

للظالمين ناراً) <sup>57</sup> وقال: ( والله خلقكم وما تعملون ) <sup>58</sup> فإن قيل إن كان بخلقه فلم يعذبهم قلنا :  
الثواب والعقاب على استعمال العبد الفعل المخلوق لا على أصل الخلق (35/b) فيعاقب <sup>59</sup>  
بصرف الاستطاعة التي تصلح <sup>60</sup> للطاعة إلى المعصية لا على إحداث الاستطاعة.

ثم الاستطاعة مع الفعل مقرونة بكل جزء وقالت القدرية قبله وهي موجودة وللعبد  
استعمالها كيف يشاء <sup>61</sup> قلنا : هذا استغناء عن الله وأنه <sup>62</sup> كفر.

ثم إن للعبد فعلاً حقيقة لا مجازاً وقالت المجبرة <sup>63</sup> : لا فعل له وفعله <sup>64</sup> مجاز قلنا هذا  
يؤدي إلى إسقاط الرجاء والخوف <sup>65</sup> وتوسط أبو حنيفة وقال الخلق فعل الله وهو إحداث  
الاستطاعة واستعمال الاستطاعة فعل العبد حقيقة.

ثم الاستطاعة التي تصلح <sup>66</sup> للشر لا يصلح <sup>67</sup> للخير عند الأشعرية وهذا جبر لأنها إذا  
كانت لا تصلح للخير صار مجبوراً ومن <sup>68</sup> هذا جوزوا تكليف ما لا يطاق فنرد عليهم <sup>69</sup> بقوله  
( لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ) <sup>70</sup> فإن قيل لو كان كذلك <sup>71</sup> لكان سؤال النبي بقوله : ( ولا  
تحملنا ما لا طاقة لنا به ) <sup>72</sup> كفراً كما لو قال : <sup>73</sup> ولا تظلمنا قلنا سؤاله كان على سبيل  
التخفيف لا على نفي الطاقة كقوله ( ولا تحمل علينا إصراً كما حملته ) <sup>74</sup>.

ثم المعاصي بإرادة الله ومشيتته وقضائه وقدره <sup>75</sup> دون رضائه <sup>76</sup> ومحبته وأمره لقوله  
تعالى (ومن يرد أن يضلّه يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء) <sup>77</sup> وقال <sup>78</sup> (وما  
تشاءون إلا أن يشاء الله) <sup>79</sup> فلو كان بمشيتته العبد <sup>80</sup> لغلب على مشيئة الله وقالت المعتزلة : لا  
مشية له لقوله تعالى ( وما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون ) <sup>81</sup> أي ما خلقتهم للكفر فلم يكن  
مريداً قلنا معناه لأمرتهم <sup>82</sup> بالعبادة وقد أمرهم ولا يلزم <sup>83</sup> وما الله يريد ظلماً للعباد <sup>84</sup> لأن معناه

<sup>57</sup> سورة الكهف 29 / 18

<sup>58</sup> سورة الصافات 96 / 37

<sup>59</sup> ق + عليه

<sup>60</sup> ق : يصلح

<sup>61</sup> ق : شاء

<sup>62</sup> ا : هو

<sup>63</sup> الذين يزعمون لبس للعبد إختياراً في افعاله.

<sup>64</sup> ا : او فعل

<sup>65</sup> + انه كفر

<sup>66</sup> ق : يصلح

<sup>67</sup> ق : يصلح

<sup>68</sup> ا : عن

<sup>69</sup> ق - عليهم

<sup>70</sup> سورة البقرة 2 / 286

<sup>71</sup> ق - لو كان كذلك

<sup>72</sup> سورة البقرة 2 / 286

<sup>73</sup> + ربنا

<sup>74</sup> سورة البقرة 2 / 286

<sup>75</sup> ا : قدرته

<sup>76</sup> ق : رضاه

<sup>77</sup> سورة الانعام 6 / 125

<sup>78</sup> - وقال

<sup>79</sup> سورة الانسان 76 / 30

<sup>80</sup> ق - العبد

<sup>81</sup> سورة الذاريات 51 / 56

<sup>82</sup> ا : لأمرهم

<sup>83</sup> + علينا

<sup>84</sup> ق - للعباد

لا يريد أن يظلم عباده ولا كلام فيه ولا قولهم أن من المعاصي ما هو شتم نفسه وذلك سفة قلنا انما يكون سفهاً أن لو لم يقم دليل برآته ولا يلزم<sup>85</sup> قولهم لو كان مُريداً لكان (36/a) مجبوراً قلنا كما أنه لا يقدرُ الخروجَ عن إرادته فكذا عن علمه وذلك لا يكون عُذراً فان قيل ما معنى قوله ( ما أصابك من سيئة فمن نفسك )<sup>86</sup> قلنا معناه أن<sup>87</sup> لا تُضيف الشرَّ الى الله تعالى عند الانفراد مراعاةً للأدب كما لا يقال يا خالق الخنازير ونضيف عند الجملة كما قال الله تعالى: ( قل كل من عند الله )<sup>88</sup>.

ثم أنه خلق الكفر وشاءه ولم يأمر به وأمر الكافر بالايمن ولم يشأ له فان قيل مشيئة الله<sup>89</sup> مرضية أم لا قلنا مرضية فان قيل فلم يعاقب على ما يرضى قلنا بل على ما لا يرضى لأن المشيئة<sup>90</sup> والقضاء وجميع صفاته<sup>91</sup> مرضية<sup>92</sup> غير أن الفعل الحاصل من العبد قد يكون مرضياً وقد يكون مسخوطاً فيعاقب عليه.

ثم المتولدات مخلوقة الله تعالى لأنها<sup>93</sup> عبارة عن ظهور الكُمون فاستحال أن يكون الفعل ظرفاً لكمون غيره فيه ولأن العبد لا قدرة له على الامتناع من المضي في السهم بعد الرمي ولو كان قادراً لقدر عليه وقالت القدرية :<sup>94</sup> كلها مخلوقات العباد بخلقهم<sup>95</sup> أسبابها. ثم المقتول ميت بأجله لأنه لو مات بغير أجله يؤدي إلى إعجاز الله تعالى عن إيفاء المقتول أجله أو جهل الله تعالى عن معرفة أجله وانه كفر وقالت المعتزلة : بغير أجله لوجوب القصاص أو الدية على القاتل<sup>96</sup> قلنا : إنما وجب لهتكه نهي الله تعالى وهي مسألة خلق الأفعال.

ثم الحرام رزق لأنه يقع على الغذاء أو الملك<sup>97</sup> لأن بعضهم يأكلون جميع عمرهم الحرام فمن المحال أن يقال خرج من الدين ولم يأكل رزق الله وقالت المعتزلة: الحرام ليس برزق حملاً للرزق على الملك<sup>98</sup> قلنا : لا وجه إلى<sup>99</sup> الحمل عليه لأن من الخلاق ما لا يملك كالدواب والله تعالى رازقها لقوله تعالى : (وما من دابة في الأرض (36/b) إلا على الله رزقها)<sup>100</sup> والحمل على الملك يؤدي إلى إنكار هذه الآية وهذا من قبيل خلق الأفعال أيضاً لأن عندهم يقدر العبد على<sup>101</sup> أن يأكل رزق الغير.

85 - يلزم

86 سورة النساء 4 / 79

87 : بان

88 سورة النساء 4 / 78

89 ق: مشيئته

90 : المشيئة

91 : نعاته

92 ق+ له

93 ق: لأنه

94 : هذه

95 : لخلقهم

96 : العاقلة ; القاضي عبد الجبار بن احمد, شرح الاصول الخمسة, ص 783.

97 : دون الملك

98 القاضي عبد الجبار بن احمد, شرح الاصول الخمسة, ص 784-786.

99 : في

100 سورة هود 11 / 6

101 - علي



ثُمَّ الْأَصْلِحُ لِلْعِبَادِ<sup>102</sup> لَيْسَ بِوَاجِبٍ عَلَى اللَّهِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى ( إِنَّمَا نَمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا)<sup>103</sup> وَالْإِمْلَاءُ<sup>104</sup> لَزِيَادَةِ الْإِثْمِ لَيْسَ بِصَلَاحٍ بَلْ لَوْ فَعَلَ يَكُونُ مُحْسِنًا مَتَفَضَّلًا وَلِأَنَّهُ لَوْ وَجِبَ عَلَيْهِ لِبَطْلِ قَوْلِهِ تَعَالَى : ( وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ )<sup>105</sup> وَقَالَتِ الْمَعْتَزِلَةُ : يَجِبُ وَقَدْ فَعَلَ اللَّهُ<sup>106</sup> لِكُلِّ<sup>107</sup> عَبْدٍ<sup>108</sup> غَايَةً مَا فِي مَقْدُورِهِ مِنْ كُفْرٍ وَإِيمَانٍ إِذْ<sup>109</sup> لَوْ لَمْ يَفْعَلْ لَصَارَ ظَالِمًا أَوْ بَخِيلًا.

ثُمَّ الْفَقْهَ فِي الدِّينِ وَهُوَ التَّوْحِيدُ أَفْضَلُ مِنَ الْفَقْهِ فِي الْعِلْمِ وَهُوَ الشَّرَايِعُ وَعَنْ هَذَا قَالُوا : طَلَبَ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ<sup>110</sup> أَي عِلْمُ الْحَالِ<sup>111</sup> وَهُوَ أَحْكَامُ الْإِيمَانِ.

ثُمَّ الْإِيمَانُ هُوَ<sup>112</sup> إِقْرَارُ بِاللِّسَانِ وَتَصْدِيقٌ بِالْجَنَانِ وَإِنْ لَمْ يُقَرَّرْ بِاللِّسَانِ مَعَ الْإِمْكَانِ لَا يَكُونُ مُؤْمِنًا كَمَا إِذَا أَقَرَّ وَلَمْ يَصَدِّقْ حَتَّى مَاتَ لَمْ يَكُنْ مُؤْمِنًا لِأَنَّ تَرْكَ الْبَيَانِ مِنْ غَيْرِ عِزْرِ يَدِلُّ عَلَى فَوَاتِ التَّصْدِيقِ<sup>113</sup> وَعِنْدَ الْكِرَامِيَّةِ : الْإِقْرَارُ بِاللِّسَانِ لَا غَيْرَ لِقَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : ( أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ )<sup>114</sup> قَلْنَا هَذَا بَاطِلٌ لِقَوْلِهِ<sup>115</sup> تَعَالَى ( قَالُوا أَمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ )<sup>116</sup> وَعَلَى قَوْلِهِمُ الْمَنَافِقُونَ كُلَّهُمْ<sup>117</sup> مُؤْمِنُونَ وَهَذَا ضَعِيفٌ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : الْإِيمَانُ هُوَ الْإِقْرَارُ وَالتَّصْدِيقُ وَالْأَعْمَالُ الصَّالِحَةُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى : ( مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيْمَانَكُمْ )<sup>118</sup> أَي صَلَاتِكُمْ سَمَّى الصَّلَاةَ إِيْمَانًا قَلْنَا هَذَا بَاطِلٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى ( وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا )<sup>119</sup> سَمَّاهُ مُؤْمِنًا بَدُونَ الْعَمَلِ وَ<sup>120</sup> لِأَنَّ الْمَعْطُوفَ غَيْرَ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ وَالْمُرَادُ مِنَ الْآيَةِ التَّصْدِيقُ دُونَ<sup>121</sup> الْأَعْمَالِ لَوْ كَانَتْ<sup>122</sup> الْأَعْمَالُ<sup>123</sup> مِنَ الْإِيمَانِ لَمَا جَازَ النِّسْخُ<sup>124</sup> فَلَمْ يَكُنِ الْعَمَلُ مِنَ الْإِيمَانِ.

ثُمَّ الْإِيمَانُ وَالْإِسْلَامُ وَاحِدٌ عِنْدَ<sup>125</sup> بَعْضِهِمْ<sup>126</sup> لِقَوْلِهِ تَعَالَى ( مَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ (37/a) دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ )<sup>127</sup> وَعِنْدَ بَعْضِهِمْ مَتَغَايِرَانِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى ( قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ

<sup>102</sup> ق: بالعباد

<sup>103</sup> سورة ال عمران 3 / 178

<sup>104</sup> ق: إملال

<sup>105</sup> سورة ال عمران 3 / 174

<sup>106</sup> ق- الله

<sup>107</sup> ق: بكل

<sup>108</sup> ا: عند

<sup>109</sup> ا: ان

<sup>110</sup> ق- علي كل مسلم

<sup>111</sup> ا- الحال

<sup>112</sup> ق- هو

<sup>113</sup> ق- حتي مات لم يكن مؤمنا لان ترك البيان من غير عزر يدل علي فوات التصديق

<sup>114</sup> بخاري, ايمان 15 , زكاة 1؛ مسلم, ايمان 10

<sup>115</sup> ق: بقوله

<sup>116</sup> سورة المائدة 5 / 41

<sup>117</sup> ق- كلهم

<sup>118</sup> سورة البقرة 2 / 143

<sup>119</sup> سورة الطلاق 65 / 11

<sup>120</sup> ق- و

<sup>121</sup> ق: و

<sup>122</sup> ق: كان

<sup>123</sup> ق- الأعمال

<sup>124</sup> ه: فسح

<sup>125</sup> ا: عندهم

<sup>126</sup> ا- بعضهم

<sup>127</sup> سورة ال عمران 3 / 85

تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا)<sup>128</sup> إلا أن الأصح ما قاله أبو منصور الماتريدي: إن الإسلام معرفة الله بلا كيفٍ ومحلّه الصدر والإيمان معرفته بالالهية ومحلّه القلب وهو داخل الصدر والمعرفة معرفة الله بصفاته ومحلّها<sup>129</sup> الفؤاد وهو داخل القلب والتوحيد معرفة الله بالوحدانية ومحلّه السرُّ وهو داخل الفؤاد وهذا معنى قوله تعالى ( مثل نوره كمشكاة فيها مصباح )<sup>130</sup> فإذا هي عقودٌ أربعةٌ ليست بواحدةٍ ولا<sup>131</sup> متغايرةٍ فإذا اجتمعت صارت ديناً وان<sup>132</sup> قال : لا أدري من<sup>133</sup> خالقٌ هذا أو قال لا أدري فُرضت<sup>134</sup> على<sup>135</sup> الصلاة أم لا<sup>136</sup> أو قال لا أعرفُ الكافر كافراً<sup>137</sup> أو لا أدري أين مصيره يكفر ومن أقرَّ بجملة الإسلام في أرض الترك<sup>138</sup> ولم يعلم شيئاً من الشرايع ولم يعمل<sup>139</sup> منها شيئاً<sup>140</sup> فإنه مؤمنٌ فهذا يدلُّ على صحة إيمان المقلِّد خلافاً للمعتزلة والاشعرية وما قالوا يؤدي إلى تفويت حكم الله في الرسالة لأن التقليد لو لم يصح لا يفيد العرض إلا أن درجة الاستدلال أعلى منه لأن إيمانه أنورٌ كما قال النبي صلى الله وسلم ( لو وُزِنَ إيمان أبي بكرٍ مع إيمان جميع الخلق لرجح)<sup>141</sup> يعني من جهة النور لا من جهة الزيادة والنقصان لأن الإقرار والتصديق لا يحتمل الزيادة وإذا<sup>142</sup> كان الإيمان هو الإقرار والتصديق يكون الإيمان<sup>143</sup> مخلوقاً وقال بعضهم : ليس بمخلوقٍ لأنه حصل بتوفيق الله وهو ليس بمخلوقٍ قلنا : بلى ولكن بهذا لا يصيرُ فعلُ العبد فعلَ الله فبقي مخلوقاً كالصوم والصلاة.

ثم الإيمان ينتشر نورُهُ في جميع الأعضاء ثم إذا فُطِعَ عُضْوٌ منه يذهبُ الإيمان<sup>144</sup> منه<sup>145</sup> منها إلى القلب لأنه لا يتجزى فان قيل (37/b) ذا مات العبد<sup>146</sup> أين<sup>147</sup> يذهبُ إيمانه<sup>148</sup> مع روحه أو مع جسده؟<sup>149</sup> قلنا : لا يذهب<sup>150</sup> بهذا ولا بذلك لكن بالمعنى الذي صار العبد أهلاً للإيمان فان قيل أيُّ شيءٍ ذلك المعنى قلنا هو تنويرُ الله خفيّةً فان قيل أين

<sup>128</sup> سورة الحجرات 14 / 49

<sup>129</sup> ق: محلّه

<sup>130</sup> سورة النور 24 / 35

<sup>131</sup> ا: هي

<sup>132</sup> ق: فان

<sup>133</sup> + هو

<sup>134</sup> ق: فرض

<sup>135</sup> ا - على

<sup>136</sup> ا - ام لا

<sup>137</sup> ق - كافرا

<sup>138</sup> يقصد الارض الذي لم يُرسل شريعةً ولا رسولاً ولا نبياً الي اهله.

<sup>139</sup> ق: يقَرّ

<sup>140</sup> ق: بشيء منها

<sup>141</sup> علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي البرهان فوري، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، حققه بكرى حياني، صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، 1981، ج 12، ص 493؛ ا بو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420، ج 15، ص 451.

<sup>142</sup> ق: فإذا

<sup>143</sup> ا - الإيمان

<sup>144</sup> ا - الإيمان

<sup>145</sup> ق: منها

<sup>146</sup> ل - العبد

<sup>147</sup> ا - أين

<sup>148</sup> ق - إيمانه

<sup>149</sup> ق: بدنه

<sup>150</sup> ق - يذهب

يذهب سائر أعماله قلنا : تتصل<sup>151</sup> بثواب الله اوبعاقبه<sup>152</sup> فان قيل بأي شيء يُعرف الله تعالى قال بعضهم : بالعقل بل المذهب انه<sup>153</sup> يُعرف بتعريفه لقوله تعالى ( فهو على نور من ربه)<sup>154</sup>

ثم إيمان البأس غير مقبول لأنه لم يؤمن بالغيب.

ثم الاستثناء في الإيمان باطل<sup>155</sup> بيننا وبين الشكاكية فنرد عليهم بقول السحرة (قالوا آمناً)<sup>156</sup> ولم يستثنوا وبقوله تعالى ( أولئك هم المؤمنون حقاً )<sup>157</sup> ولأن الإيمان عقد فالاستثناء يُبطله فان قيل : استثنى النبي عليه السلام في الموت<sup>158</sup> بقوله ( فانا لاحقون بكم إن شاء الله)<sup>159</sup> مع انه متحقق قلنا : ما استثنى في الموت بل في اللحق بموتى<sup>160</sup> تلك المقبرة ولأنه لا يجوز أن تقول : هذا رجل إن شاء الله فان قيل: دخول المسجد الحرام متيقن بإخبار الله ومع ذلك استثنى قلنا: المراد بان شاء الله اذ شاء الله أو نقول: الاستثناء دخل<sup>161</sup> على نفس<sup>162</sup> الأمن فان قيل : انما يجوز الاستثناء للخاتمة<sup>163</sup> قلنا: هذا واجب عندنا ولا كلام فيه وانما الكلام في الايمان والذي يروي<sup>164</sup> عن ابن مسعود رضي الله عنه من الجواز محمول<sup>165</sup> على الخاتمة أو كان زلة منه فرجع.

ثم السعادة تتبدل<sup>166</sup> بالشقاوة وكذا على العكس خلافاً للأشعرية وعن هذا قالوا: ان أبا بكر وعمر كانا مؤمنين في حال سجودهما للصنم ونرد<sup>167</sup> عليهم بقوله: ( قل للذين كفروا ان ينتهوا يُغفر لهم ما قد سلف )<sup>168</sup> ولو<sup>169</sup> كان مؤمناً لفاتت فائدة الغفران وكذلك<sup>170</sup> يمحو الله تعالى ما يشاء ويثبت<sup>171</sup> (38/a) أي يمحو الله<sup>172</sup> المعاصي ويثبت التوبة فان قيل التبدل بدأ على الله قلنا : المكتوب في اللوح المحفوظ<sup>173</sup> صفة العبد وأما قضاء<sup>174</sup> الله فلا يتغير.

151 ا : يتصل

152 ق : عقابه

153 ق - انه

154 سورة الزمر 22 / 39

155 ق - باطل

156 سورة طه 70 / 20

157 سورة الانفال 74 / 8

158 ا : الميت

159 مسلم، طهارة 12 ؛ محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني ابن ماجه، سنن ابن ماجه، دار الفكر، بيروت، زهد 36 ؛ أبو داود سليمان بن الأشعث

السجستاني، سنن أبي داود، دار الكتاب العربي، بيروت، جنانز 83

160 ا : بموت

161 ا : دخل الاستثناء

162 ق - نفس

163 ق : للخاتمة

164 ق : زوي

165 ا : المحمول

166 ق : يتبدل

167 ق : فنرد

168 سورة الانفال 38 / 8

169 ق : فلو

170 ق : وكذا

171 ا + و عنده ام الكتاب

172 ق - الله

173 ق - المحفوظ

174 ا : قضائه

ثمَّ الأمر والنهي مرتفعان في هذا الزمان لأنه لا على وجه الحسبة ولهذا لا يجوز أن يخرج على سلطان جائز<sup>175</sup> بالسيف لما فيه من فساد<sup>176</sup> سفك الدماء.

ثمَّ بارتكاب الكبيرة لا يكفر وقالت الخوارج والمعتزلة يكفر إذا مات بلا توبة ويخلد في النار بالآية وذلك قوله تعالى: (ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها)<sup>177</sup> قلنا: المراد به<sup>178</sup> إذا استحل القتل بالنقل<sup>179</sup> أو يراد به طول الزمان وكذا المراد من قوله عليه السلام: (من ترك الصلاة متعمداً فقد كفر)<sup>180</sup> ولأنه لو كفر لما أمر بتبيين شهادة الفاسق أو لأمر باسترجاع ما عز<sup>181</sup> إلى الإسلام وقالت المرجئة: الكبائر<sup>182</sup> لا تضر مع الإيمان بشيء<sup>183</sup> بقول<sup>184</sup> الشاب قلنا<sup>185</sup>: قول الشاب لا يضر مع الإيمان بشيء<sup>186</sup> أي الإيمان لا يرتفع بالكبيرة ولا<sup>187</sup> يوجب إسقاط الخوف.

ثمَّ عذاب القبر حقٌّ عندنا خلافاً للمعتزلة والجهمية فإنهم يقولون: نرى ونشاهد أن الميت لا يتألم بإيلامنا في الشاهد وكذا في الغائب وعن هذا أنكروا تسبيح الجمادات والميزان والصراط وخروج أهل الإيمان من النار والمعراج فنقول<sup>188</sup> العقل عاجزٌ قال عليه السلام: (تفكروا في خلق الله ولا تفكروا<sup>189</sup> في الخالق)<sup>190</sup> يعني لضعف عقولكم والدليل عليه قوله تعالى (سنعذبهم مرتين)<sup>191</sup> أي مرة في القبر ومرة في القيامة وكذا عذاباً دون ذلك وكذا قوله تعالى<sup>192</sup>: (ولنذيقنهم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر)<sup>193</sup> أي عذاب القبر وكذا (وان من شيء إلا يسبح بحمده)<sup>194</sup> وكذا (نضع الموازين القسط)<sup>195</sup> ثمَّ أصحاب البدع والأهواء في النار بالحديث.

<sup>175</sup> ق: السلطان الجائز

<sup>176</sup> ق: فساده

<sup>177</sup> ق: ذلك قوله تعالى (ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها), سورة النباء 4/93.

<sup>178</sup> 1 - به

<sup>179</sup> 1 - بالنقل

<sup>180</sup> أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أنير الدين الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، حققه صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1420، ج 3، ص 278؛ سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، دار المعارف النعمانية، باكستان، 1981، ج 2، ص 258.

<sup>181</sup> مسلم، حدود، 5: (عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ مَرْثَدٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ جَاءَ مَاعِزُ بْنُ مَالِكٍ إِلَى النَّبِيِّ -ﷺ- فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ طَهَّرْنِي. فَقَالَ «وَيْحَكَ أَرْجِعْ فَاسْتَغْفِرِ اللَّهَ وَتُبْ إِلَيْهِ». قَالَ فَرَجَعَ غَيْرَ بَعِيدٍ ثُمَّ جَاءَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ طَهَّرْنِي. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ- «وَيْحَكَ أَرْجِعْ فَاسْتَغْفِرِ اللَّهَ وَتُبْ إِلَيْهِ». قَالَ فَرَجَعَ غَيْرَ بَعِيدٍ ثُمَّ جَاءَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ طَهَّرْنِي. فَقَالَ النَّبِيُّ -ﷺ- «مِثْلَ ذَلِكَ حَتَّى إِذَا كَانَتِ الرَّابِعَةَ قَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ- «فِيمَ أَطَهَّرَكَ». فَقَالَ مِنَ الرَّبِيِّ فَسَأَلَ رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ- «أَبِي جُنُونٍ». فَأَخْبِرَ أَنَّهُ لَيْسَ بِمَجْنُونٍ. فَقَالَ «أَشْرَبَ حَمْرًا». فَقَامَ رَجُلٌ فَاسْتَنَكَّه فَلَمْ يَجِدْ مِنْهُ رِيحَ حَمْرٍ. قَالَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ- «أَزْنَيْتَ». فَقَالَ نَعَمْ. فَأَمَرَ بِهِ فَرَجِمَ...)

<sup>182</sup> 1: الكبيرة

<sup>183</sup> ق - بشيء

<sup>184</sup> ق: لقول

<sup>185</sup> 1: فكذا

<sup>186</sup> ق: شيء

<sup>187</sup> ق: ولأنه

<sup>188</sup> ق: فيقول

<sup>189</sup> ق: يتفكروا

<sup>190</sup> أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422، ج 5، ص 207؛ ج 6، ص 234.

<sup>191</sup> سورة التوبة 9/101

<sup>192</sup> ق - قوله تعالى

<sup>193</sup> سورة السجدة 32/21

<sup>194</sup> سورة الاسراء 17/44

<sup>195</sup> سورة الانبياء 21/46

ثمَّ الجنة والنار مخلوقتان (38/b) خلافاً للمعتزلة والقدرية والجهمية لان الله تعالى ليس بعاجزٍ فيخلق وقت الحاجة ولنا قوله تعالى: (أعدت للمتقين)<sup>196</sup> وقولهم يؤدي إلى تكذيب الله في خبره فإذا الجنة والنار شيءٌ والساعة لا تسمى<sup>197</sup> شيئاً لأنها<sup>198</sup> غير موجودةٍ خلافاً للمعتزلة أنها<sup>199</sup> قالت : بأنها مخلوقة إلا أنها لا تظهر فإذا مات الإنسان<sup>200</sup> ظهرت لقوله عليه السلام : (من مات فقد قامت قيامته)<sup>201</sup> قلنا معناه يظهر له حال سعادته وشقاوته ثمَّ أنهما تفنيان عندهم أيضاً لأنهما ثواب الأعمال وهي متناهية لنا قوله تعالى<sup>202</sup>: (فلهم أجرٌ غير ممنون)<sup>203</sup> اي غير مقطوع<sup>204</sup> وكذا (لا مقطوعة ولا ممنوعة)<sup>205</sup> فان قيل يؤدي إلى الشرك مع بقاء الله تعالى قلنا: لا يؤدي لأنهما لم يكونا فكانتا.

ثمَّ ان<sup>206</sup> الملائكة كلهم معصومون خلقوا للطاعة إلا هاروت وماروت والشياطين كلهم<sup>207</sup> للنشر إلا واحداً منهم قد أسلم وهو هدام بن هيم.<sup>208</sup> ثمَّ إن<sup>209</sup> الإنس والجنّ كلهم خلقوا على الفطرة وهي الإسلام عند المعتزلة والاشعرية فهذا قالوا : إن الكافر يكفر بفعله وقال أهل السنة و الجماعة<sup>210</sup> : الفطرة الخلقة كقوله تعالى: (فطرة الله التي فطر الناس عليها)<sup>211</sup> أي خلقة الله ومنه كل مولود يولد على الفطرة إلا أن أبويه يهودانه أو ينصرانه حتى يُعربُ عنه لسانه أي لو ترك على الخلقة<sup>212</sup> التي وُلِدَ عليها لاستدل بها على خالقه<sup>213</sup> إلا أن أبويه يهودانه أي يصيران سبباً ولو قال لا أعرف الله تعالى أ في السماء أم في الأرض؟ يكفر لأنه يُوهمُ المكان وكذا العرش وان قال لا أدري أن

196 سورة ال عمران 3 / 133

197 ق : بسمى

198 ا : لأنه

199 ا : فأنها

200 ا : العبد

201 علي بن محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري، مرقة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر، بيروت، 2002، ج 8، ص 3353.

202 ق - قوله تعالى

203 سورة التين 6

204 ق - اي غير مقطوع

205 سورة الواقعة 56 / 32-33 (وَفَاكِهِةٌ كَثِيرَةٌ لَا مَقْطُوعَةٌ وَلَا مَمْنُوعَةٌ)

206 ق - ان

207 ق - كلهم

208 ا : هامة بن هيمة. في كتب اخري "هام بن هيم" (وروي عن أنس قال كنت عند النبي ﷺ وهو بظاهر المدينة ، إذ أقبل شيخ يتوكأ على عكازة فقال النبي ﷺ إنها لمشيبة جني ، ثم أتى فسلم على النبي ﷺ فقال ﷺ إنها لنغمة جني فقال الشيخ : أجل يا رسول الله. فقال له النبي ﷺ من أي الجن أنت؟ فقال يا رسول الله ، أنا هام بن هيم بن لاقيس بن إبليس فقال له النبي ﷺ لا أرى بينك وبين إبليس إلا أبوين. قال : أجل يا رسول الله ، قال : كم أتى عليك من العمر ؟ قال : أكلت عمر الدنيا إلا القليل ، كنت حين قُتل هابيل غلاماً بين أعوام ، فكننت أنتشرف على الأكام ، وأصطاد الهام ، وأورّش بين الأنام. فقال النبي ﷺ بنس العمل. فقال : يا رسول الله ، دعني من العتب فإني ممن آمن مع نوح عليه السلام وعاتبته في دعوته فيكي وأبكاني ، وقال : والله إنني لمن النادمين ، وأعوذ بالله أن أكون من الجاهلين ولقيت إبراهيم ، وأمنت به ، وكنت بينه وبين الأرض إذ رمي به في المنجنيق ، وكنت معه في النار إذ ألقى فيها وكنت مع يوسف إذ ألقى في الجب ، فسبقته إلى قعره. ولقيت موسى بن عمران بالمكان الأثير. وكنت مع عيسى بن مريم عليهما السلام. فقال لي : إن لقيت محمداً فاقراً عليه السلام. قال أنس : فقال النبي ﷺ وعليه السلام عليك يا هام ما حاجتك ؟ قال : إن موسى علمني التوراة ، وإن عيسى علمني الإنجيل ، فعلمني القرآن قال أنس : فعلمه النبي ﷺ سورة الواقعة عم يتساءلون وإذا الشمس كورت وقل يا أيها الكافرون وسورة الإخلاص والمعوذتين. (محمد بن أحمد الشربيني، تفسير السراج المنير، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 3، ص 489)

209 ق - ان

210 ق - و الجماعة

211 سورة الروم 30 / 30

212 ق : الحلة

213 ا : خالقها

لقمان و<sup>214</sup> ذو القرنين نبيُّ أم لا<sup>215</sup> لا يكفر بخلاف ما إذا قال موسى وعيسى<sup>216</sup> عليهما السلام امرسلين ام لا<sup>217</sup>؟ لأنهما<sup>218</sup> منصوصٌ عليهما ولو نوى بأن<sup>219</sup> يكفر غداً (39/a) يكفر من الساعة ويكفر بإجراء كلمة الكفر على لسانه<sup>220</sup> من غير اعتقادٍ إذا كان باختيارٍ ولا يكفر بإجرائه إن كان سكران.

ثمَّ لا يجوزُ أن يلْعَنَ يزيدُ لأنه فاسقٌ جاز أن يغفر له.  
ثمَّ إرسال الرسل ثابتٌ للانتمار بالأوامر والانتهاة عما نُهوا عنه فقال<sup>221</sup> قومٌ : غير ثابتٍ لأن الله تعالى لا ينتفع بالمأمور به ولا يتضرر بالمنهي عنه والأمرُ بما لا نفع له منه سفةٌ قلنا : فيه حكمة انتفاع المأمور وأما قولهم إن كان لبيان المحاسن والمقابح فللعقل كفاية قلنا : لا حظٌ للعقل<sup>222</sup> في معرفة الشرعيات ولا في<sup>223</sup> طبائع الأشياء.  
ثمَّ كرامةُ الأولياء ثابتةٌ فأما شبهة<sup>224</sup> المعتزلة فإنهم<sup>225</sup> قالوا : لو جاز لعجز الناس عن التمييز بينها<sup>226</sup> وبين المعجزة قلنا: المعجزة ما يظهرُ عند<sup>227</sup> وقت الدعوة<sup>228</sup> بخلاف الكرامة ثمَّ هذا يؤدي إلى إنكار الآية التي فيها ذكرُ كرامة مريمَ وهي كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا وذكر عرش بلقيس وحديث عمر: (يا سارية الجبل<sup>229</sup>)<sup>230</sup>  
ثمَّ الإنس و الجنُّ<sup>231</sup> غير معصومين إلا الرسل والأنبياء معصومون<sup>232</sup> من<sup>233</sup> الكبائر دون الصغائر<sup>234</sup> لأنهم لو لم يعصموا<sup>235</sup> من الكبائر لم ينفكوا عن الكذب ولكن لم يعصموا من الصغائر لأنَّ لا تضعفُ شفاعتهم لأنَّ من لم يُبْتَلْ لا يرق على المُبتلى وقالت المعتزلة<sup>236</sup> : هم معصومون عن الكلِّ لأنهم لا يرون الشفاعة حقًا.  
ثمَّ الرسل الذين أوحى إليهم بجبريل والأنبياء الذي<sup>237</sup> أوحى إليهم بملكٍ آخر أو اوري لهم في المنام أو ألهم لهم.

214 ق : او

215 ق : أو

216 ا : عيسى و موسى

217 ق - عميها السلام امرسلين ام لا

218 ق :- لانه

219 ق : ان

220 ا - على لسانه

221 ق : وقال

222 ا - للعقل

223 ق - في

224 ا : مشبهة

225 ه - فأنهم

226 ق : بينه

227 ق - عند

228 ا : الدعوي

229 ا + الجبل

230 ابو عبد الله شمس الدين القرطبي. الجامع لاحكام القران. حققه احمد بردوني. ابراهيم اتفيش. القاهرة, 1964, ج 12, ص 89

231 ق : الجنُّ والإنس

232 ق - معصومون

233 ا : عن

234 ق - دون الصغائر

235 ق : لا عصموا

236 ا - المعتزلة

237 ق - الذي

ثمّ الزلّة منهم هو أن يفعل الشيء قبل الوحي كتزوج داود زوجة أوريا قبل الوحي<sup>238</sup> أو يترك الأفضل ويميل إلى الفاضل<sup>239</sup> كترك آدم نهي الله<sup>240</sup> لاحترام اسم الله حتى قال الله تعالى (وعصى آدم ربه فغوى)<sup>241</sup> هذا على وجه الزجر (39/b) لا علي وجه التحقيق<sup>242</sup> الكبيرة<sup>243</sup> والغواية حيث قال (فنسي ولم نجد له عزماً)<sup>244</sup> ثمّ الأصح أن محمداً أفضل من آدم ثم بعده الأنبياء<sup>245</sup> أفضل الخلائق ثم أفضل أمة محمداً أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ثم خواص بني آدم كالأنبياء أفضل من خواص الملائكة وخواص الملائكة أفضل من عوام بني آدم وعوام بني آدم أفضل من عوام<sup>246</sup> الملائكة ، وأما<sup>247</sup> الرفضة<sup>248</sup> يُفضّلون علياً على أبي بكر وعلى الصحابة لما روي ان النبي صمي الله عليه و سلم قال : (اللهم اتني بأحب خلقك إليك يأكل معي من هذا الطير فأتاه<sup>249</sup> علي)<sup>250</sup> ولأنه كان أشجعهم وأبعدهم عن الكفر وأعلمهم ولأهل السنة قوله ﷺ : ( ما فضلكم أبو بكر بكثرة الصوم والصلاة ولكن فضلكم بشيءٍ وُقِرَ في قلبه)<sup>251</sup> وعن ابن عمر: ( كنا نقول ورسول الله حيٌّ : أفضل أمة محمداً أبو بكر وعمر ثم عثمان ثم علي)<sup>252</sup> وحديث الطير المروي: (اتني بأحب خلقك إليك) لئلا<sup>253</sup> يلزم التفضيل على الأنبياء وأما قولهم أشجع وأعلم فممنوعٌ وبعض أهل السنة يفضلونه على عثمان ، ثم عائشة أفضل من فاطمة عند البعض لأن درجتها مع النبي وقال بعضهم : فاطمة أفضل لأن درجة عائشة انما<sup>254</sup> ارتفعت تبعاً للنبي عميه السلام.

ثمّ الإمامة<sup>255</sup> بعد الأنبياء والمرسلين حقٌّ عند العامة وقال بعضهم : ليس بواجبٍ إذ هو محتاجٌ إليه لدفع الظلم والفتنة وبكفهم تقع الغنية<sup>256</sup> قلنا: تجب باتفاق<sup>257</sup> الصحابة عليه<sup>258</sup> بعد موت النبي عليه السلام وإنما اختلفوا في التعيين.

ثمّ لا بد أن يكون الإمام قرشياً وقالت الرافضية<sup>259</sup> (40/a): لا يصلح إلا هاشمياً وعينوا<sup>260</sup> علياً وأولاده قلنا الحديث مطلقٌ فلا<sup>261</sup> يختص بقبيلةٍ دون قبيلةٍ.

238 ا + اليه  
239 ا : فضل  
240 ق : النهي  
241 سورة طه 121 / 20  
242 ق : لا لتحقيق  
243 ا - الكبيرة  
244 سورة طه 115 / 20  
245 ا - أفضل من آدم ثم بعده الأنبياء  
246 ا - عوام  
247 ق : فأما  
248 ا : رافضية  
249 ا : فاتي  
250 محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، الجامع الصحيح سنن الترمذي، دار إحياء التراث العربي، أحمد محمد شاكر وآخرون، بيروت، مناقب 21  
251 أحمد الصاوي، بلغة السالك لأقرب المسالك، حققه محمد عبد السلام شاهين، بيروت، 1995، ج 4، ص 445.  
252 علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي، سنن الدارقطني، دار المعرفة، بيروت، 1966، ج 2، ص 57؛ أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، مكة المكرمة، 1994، ج 4، ص 19.  
253 ق : لا  
254 ق - انما  
255 ا : الإمام  
256 ا : الفتنة  
257 ا - تجب باتفاق  
258 ا - عليه

ثمَّ كون الإمام معصوماً<sup>262</sup> ليس بشرط لقوله عليه الصلاة والسلام: (صلوا خلف كل برٍ وفاجرٍ)<sup>263</sup> ولأن حظر الأشياء وإباحته<sup>264</sup> ثبت بالكتاب بخلاف الرسل وقالت لرفضة<sup>265</sup> : شرط ، وكذا لا يشترط أن يكون مجتهداً فأما كونه قويا وشجاعاً عالماً<sup>266</sup> بالحروب والقتال قادراً بتنفيذ الأحكام فينبغي أن يكون شرطاً.

ثمَّ الخلافةُ بعد النبي كان ثلاثين سنة لما روى<sup>267</sup> : (الخلافة بعدني ثلاثون سنة ثم يصير ملكاً ثم يصير بزيرياً<sup>268</sup>)<sup>269</sup>

ثم أول خليفة بعد النبي أبو بكر باتفاق الصحابة حتى قال عمر: (رضيك رسول الله صلي الله عليه وسلم بأمر ديننا أفلا نرضاك بأمر ديننا)<sup>270</sup> <sup>271</sup> وقول الرافضية<sup>272</sup> أن أبا بكر غصب علينا قلنا هذا باطل<sup>273</sup> لأنَّ فيه قولاً باجماع<sup>274</sup> الصحابة على ظلم<sup>275</sup> وأما زعموا أن علياً لم يبايعه أو بايع على كرهٍ منه قلنا : إن كان الامتناع منه مع العلم أنه على الحق فذلك حرامٌ ولا يُظنُّ<sup>276</sup> بعليٍّ ذلك وإن كان مع العلم أنه على الباطل فذلك جائز ولكن لم يكن في زعمه أنه على الباطل بدليل أنه<sup>277</sup> لم يشهر سيفه ولم يمنعه ثم إذا ثبت خلافته ثبت خلافة عمر لأنه هو الذي استخلفه ثم إن عمر لم يستخلف أحداً وترك الأمر<sup>278</sup> شورى بين ستة فبايع واحدٌ من الستة<sup>279</sup> عثمان ورضي عنه<sup>280</sup> الباقر فكان<sup>281</sup> متفقاً عليه ثم بعد موته اتفقوا على خلافة علي رضي الله عنهم أجمعين.

(40/b) تم الكتاب في الأصول للماتريدي<sup>282</sup>

بعون الله الملك الوهاب علي يد أضعف الطلاب أحمد الحقيير الحاروي<sup>283</sup>،  
رحمَ الله منشئها ومؤلفها وقارئها<sup>284</sup>

<sup>259</sup> ق : الروافض

<sup>260</sup> ا : عَيْن

<sup>261</sup> ا : لا

<sup>262</sup> ا - معصوماً

<sup>263</sup> دار قطني 2/495-2242

<sup>264</sup> ق : إباحتها

<sup>265</sup> ا : الرفضية

<sup>266</sup> ا - عالماً

<sup>267</sup> ا - كان ثلاثين سنة لما روى

<sup>268</sup> ا : بزيرياً

<sup>269</sup> ترمزي، فتن 48

<sup>270</sup> ا : ربنا

<sup>271</sup> إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي أبو إسحاق، التبصرة في أصول الفقه، حققه محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، 1403

<sup>272</sup> ق : لرفضة

<sup>273</sup> ق - قلنا هذا

<sup>274</sup> ق : باجماع

<sup>275</sup> ا : الظلم

<sup>276</sup> ا : ظن

<sup>277</sup> ا - انه

<sup>278</sup> ق - الامر

<sup>279</sup> ا : ستة

<sup>280</sup> ق : به

<sup>281</sup> ق : وكان

<sup>282</sup> ا - في الأصول للماتريدي

<sup>283</sup> ق - بعون الله الملك الوهاب علي يد اضعف الطلاب احمد الحقيير الحاروي

<sup>284</sup> ا - رحمَ الله منشئها ومؤلفها وقارئها



# EBÛ HANİFE'YE NİSBET EDİLEN *EL-VASIYYE* ADLI ESERİN KASTAMONU İL HALK KÜTÜPHANESİ'NDE BULUNAN YAZMA NÜSHALARININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Eyyup AKDAĞ<sup>1</sup>

## Özet

Hanefî mezhebinin kurucu Ebû Hanîfe, İslam ilim ve düşünce tarihinin en önemli şahsiyetlerinden biri kabul edilmektedir. Kendisine ilim ve zekâsının yüksekliğine işaret etmek üzere en büyük imam manasına gelen 'İmâm-ı A'zam' lakabı verilmiştir. Yetiştirdiği öğrencileri kanalıyla görüş ve düşünceleri yayılan Ebû Hanîfe'ye bazı eserler nispet edilmektedir. Bu nispet edilen eserlerden birisi de *el-Vasiyye*'dir. Bu eserle ilgili Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde yazma olarak birçok nüsha yer almaktadır. Bu nüshaların analizi ve değerlendirilmesi araştırmanın esasını teşkil etmektedir.

## Abstract

Abu Hanifa, the founder of the Hanafi School, is considered to be one of the most important intellectuals of Islamic history of thought and science. He was named as 'Imam-i Azam' which means the greatest imam, in order to point out the degree of his knowledge and intelligence. His thoughts and opinions spread through his students And there are some works linked to Abu Hanifa. One of these relative works is al-Vasiyye. There are many hand-written copies of this work at Kastamonu Provincial Public Library. This research primarily aims the analysis and evaluation of these copies.

## Giriş

Küfe'de 80/699 yılında doğan ve Bağdat'ta 150/767 yılında vefat eden Hanefî mezhebinin kurucusu Ebû Hanîfe, İslam ilim tarihinin en etkili şahsiyetlerden birisidir. Kendisine ilim ve zekâsının yüksekliğine işaret etmek üzere en büyük imam manasına gelen 'İmâm-ı A'zam' lakabı verilmiştir. İlim hayatına ilk önce kelim ilmini öğrenmekle başlayan Ebû Hanîfe giderek bu ilimde belli bir mesafe kazanmış, dönemindeki inkarcı ve bid'atçılarla münakaşa etmiş, farklı itikadi düşünceye sahip kimselerin ve mezheplerin bulunduğu Basra'ya zaman zaman yaptığı seyahatlerinde bu tavrını sürdürmüştür.<sup>2</sup>

Küfe'de yetişen ve gençliğinde kumaş ticaretiyle uğraşan Ebû Hanîfe'nin uzun süre hocalığını Hammad b. Ebî Süleyman (ö.120/738) yapmıştır.<sup>3</sup> Ebû Hanîfe, 102/720 yılından itibaren hocasının vefatına kadar on sekiz yıl süreyle onun ders halkasına devam etmiş, hocasının bulunmadığı zamanlarda ona vekaleten ders verecek seviyeye yükselmiştir. Bazı eserlerde Ebû Hanîfe'yi tebeu't-tâbiînden kabul edenler olduğu gibi onun bazı sahâbîlerle görüşüğünü ve onlardan hadis rivayet ettiğini dolayısıyla tâbiînden olması gerektiğini ileri sürenler de vardır.<sup>4</sup>

Ebû Hanîfe'nin ilmi, hocaları Hammad b. Ebî Süleyman (ö.120/738), İkrime (ö.105/723) ve Nâfi (ö.117/735) vasıtasıyla Ömer b. Hattab, Ali b. Ebî Tâlib, Abdullah b.

<sup>1</sup> Yrd. Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Kastamonu University, Faculty of Divinity, Department of Sufism.  
[eyyupakdag5@hotmail.com](mailto:eyyupakdag5@hotmail.com)

<sup>2</sup> Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 10 (İstanbul: TDV Yay., 1994), 10:131-133.

<sup>3</sup> İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994), 18-19; Ali Pekcan, "İmam A'zam Ebû Hanîfe'nin Kişisel Ve Toplumsal Yaşamına Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 19, ss. 11-43 (Konya 2012),13.

<sup>4</sup> Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", 10:132; Pekcan, "İmam A'zam Ebû Hanîfe'nin Kişisel Ve Toplumsal Yaşamına Bir Bakış",14.

Mes'ud, Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Ömer'e dayanır.<sup>5</sup> Ebû Hanîfe'nin yetiştirdiği öğrencilerinin sayısı birkaç bini bulduğu, bunlardan kırkının içtihat edecek derecesine ulaştığı belirtilir.<sup>6</sup> Ebû Hanîfe'nin en önde gelen talebeleri şunlardır: 1-İmâm-ı Ebû Yûsuf (ö. 182/798) 2-İmâm-ı Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (ö.189/805) 3-İmâm-ı Züfer (ö.158/775) 4-Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûî (ö.204/819) 5-Nuh b. Ebî Meryem (ö.173/789) 6-Kâsım b. Ma'n (ö.175/791) 7-Yahya b. Zekeriya (ö.183/799) 8-Esed b. Amr el-Becelî (ö.190/806) 9-Hafs b. Gıyâs (ö.194/810) 10-Veki b. el-Cerrâh (ö.197/812) 11-Ebu Mutî' el-Belhî (ö.199/814)<sup>7</sup>

Havâric, Cehmiyye, Mu'tezile, Müşebbihe, Kaderiyye, Cebriyye, Mürcie ve Şîa'nın birer itikadi mezhep olarak teşekkül etmeye başladığı bir dönemde akaid ve kelâma dair yazdığı eserler ve görüşleriyle Ehl-i sünnet akidesinin oluşmasına zemin hazırlayan Ebû Hanîfe'nin<sup>8</sup> kelim ilmiyle ilgili takındığı tavırla ilgili üç görüş mevcuttur:

1. Ebû Hanîfe, kelâm ilmiyle uğraşmayı farz-ı kifâye kabul etmiş bu anlayışını hayatının sonuna kadar devam ettirmiştir.
2. Ebû Hanîfe, önce kelâm ilmiyle ilgilenmiş daha sonra kelim ilmini terk edip fikha yönelmiştir.
3. Ebû Hanîfe, kelâmî öğrenilmesi caiz olmayan ilimlerden kabul etmiştir.<sup>9</sup>

Araştırmamızın konusu olan *el-Vasiyye* adlı eser bu üç görüşten birinci görüşün doğruluğuna delalet etmektedir. Çünkü *el-Vasiyye*, Ebû Hanîfe'nin ölüm hastalığına yakalandığında etrafına toplanan öğrenci ve sevenlerine telkin ettiği itikadî konuları içeren bir eser hüviyetindedir. Bu eserinde Ebû Hanîfe ehl-i sünnet anlayışı temellendirmiş, öğrencilerinden ve dostlarından eserde beyan edilen hususlara dikkat etmelerini özellikle istemiştir.

Çok sayıda öğrenci yetiştiren Ebû Hanîfe'ye şu eserler nispet edilmektedir: 1. *el-Müsned*, 2. *el-Fıkhü'l-ekber*, 3. *el-Fıkhü'l-ebzat*, 4. *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 5. *er-Risâle*, 6. *el-Vasiyye*, 7. *el-Kasîdetü'n-Nu'mâniyye*.<sup>10</sup>

Hem geçmişte hem de günümüzde Ebû Hanîfe'nin hiçbir eser yazmadığını ileri sürenler olmuştur. Bunların başında onu kendilerinden gösterme hevesine kapılan bazı Mu'tezîliler gelmektedir. Bunlar, Ehl-i sünnetin görüşlerini ihtiva eden bu eserlerin ona ait olmadığını söyledikten sonra Ebû Hanîfe'nin kendi mezheplerinden olduğunu iddia etmelerinin daha kolaylaşacağını düşünmüşlerdir. Bu iddialara müsteşriklerden de katılanlar vardır.<sup>11</sup>

İddia sahipleri eserlere ait birbirinden farklı nüshalarının varlığını gerekçe göstererek iddialarını desteklemektedirler. Ancak burada şu hususu belirtmekte fayda vardır. Özeldir Hanefî mezhebinin genelde ise Ehl-i sünnet anlayışının ana omurgasını tesis eden bir şahıs için telif eserinin olmadığını iddia etmek akla uygun gelmemektedir. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde yer alan Ebû Hanîfe tarafından farklı kişilere yapılan *el-Vasiyye*'nin on beş nüshası tarafımızca incelenmiştir. Bu incelemeye göre nüshalar arasında bazı istinsah hataları göze çarpsa da eserin ana omurgasında farklılık görülmemektedir. Bu tespit Ebû Hanîfe'nin

<sup>5</sup> Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 19; Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", 10:132; Pekcan, "İmam A'zam Ebû Hanîfe'nin Kişisel Ve Toplumsal Yaşamına Bir Bakış",15.

<sup>6</sup> Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", 10:132.

<sup>7</sup> Pekcan, "İmam A'zam Ebû Hanîfe'nin Kişisel Ve Toplumsal Yaşamına Bir Bakış",16.

<sup>8</sup> Hasan Kurt, "İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin Beş Eserinde İmanla İlişkili Temel Kavramlar", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 30, (2011): 92.

<sup>9</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Hanîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 10 (İstanbul: TDV Yay., 1994), 10:138.

<sup>10</sup> Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", 10:132; Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 24-25; Hasan Kurt, "İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin Beş Eserinde İmanla İlişkili Temel Kavramlar", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 30, ss. 89-118, (2011): 90-93.

<sup>11</sup> İlyas Çelebi, "Ebû Hanîfe'nin Kelâmcılığı, İtikada Dair Risaleleri ve Bunların Otantik Olup Olmadıkları Meselesi", Editör: İbrahim Hatiboğlu, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri] II*, (Kurav Yayınları, Bursa 2005), 2:188

eser yazmadığını farklı nüshaları gerekçe göstererek iddia edenlerin iddialarını geçersiz kılmaktadır.

Kaynaklarda zikredildiğine göre esas ismi Nu'mân b. Sâbit olan Ebû Hanîfe'nin Hammâd'dan başka çocuğu yoktur. Nu'mân b. Sâbit'in Ebû Hanîfe olarak künyelenmesi onun hanîfe denilen bir tür divit veya yazı hokkasını devamlı yanında taşımasından kaynaklanmaktadır.<sup>12</sup> Yazı malzemesini sürekli yanında taşıyan birisinin telif eserinin olmadığı iddiası yukarıda verilen bilgiler kapsamında uygun görülmemektedir

#### 1. *el-Vasiyye* Hakkında Genel Bilgi

Ebû Hanîfe'nin birisi genel üçü özel olmak üzere dört *el-Vasiyye*'si vardır.<sup>13</sup> Genel olanı Ebû Hanîfe'nin ölüm hastalığına yakalandığında etrafında toplanan sevenleri ve öğrencileri için yaptığı *el-Vasiyye*'dir. Bu *el-Vasiyye*'de bizzat arkadaşları ve öğrencileri Ebû Hanîfe'den ehl-i sünnet ve'l-cemaat yolunu beyan etmesini istemektedirler. Ebû Hanîfe de sevenlerinin isteğini geri çevirmeyerek ehl-i sünnet ve'l-cemaat anlayışının on iki özelliğini bu risalede zikreder.

Ebû Hanîfe'nin beş eseri; *el-Âlim ve'l-müteallim*, *el-Fıkhu'l-ebzat*, *el-Fıkhu'l-ekber*, *Risâletü Ebî Hanîfe* ve *el-Vasiyye* titiz bir çalışma sonucu Muhammed Zâhid el-Kevserî tarafından derlenmiş ve neşredilmiştir. Bu neşir Mustafa Öz tarafından tercüme edilmiş ve *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* isminde yayınlanmıştır. Eserde yer alan *el-Vasiyye* Ebû Hanîfe'nin arkadaşlarına ve öğrencilerine yaptığı sadece genel *Vasiyye*'sini içermektedir. Diğer özel *el-Vasiyye*'ler bu eserde yer almamaktadır.<sup>14</sup>

Ebû Hanîfe'nin sevenlerine ve arkadaşlarına yaptığı genel *el-Vasiyye*'sinin dışında üç adet te özel *el-Vasiyye*'si vardır. Bu özel *el-Vasiyye*'den iki tanesi öğrencileri Ebû Yûsuf ve Yusuf b. Hâlid es-Semtî diğeri de oğlu Hammâd içindir. Bu dört farklı *el-Vasiyye*'ler hususunda önemine binaen şerh çalışmaları yapıldığı görülmektedir. Bu alanda Ekmeleddin el-Baberti (ö. 786/1384), Molla Hüseyin b. İskender er-Rumi (ö. 1084/1672) ve Nureddin Efendi el-Üsküdari (ö. 1260/1844) tarafından yazılan şerhler matbudur.<sup>15</sup>

#### 2. *el-Vasiyye*'nin Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde Bulunan Nüshalarının Değerlendirilmesi

Bu çalışmada Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde bulunan on beş nüsha incelenmiştir. Bu nüshaların arşiv numaraları, varak sayıları, müstensih ve istinsah tarihini tablo olarak şu şekilde göstermek mümkündür:

Sıra No:	Ebû Hanîfe'nin <i>Vasiyye</i> 'ti Kime/Kimlere Yaptığı?:	Nüshaların Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'n de Kayıtlı Arşiv Numaraları:	Nüshaların Varak Sayıları:	Müstensih:	İstinsah Tarihi:
		37 Hk 611/5	148 <sup>b</sup> -151 <sup>a</sup> .	Yok	1167/1754
		37 Hk 389/21	191 <sup>b</sup> -194 <sup>a</sup> .	Abdülveli b. Ali	1184/1769
		37 Hk 705/6	158 <sup>b</sup> -165 <sup>a</sup> .	Yok	Yok
		37 Hk 2644/2	9 <sup>b</sup> -14 <sup>a</sup> .	Yok	Yok
	Ebû Hânîfe'nin öğrencilerine ve sevenlerine yaptığı genel	37 Hk 801/9	132 <sup>b</sup> -137 <sup>b</sup> .	Süleyman b. İbrahim	1198/1783

<sup>12</sup> Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 16; Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", 10:131.

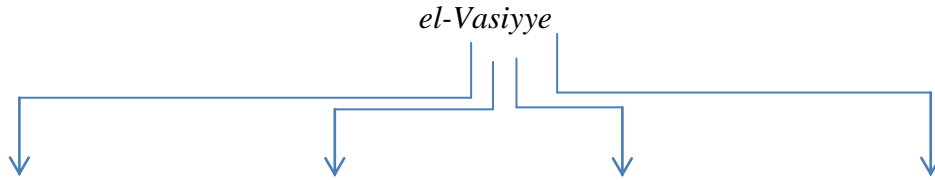
<sup>13</sup> Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 24-25.

<sup>14</sup> Bkz. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, trc. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2016),65-69.

<sup>15</sup> İlyas Çelebi, "Ebû Hanîfe'nin Kelâmcılığı", 2:195; Ali Pekcan, "İmam A'zam Ebû Hanîfe'nin Kişisel Ve Toplumsal Yaşamına Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 19, Konya 2012, ss. 11-43:16-17

	<i>Vasiyye</i>	37 Hk 804/4	66 <sup>b</sup> -72 <sup>b</sup> .	Yok	Yok
		37 Hk 3967/3	12 <sup>b</sup> -15 <sup>a</sup> .	Ramazan b. Nebi	1028/1618
		37 Hk 4060/2	193 <sup>b</sup> -197 <sup>a</sup> .	Ali b. Musa	1131/1718
		37 Hk 539/12	109 <sup>b</sup> -111 <sup>a</sup> .	Nakkaşzâde	1208/1792
				Mehmed Emin	
				Konevî	
0	Ebû Yûsuf'a yaptığı özel <i>Vasiyye</i>	37 Hk 1217/17	225 <sup>b</sup> -227 <sup>b</sup> .	Muhammed b. Ali	Yok
1		37 Hk 1228/8	51 <sup>b</sup> -54 <sup>b</sup> .	Abdullah b. Ali	1173/1758
2	Yûsuf b. Halid es-Semtî'ye yaptığı özel <i>Vasiyye</i>	37 Hk 2679/1	1 <sup>b</sup> -2 <sup>b</sup> .	Yok	Yok
3		37 Hk 1217/19	228 <sup>b</sup> -229 <sup>b</sup> .	Muhammed b. Ali	Yok
4	Oğlu Hammâd'a yaptığı özel <i>Vasiyye</i>	37 Hk 2679/2	2b-3a.	Yok	Yok
5		37 Hk 1217/18	227b-228b.	Yok	Yok

Tabloda görüldüğü üzere incelenen nüshalardan ilk dokuzu Ebû Hanîfe'nin ölüm hastalığına yakalandığında yanında toplanan sevenlerine ve öğrencilerine, sıralamada on ve on birinci sırada yer alan iki nüsha öğrencisi Ebû Yûsuf'a, onikinci ve on üçüncü sırada yer alan nüshalar ise diğer bir öğrencisi Yusuf b. Halid es-Semtî'ye, on dördüncü ve on beşinci sırada yer alan nüshalar ise oğlu Hammâd'a yaptığı *el-Vasiyye*'yi içerir. İncelenen nüshaların bazılarında hem müstensih ismi hem de istinsah tarihi belirtilmemişken bazılarında ise müstensih ismi belirtildiği halde istinsah tarihi belirtilmemiştir. Nüshalar içinde istinsah tarihi en eski olan 1028/1618 tarihli nüshadır. İstinsah tarihi belirtilen diğer nüshaların hepsi 18. yüzyıla âittir.



Öğrencilerin geneline Ebû Yûsuf'a Yusuf b. Halid es-Semtî'ye Hammâd'a Şemada gösterildiği üzere *el-Vasiyye* dört farklı eserdir. Bu sebepten Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde tespit edilen on beş nüsha gelen dört ana başlık altından incelenecektir:

### 2.1. Ebû Hanîfe'nin Arkadaşlarına ve Öğrencilerine Yaptığı Genel *el-Vasiyye*'si

Tabloda daha önce gösterildiği gibi bu gruba giren Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde kayıtlı dokuz nüsha vardır. Bir nüsha hâriç<sup>16</sup> diğer bütün nüshalarda eserin başlığı konulmamıştır. Eser başlığı konulmayan nüshalarda besmele hamdele ve salveleden sonra eserin Ebû Hanîfe'ye âit olduğu özellikle belirtilmiştir. Bazı nüshalarda *el-Vasiyye*'nin Ebû Hanîfe'nin ölüm hastalığına yakalandığında gerçekleştiğini belirtilirken<sup>17</sup> bazı nüshalarda ise ölüm hastalığı belirtilmeksizin sadece şiddetli bir hastalığa yakalandığında bu

<sup>16</sup> Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, nr. 37 Hk 3967/3, 12<sup>b</sup>.

<sup>17</sup> Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, nr. 37 Hk 611/5, 148<sup>b</sup>.

*el-Vasiyye*'nin gerçekleştiği beyan edilmektedir.<sup>18</sup> Diğer bazı nüshalarda ise şiddetli kelimesi olmaksızın Ebû Hanîfe'nin sadece hastalandığı ifade edilmektedir.<sup>19</sup> Bazı nüshalarda ise hiçbir hastalık kaydı belirtilmemekte ve ayrıca öğrencilerin etrafında toplandığına dair herhangi bir bilgiye yer verilmemektedir.<sup>20</sup>

İster ölüm hastalığı olsun ister yakalandığı şiddetli hastalık olsun isterse şiddetli kelimesinin zikredilmediği hastalığı olsun incelediğimiz nüshaların genelinde sevenlerinin etrafında toplanıp kendisinden ehl-i sünnet ve'l-cemaat anlayışı konusunda vasiyyette bulunmasını istediklerinde Ebû Hanife'nin hizmetçisinin yardımıyla yatağından doğrulduğu ve hizmetçisinin arka kısmında oturduğu ve ona dayanak olduğu belirtilmektedir. Bu bilgiler ışığında Ebû Hanîfe'nin *el-Vasiyye*'sini ölüm hastalığına yakalanıp hastalığının arttığı bir zamanda yani ömrünün son anlarında yaptığı anlaşılmaktadır. Bu bilgiler kapsamında *el-Vasiyye*'nin Ebû Hanîfe'nin son eseri olduğunu söylemek mümkündür.

Ehl-i sünnet ve'l-cemaat anlayışı konusunda arkadaşlarının ve dostlarının sorduğu soruya Ebû Hânife *el-Vasiyye*'de şöyle cevap verir: “Ey Ashâbım ve ihvânım! Allah size hayırlar ihsan eylesin. Ehl-i sünnet ve'l-cemaat mezhebinin on iki özelliği vardır. Bu özelliklere göre istikamette olan bid'at ehli olmaz. Bu özelliklere riayet etmeyen hevâ ehli olur.” Ayrıca Ebû Hânife ehl-i sünnet anlayışını benimseyenin kıyamet gününde Rasûlullah'ın şefaatine nâil olacağını eserinde ifade etmektedir.<sup>21</sup>

Eserin girişinde her ne kadar ehl-i sünnet ve'l-cemaat anlayışının dayandığı on iki özellik olduğu belirtilse de esasında eserin içeriğine bakıldığında bu özelliklerin on ikiden çok fazla olduğu ancak ana başlıklar altında bu özelliklerin birleştirilerek zikredildiği görülmektedir. İncelediğimiz nüshalar görünen bazı istinsah hatalarına rağmen genel olarak birbirinin benzeridir. Ancak nüshalar arasında göze çarpan bir iki farklılığı zikretmek faydalı olacaktır. Bunlardan birisi mestler üzerine mest yapmak konusunda üç nüshada câiz kelimesi<sup>22</sup> geçerken altı nüsha da ise vacip kelimesi geçmektedir.<sup>23</sup>

Nüshalar arasında göze çarpan diğer bir en önemli farklılık imanın tanımı ile ilgilidir. İki nüshada imanın tanımı الإیمان اقرار باللسان وتصديق بالجنان şeklinde<sup>24</sup> yani iman dil ile ikrar, kalp ile tasdik olarak iki boyutlu tanımlanırken diğer yedi nüshada ise الإیمان اقرار باللسان وتصديق بالقلب olarak<sup>25</sup> yani iman dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve kalp ile marifettir/bilmektir şeklinde üç boyutlu olarak tarif edilmektedir. Bu tarifte imanın bilgi boyutuna dikkat çekilmekte aklın değil de kalbin/gönlün idrak merkezi olduğu vurgulanmaktadır. Marifet/bilgi ile tasdik/kabul etme yan yana getirilerek ikisinin de kalbin fiili olduğu beyan edilmektedir.

Muhammed Zâhid el-Kevserî (ö.1952/1371) Ebû Hanîfe'ye ait bazı eserleri tahkik etmiş ve bir kitap haline getirmiştir. Bu eser Mustafa Öz tarafından tercüme edilerek *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* olarak basılmıştır. Bu kitabın *el-Vasiyye* kısmına bakıldığında kalbin marifet boyutu zikredilmediği imanın dil ile ikrar, kalp ile tasdik olduğu belirtildiği görülmektedir. Oysa aynı kitabın *el-Âlim ve'l-müteallim* kısmına bakıldığında iman; tasdik, marifet, yakîn, ikrar ve islam olduğu açıkça ifade edilmektedir. Esasında Ebû Hanîfe'ye göre tasdik, marifet, yakîn, ikrar ve islam muhtelif kelimeler olmasına rağmen bir manayı ifade

<sup>18</sup> Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, nr. 37 Hk 389/21, 191<sup>b</sup>; 37 Hk 396/3, 12<sup>b</sup>;

<sup>19</sup> Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, nr. 37 Hk 539/12, 109<sup>b</sup>; 37 Hk 705/6, 158<sup>b</sup>; 37 Hk 2644/2, 9<sup>b</sup>; 37 Hk 801/9, 132<sup>b</sup>; 37 Hk 804/4, 66<sup>b</sup>.

<sup>20</sup> Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, nr. 37 Hk 2644/2, 9<sup>b</sup>; 37 Hk 4060/2, 193<sup>b</sup>.

<sup>21</sup> Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, nr. 37 Hk 611/5, 148<sup>b</sup>; 37 Hk 389/21, 191<sup>b</sup>; 37 Hk 705/6, 158<sup>b</sup>; 37 Hk 2644/2, 9<sup>b</sup>; 37 Hk 801/9, 132<sup>b</sup>; 37 Hk 804/4, 66<sup>b</sup>; 37 Hk 396/3, 12<sup>b</sup>; 37 Hk 4060/2, 193<sup>b</sup>; 37 Hk 539/12, 109<sup>b</sup>.

<sup>22</sup> Bkz. Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, nr. 37 Hk 611/5, 150<sup>b</sup>; 37 Hk 389/21, 194<sup>b</sup>; 37 Hk 539/12, 110<sup>b</sup>.

<sup>23</sup> Bkz. Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, 37 Hk 705/6, 164<sup>a</sup>; 37 Hk 2644/2, 12<sup>b</sup>; 37 Hk 801/9, 136<sup>b</sup>; 37 Hk 804/4, 71<sup>b</sup>; 37 Hk 396/3, 15<sup>b</sup>; 37 Hk 4060/2, 196<sup>b</sup>.

<sup>24</sup> Bkz. Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, 37 Hk 4060/2, 193<sup>b</sup>; 37 Hk 539/12, 109<sup>b</sup>.

<sup>25</sup> Bkz. Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, nr. 37 Hk 611/5, 148<sup>b</sup>; 37 Hk 389/21, 191<sup>b</sup>; 37 Hk 705/6, 158<sup>b</sup>; 37 Hk 2644/2, 9<sup>b</sup>; 37 Hk 801/9, 132<sup>b</sup>; 37 Hk 804/4, 66<sup>b</sup>; 37 Hk 396/3, 12<sup>b</sup>.

etmektedir, aralarında mana olarak bir farklılık yoktur.<sup>26</sup> Nüshalar arasında göze çarpan farklılıkları bu şekilde belirttikten sonra *el-Vasiyye*'de ifade edilen ehl-i sünnet ve'l-cemaat anlayışının on iki özelliğini ana hatlarıyla şu şekilde aktarabiliriz:

Ebû Hanîfe'nin Ölüm Hastalığında Sevenlerine Yaptığı *el-Vasiyye*'si

1. İman dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve kalp ile marifettir/bilmektir. İman artmaz ve eksilmez. Hz. Muhammed'in ümmetinden günahkar olan kimselerin hepsi gerçekte mümindirler, kafir değildirler. Amel imandan ayrı, iman da amelden ayrıdır. Hayır ve şerrin takdiri Allah'tandır. Hayır ve şerrin takdiri, Allah'tan başkası tarafından gerçekleştirildiğini iddia eden kâfir olur ve tevhibi bâtil olur.

2. Ameller; farz, fazilet ve masiyet olmak üzere üç kısma ayrılır. Farz olan ameller Allah'ın emri, dilemesi, muhabbeti, rızası, takdiri, yaratması, hükmü, ilmi, tevfiği ve Levh-i Mahfûz'da yazması iledir. Fazilet olan ameller ise farz olan amellerden sadece "Allah'ın emri" hususunda farklılık arz eder. Yani Fazilet olan amellerde "Allah'ın emri" yoktur. Fazilet olan ameller "Allah'ın emri" dışında farz amellerin bütün vasıflarını taşımaktadır. Masiyet olan amellerde de Allah'ın emri yoktur. Fakat Allah'ın muhabbeti olmaksızın dilemesi, rızası olmaksızın kazası, tevfiği olmaksızın yaratması, takdiri, hizlanı, ilmi ile Levh-i Mahfuz'da yazması vardır.

3. Allah muhtaç olmaksızın arşa istivâ etmiştir. Allah'ın arşa ihtiyacı yoktur. Allah arşın ve arş dışındakilerin mücidi ve hâfızıdır. Eğer Allah mahlûklar gibi muhtaç olsaydı kainatı îcad, hıfz ve tedbire kâdir olamazdı.

4. Kur'an Allah'ın mahlûk olmayan kelimidir. Allah'ın kelâmı mahlûk değildir. Fakat mürekkep, kâğıt ve yazılanlar mahlûktur. Allah'ın kelâmının mahlûk olduğunu söyleyen kâfir olur.

5. Peygamberimiz Hz. Muhammed'den sonra bu ümmetin en faziletlisi Ebû Bekir'dir.

6. Kul ameli, ikrarı, sözü ve marifeti ile mahlûktur. Fâil mahlûk olunca onun fiilleri de öncelikle mahlûktur.

7. Allah insanları kuvvetleri olmadığı halde yarattı. İnsanların yaratıcısı, rızıklandırıcısı, öldürücüsü ve dirilticisi Allah'tır. Kesb helaldir. Helalinden mal biriktirmek de helaldir. Haramdan mal biriktirmek ise haramdır. İnsanlar üç kısma ayrılır; mümin, kâfir ve münafik. Allah mümine ameli, kâfire imanı, münafığa da ihlası farz kılmıştır.

8. İstîtâat (kulun fiili yapmaya güç yetirebilmesi) ne fiilden önce ne de sonradır ancak fiille beraberdir.

9. Mestler üzerine mest yapmak câizdir (Bazı nüshalara göre vâcibdir). Mest mukîm için bir gün bir gece, yolcu için üç gün üç gecedir. Sefer hâlinde namazları kısaltmak ve oruç tutmamak câizdir.

10. Allah "Kalem"i yarattığında kıyamete kadar olacak her şeyi yazmasını emretmiştir.

11. Kabir azabı vardır. Münker ve Nekîr'in suâli haktır. Cennet ve Cehennem haktır. İnsanın amel defterini okuması haktır.

12. Allah nefisleri ceza ve mükafaat için diriltecektir. Cennet ehlinin keyfiyet, teşbih, cihet olmadan Allah'a mülaki olmaları haktır. Şefaathaktır. Hz. Aişe, Hz. Hatice'den sonra kadınların en faziletlisidir. Cennet ehli cennette, cehennem ehli de cehennem de ebedî kalacaklardır.

2.2. Ebû Hanîfe'nin Öğrencisi Ebû Yûsuf'a (ö. 182/798) Yaptığı Özel *el-Vasiyye*'si

Ebû Yûsuf'un esas ismi Ya'kub b. İbrâhîm b. Habib el-Ensârî el-Kûfî'dir. Ebû Yûsuf 113/731 tarihinde Kûfe'de doğmuştur. Devrin önde gelen hadis üstatlarından ders alan Ebû

<sup>26</sup> İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri, 18-19, 87.

Yûsuf daha sonra fıkha yönelmiş ve İbn Ebî Leylâ'nın ders halkasına katılmıştır. Dokuz yıl süren bu dönemden sonra Ebû Hanîfe'nin ders halkasına devam etmiş ve hocasının vefatına kadar onun yanından hiç ayrılmamıştır. Ebû Hanife'nin talebeleri arasında en seçkini olarak kabul edilen Ebû Yûsuf, Halife Harun Reşîd döneminde “kâdî'l-kudât” olarak görev yapmış ve 182/798 yılında Bağdat'da vefat etmiştir.<sup>27</sup>

Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Ebû Yûsuf için yaptığı *el-Vasiyye* ilgili iki nüsha tespit edilmiştir. Nüshaların birinde istinsah tarihi belirtilmemişken diğesinde ise İbn Nuceym el-Mısırî tarafından 969/1561 yazılan nüshadan istinsah edildiği beyan edilmiştir. Her iki nüshada *Vasiyyetü'l-İmâmi'l-A'zam li Ebî Yûsuf* şeklinde başlık kaydedilmiştir. Bu nüshalarda Ebû Hanîfe'nin bu vasiyeti, Ebû Yûsuf'un rüşd ve güzel yaşantısından sonra yaptığı özellikle vurgulanmıştır.<sup>28</sup>

İncelediğimiz iki nüsha muhteva bakımından birbiriyle uygunluk arz etmektedir. Her iki nüshanın sonunda Ebû Hanîfe'nin bu *el-Vasiyye*'yi hem Ebû Yûsuf hem de tüm Müslümanları kapsayacak şekilde onların maslahatı için yaptığı özellikle ifade edilmektedir.<sup>29</sup> Bu ifadeden Ebû Yûsuf özelinde yapılan *el-Vasiyye*'nin tüm ilim ehlini ve genel Müslümanları kapsadığı anlaşılmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin seçkin öğrencisi Ebû Yûsuf'a yaptığı *el-Vasiyye* kişinin kendi konumundan, sosyal ilişkilerden idarî makamla ilişkisine kadar birçok konuyu içermektedir. Bu eserde özellikle ilim ve âlim konusuna çok vurgu yapılmıştır. Âlimin idareyle, diğer ulema ve halk ile olan ilişkisinde takınacağı tavırlar ayrıntılı olarak ifade edilmiştir. Bu açıdan bakıldığı zaman hayli kapsamlı ikaz ve uyarı içerdiği görülmektedir. Ana başlıklar halinde Ebû Hanîfe'nin talebesi Ebû Yûsuf'a yaptığı *el-Vasiyye*'yi şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Sultana saygı göster, makamını büyük gör. Aman sultanın huzurunda yalan söylemekten sakın. Sana ihtiyacı olup seni çağırdığı vakit dışında sultanın yanına girmekten kaçın. Çünkü yanına gitmeyi çoğaltırsan sana itibar etmez ve onun yanında konumun küçülür. Sultanın huzurunda bulunduğun zaman çok konuşma, hem kendinin hem de başkalarının kadrini bilen ol. Sultanın dostları ve tarafları ile görüşme. Eğer görüşeceksen bizzat kendin sultanla görüş. Sultanın etrafındaki kimselerden uzaklaş ki şerefî ve merteben devamlı olsun.

2. Sordukları soruya cevap vermek hâriç halk ve esnafın önünde konuşmaktan sakın. Avam ve tüccar arasında konuşmaktan sakın ki ilmin dünya sevgisine ve rağbetine olmasın. Zira onlar senin zannını kötülerler ve senin meylini kendilerinden rüşvet alma şeklinde yorumlarlar. İnsanlar arasında ne kahkaha at ne de gülümse. Çarşı pazara da çok çıkma.

3. Delikanlı ve gençlerle konuşma zira onlar birer fitnedir. Ancak küçük çocuklar ile konuşmada ve onların başlarını okşamada bir sakınca yoktur. Avam ve ihtiyarlar ile yol ortasında beraber yürüme. Çünkü onların arkasından gidersen bu hal ilmîne hakaret olur. Önlerinde yürürsen onlar seni hoş karşılamazlar. Zira onlar senden daha yaşlıdırlar.

4. Yol ortasında köşe başlarında oturma, gerekirse mescid ve avlusunda otur. Çarşı, sokak ve camilerde bir şey yeme, eğlence yerlerinde bulunma. Su tulumlarından ve sakaların ellerinden su içme.

5. İpek ve ipek çeşidi elbiseler giyme, takı takınma. Çünkü bunlar insanı ahmaklığa ve düşüncesizliğe götürür.

<sup>27</sup> Salim Ögüt, “Ebû Yûsuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 10 (İstanbul: TDV Yay., 1994), 260-261; Ahmet Özdemir, “İmam Ebû Yûsuf'un Fukahâ Tabakâtındaki Yeri”, *The Journal of Academic Social Science Studies*,(2013): 492-493; Rifat Uslu, “İmam Ebû Yusuf'un Hayatı ve Kitabı'l-Harac'ı” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 22, (2013): 406-414.

<sup>28</sup> Ebû Hanîfe, *Vasiyyetü'l-İmâmi'l-A'zam Li Ebî Yûsuf*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, nr. 37 Hk 1217/17, 227<sup>b</sup>; 37 Hk 1228/8, 54<sup>b</sup>.

<sup>29</sup> Ebû Hanîfe, *Vasiyyetü'l-İmâmi'l-A'zam Li Ebî Yûsuf*, nr. 37 Hk 1217/17, 225<sup>b</sup>; 37 Hk 1228/8, 54<sup>b</sup>.

6. Evde yatakta iken eşinle çok laf etme. Buna ihtiyaç hâsıl olunca lüzumu kadar söyle. Cinsî münasebeti fazlalaştırma. Allah'ı zikretmeden ona yaklaşma. Eşinin yanında başka kadın ve cariyelerden ve onların işlerinden konuşma zira eşin bu sözlerle açılır. Sen başka kadınlardan bahsedince, o da başka erkeklerden bahseder.

7. Mümkünse eski kocası hayatta olan, anası, babası, kız çocuğu bulunan bir kadınla evlenme. Evlenmek gerekirse akrabalarından hiç birisinin gelmemesini şart koş. Çünkü kadın mal ve servet sahibi olunca babası onun bütün malının kendisine ait olduğunu kızının elinde iğreti ve emanet bulunduğunu iddia eder. Elinden geldiği kadar eşinin babasının evine girme (iç güveysi olma). Eşinle anasının babasının evinde beraber yaşamaya razı olma. Çünkü onlar malını alırlar ve malına tamahkârdırlar. Çocuklu kadınla evlenme çünkü kadın bütün malı onlar için toplar, senin malından çalar, onlara harcar. Zira kadına evladı senden kıymetlidir. Sakın aynı evde iki eş bulundurma. Eşinin tüm ihtiyaçlarını sağlamaya muktedir olduğunu bilmeden evlenme.

8. Önce ilim tahsil et, sonra helalinden mal ve servet edin; ondan sonra evlen. Çünkü tahsil zamanında mal talep edersen tahsilini tamamlamaktan aciz kalırsın. İlim tahsilinden önce edineceğin servet seni dünya ve kadın ile uğraşmaya, hizmetçiler tutmaya, köle ve cariyeler almaya teşvik eder. Bu suretle vaktin boşa gider. Çocukların olur, nüfusun artar, onların ihtiyacını karşılamak için ilmi bırakırsın. Gençlik yıllarında kalbinin ve aklının berrak olduğu zamanda ilim tahsili ile uğraş; sonra mal ve servet toplamaya çalış.

9. Sana takvallah'a yapışman, emaneti ödemen, küçük, büyük, avam, havas her ferde içten davranman ve nasihatta bulunman gerekir. Hiçbir kimseyi küçük görme. Hem kendine hem de diğer insanlara saygı göster. Halk ile çokça düşüp kalkma onlar seni arasınlar. Ziyaretine gelenleri iyi karşıla. Meselelerine iyi cevap ver.

10. Avama dinî konuları ilmi kelimelerle anlatmaya kalkışma. Zira onlar seni taklit ederler ve bu meselelerle ilgilenirler. Her kim sana bir mesele sormağa gelirse yalnız sorusuna cevap ver fazla bir şey ilave etme.

11. Kitapsız, kazançsız ve kuvvetsiz on sene de kalsan ilimden yüz çevirme. Çünkü ilimden yüz çevirdiğin an geçimin darlaşır. Senden fıkıh öğrenmek için gelenleri evlat ve oğul edinmişçesine karşıla.

12. Avamdan hiçbir kimse ile münakaşa etme. Çünkü böyleleri ile münakaşa itibarını giderir. Hiçbir kimsenin yanında, isterse sultan olsun hakkı anmaktan ve söylemekten çekinme.

13. Başkalarının yaptığından daha çok ibadet, verdiklerinden ziyade ihsanda bulunmadıkça kendinden razı olma. Çünkü halk senin ibadetlere fazla önem vermediğini görünce senden ibadete karşı rağbet azlığına ve ilmin sana bir fayda sağlamadığına hükmederler.

14. Âlimlerin bulunduğu bir beldeye vardığın zaman orasını kendine tahsis edip halkı kendi tarafına çekmek için uğraşma. Sen oranın sakinlerinden biri gibi ol ki âlimler senin orada bir mevki kazanmak istemediğini bilsinler. Yoksa hepsi aleyhine dönerler ve mezhebin ve görüşün hakkında yaralayıcı ifadelerde bulunurlar. İnsanlar senden fetva isterlerse, cevaplar üzerinde onlarla münazara ve münakaşa yapma yalnız onlara her şeyi açık delili ile söyle. Halkın değer verdiği üstatlara dil uzatma. Yoksa halk sana yaralayıcı ifade de bulunurlar. Halktan daima çekin.

15. Allah için gizli halinde ne isen açık durumunda da öyle ol. İlmî bir meselenin içini dışını bilmeden konuşma.

16. Sultan seni isabetli görmediğin bir işe memur ederse kabul etme. Yalnız bu vazifeyi sana ilminden dolayı verdiğini anlarsan kabul et.

17. Münazara meclisinde korku ve endişe ile konuşma çünkü bu hal ihata ve kavrayışına noksanlık ve diline de ağırlık verir.

18. Çok gülme kalbi öldürür. Vakarlı ve kendinden emin yürü. İşlerinde aceleci olma. Birisi seni arkandan çağırırsa o kişiye yönelme. Çünkü arkasından çağrılan, ancak



hayvandır. Konuşurken bağırıp çağırma, yüksek sesle konuşma. Kendin için daima sükun ve sükûtu ihtiyar et. Az hareketi de adet edin ki halk yanında sebatın tahakkuk etsin.

19. İnsanların yanında Allah'ı çokça zikret ki onlarda bunu senden öğrensinler. Namazların arkasında kendine bir vird edin. O zaman diliminde Kur'an okur, Allah'ı zikreder ve Allah'ın nimetlerine şükredersin.

20. Her ayın belirli günlerinde oruç tutmayı adet edin. Böyle yaparsan başkaları da bu konuda sana uyar. Nefsini daima murakabe et.

21. Alış veriş işleriyle uğraşma. Bu işle uğraşacak, senin işlerini yapacak becerikli ve sâlih bir kimse tut. Ne dünyalığa güven nede bulunduğun hale güven. Çünkü Allah bunların hepsinden sana soracaktır. Tüyü bitmemiş oğlanları satın alma, hizmetçi yapma.

22. İnsanların hatalarına uyma, doğru işlerine tabi ol. Fenalığını bildiğin bir kimseyi o kötülüğü ile anma. Belki ondan fayda ve iyilik ara. Onu iyi hali ile an. Bu söylediklerim onun fena hali din hususunda olursa geçerli değildir. Onun fenalığını dini konularda görürsen, bunu insanlara söyle ki ona uymasınlar. Ve ondan sakınsınlar. Din hususunda kendisinde bozukluk ve aksaklık gördüğün bir kimseyi bu hali ile zikret. Ve makamından ürkme. Çünkü Hak Teâlâ senin hakiki yardımcın, koruyucundur.

23. Kendi sultanından, ilme uymayan bir hal ve hareket gördüğün zaman, kendisine itaat etmekle beraber onu uygun bir lisanla ikaz et. Çünkü onun eli seninkinden daha kuvvetlidir.

24. Ölümü daima hatırla. Bilgi öğrendiğin hocaların için Allah'a istiğfarda bulun. Kur'an okumaya devam et. Kabirleri ve büyük zatları, mübarek yerleri çokça ziyaret et. Halkın sana arz ettiği görmüş oldukları Peygamber rüyasına, camilerde, evlerde ve kabirlerdeki sâlih zatların gördükleri rüyalara yönel.

25. Hevâ ehli kimselerle dine davet etme dışında oturma. Oynamayı, kötü söz söylemeyi fazla yapma. Ezân okunduğunda hemen camiye git. Bu konuda insanlar senden önde olmasın.

26. Komşunun kötü hallerini ört. Çünkü sır sana emanettir. İnsanların gizli taraflarını açma. Seninle istişare etmek isteyen kimseye Alla'a yaklaştıracığını bildiğin şeyleri ona söylemekten geri durma.

27. Cimrilikten kaçın. Ne tamahkar ne yalancı nede problemlili bir insan ol. Bütün işler de mürüvvetini kuru.

28. Her zaman her yerde beyaz, temiz elbise giy. Dünyaya rağbet ve hırsı azaltarak nefsini temizle. Fakir olsan da fakirliğini belli etme. Himmet sahibi ol. Himmeti zayıf olanın mevkii ve makamı da zayıflar.

29. Yolda giderken daima önüne bak. Sağa sola bakma. Hamama gittiğinde hamam ücretini ödeme hususunda insanları öne geçirme.

30. Akli yerinde olmayan ve münazara adabını bilmeyen, iddialarına delil getiremeyen ilim adamları ile söze girişmekten kaçın. Çünkü bu insanlar mevki ve makam talep ederler halk arasındaki meselelere dalarlar seni mahcup etmeyi isterler.

31. Büyük insanların meclisine girdiğinde seni yüksek bir yere oturtmadıkça sen yüksek yere oturma. Bir cemaat içinde bulunduğun zaman seni saygı ile öne sürmedikçe mihraba geçip imam olma.

32. İlim meclislerinde hiddet ve şiddet göstermekten sakın. İnsanlara hikâye anlatma. Çünkü hikâyeciler yalan söyler. İlim adamlarından biri ile fikhî konuların görüşüldüğü bir meclis kurmak istersen kendini o konuda iyice hazırla. Orada bildiklerini söyle. Eğer soru fetvaya uygunsu cevabını verirsin. Değilse sözü kısa kesersin.

33. Zikir meclislerini önemsiz görme. Nikah işini bulunduğu yerdeki hatibe bırak. Cenaze ve bayram namazlarını da ona havale et. Beni hayırla duadan unutma. Bu vasiyetimi kabul et. Bu vasiyetim sana ve bütün Müslümanların iyiliği içindir.<sup>30</sup>

2.3. Ebû Hanîfe'nin Öğrencisi Yûsuf b. Halid es-Semtî'ye (ö.189/804) Yaptığı Özel *el-Vasiyye*'si

Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde Ebû Hanîfe'nin diğer bir öğrencisi Yûsuf b. Halid es-Semtî'ye yaptığı *el-Vasiyye* ile ilgili iki nüsha tespit edilmiştir.<sup>31</sup> Nüshaların birinde başlık konulmadan direk besmele ile başlarken diğer nüsha da eserin adı *Vasiyyetü'l-İmâm Ebî Hanîfe li tilmîzihî Yûsuf b. Hâlid es-Semtî el-Basrî* olarak kaydedilmiştir. Her iki nüshada da Yûsuf b. Hâlid es-Semtî'nin memleketi Basra'ya dönmek için hocası Ebû Hanîfe'den izin istediği zaman *el-Vasiyye*'nin gerçekleştiği özellikle vurgulanmaktadır. Nüshaların sonunda Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf'un ayrılığında duyduğu üzüntüyü beyan etmekte ve öğrencisinin kendisine yazı yazmasını ve ihtiyaçlarını haber vermesini istemektedir.

Nüshaların birinde *Ta'lîmü'l-müte'allim* adlı esere atıfta bulunarak ilim taliblerinin *el-Vasiyye*'yi tahsil etmeleri gerekliliği ifade edilmektedir. Nüshaları her ikisinde de Yûsuf b. Hâlid'in hocası Ebû Hanîfe'den kendisi için vasiyette bulunmasını istediği Ebû Hanîfe'nin bu istek karşısında öğrencisinden belli bir zaman için müsaade talep ettiği, *el-Vasiyye*'yi o anda değil belli bir zaman geçtikten ve himmetini topladıktan sonra yaptığı ifade edilmektedir.<sup>32</sup> Bu ifadelerden Ebû Hanîfe'nin *el-Vasiyye*'yi gelişi güzel değil daha önceden düşünerek planlayarak yaptığı anlaşılmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Yûsuf b. Halid es-Semtî'ye yaptığı *el-Vasiyye*'yi şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Tahsil ettiğin ilimle insanların karşısına çıkarsan ilim seni düzeltir, seni tezyin eder. Sana kusur getirmez. Bil ki insanlarla iyi geçinemediğin takdirde onlar anan-baban dahi olsalar sana düşman olurlar. İnsanlarla iyi geçinirsen, akrabaların olmasalar bile onlar senin akrabaları olurlar.

2. Basra'ya gittiğinde ve orada sana muhalif olanlardan bir çelişkili iş gördün. Muhaliflerin tezat işlerinden dolayı kendini onlardan üstün gördün ve onların yanında ilminle üstünlük tasladın. Güzel ilişkiden ve aralarına girmekten kaçındın. Bu durumda sen onları terk edersen onlarda seni terk ederler. Sen onlara kötü söz söylersen onlar da sana kötü söz söylerler. Sen onları dalâlet ehli olarak görürsen onlar da seni aynı şekilde dalâlet ehli görürler. Bu suçlamayı bize kadar getirirler. Bu durumda sen orayı terk etme ve onlardan ayrılma ihtiyacı duyarsın. Bilesin ki bu bir görüş değildir. Çünkü idare etmeyi bilmeyen kimse akıllı insan değildir.

3. Basra'ya vardığın zaman insanlar seni karşılayacaklar ve seni ziyaret edeceklerdir. Senin kıymetini takdir edeceklerdir. Onlardan her birinin mertebesine in. Şeref ehli olanlara ikramda bulun, ilim ehli olanları yücelt. Yaşlılara hürmet ve saygı göster. Yaşlı olmayanlara iyi muamelede bulun. Halka yakınlaşmaya çalış. Tüccar ve bilginleri dolaş. İdarecileri küçümseme. Maksudı sen olan kimseyi tahkir etme. Kişiliğini koruma hususunda gevşeklik gösterme.

4. Sırrını hiçbir kimseye açma. Kendisini imtihan edinceye kadar kimsenin sohbetine güvenme. Rezil, aşağı insanlara hizmet etme. Söylendiği zaman zahiri sana yakışmayacak söz söyleme. Terbiyesiz ve ahmak insanlara açılmaktan sakın. Kimsenin ne davetini, ne de hediyesini kabul et. Sana gereken idare etmen, sabırlı olman, tahammül göstermen, güzel ahlaklı ve geniş kalpli olmandır.

<sup>30</sup> Bkz. Ebû Hanîfe, *Vasiyyetü'l-İmâmi'l-A'zam Li Ebî Yûsuf*, nr. 37 Hk 1217/17, 225<sup>b</sup>-227<sup>b</sup>; 37 Hk 1228/8,- 51<sup>b</sup> 54<sup>b</sup>.

<sup>31</sup> Bkz. Ebû Hanîfe, *Vasiyyetü'l-İmâm Ebî Hanîfe li tilmîzihî Yûsuf b. Hâlid es-Semtî el-Basrî*, nr. 37 Hk 2679/1, 1<sup>b</sup>-2<sup>b</sup>; 37 Hk 1217/19, 228<sup>b</sup>-229<sup>b</sup>.

<sup>32</sup> Bkz. Ebû Hanîfe, *Vasiyyetü'l-İmâm Ebî Hanîfe Li Tilmîzihî Yûsuf b. Hâlid es-Semtî el-Basrî*, nr. 37 Hk 2679/1, 1<sup>b</sup>; 37 Hk 1217/19, 228<sup>b</sup>.

5. Yeni elbise giy. Kendi bineğinle yolculuk yap. Bol bol güzel kokular kullan. Ders müzakere ettiğin meclise yakın yerde otur. Bu mecliste zamanını bilgi edinmekle geçir. Nefsini halvete alıştır böylece ihtiyaçlarını giderirsin. İnsanları eğitmek ve güçlendirmek için ön al. Bu iş sana heybet kazandıracak ve seninle baki olacaktır.

6. Namazlarına özen göster. Yiyeceğinden ikram et. Zira cimri bir kimse önder olamaz. Sana halkın durumundan haberdar edecek bir arkadaş edin. Ne zaman ki bir kötülük gördün onu düzelt. Ne zaman ki bir iyilik gördün ona rağbeti artır. Seni ziyaret eden de etmeyi de sen ziyaret et. Sana iyilik yapana da kötülük yapana da iyilikte bulun. Affi tercih et. Marufu emret. Seni ilgilendirmeyen konulardan ve sana eza veren şeylerden uzaklaş. İhvanından hasta olan kardeşini ziyaret et. Seninle çirkin bir şekilde konuşana sen güzel bir şekilde konuş. Kardeşinden birisi öldüğünde onun hakkını karşıla. İhvanından mutluluğa ereni tebrik eyle, musibete uğrayanı rahatlat. İnsanlara gücün yettiğince sevgini göster. Selamı yay...

7. Görüş farklılığı olan bir konuda sana bir soru sorulursa önce o topluluğun bildiği görüşü söyle daha sonra bu konuda başka bir görüş daha var o da şudur delili de şudur de.

8. Sana muhalefet eden kimselere öyle bir bilgi ver ki, onun üzerinde düşünsünler. Ve onlardan her biri o ilmi hıfz etmeye çalışsın. Onları ayrıntı olmaksızın ilme sevk et. Onlarla ara sıra şakalaş, onlarla sohbet et. Çünkü konuşma sevgiyi çeker ve onların ilme devamını artırır. Onları daima açık bilgilere dayanarak ikna etmeye çalış, sakın akıllarının ermeyeceği derin bilgilerle onları ikna etmeye çalışma. Zaman zaman onlara ziyafet ver. İhtiyaçlarını karşıla. Onların kıymetini ifade et. Hatalarını görmezden gel. Onlara yumuşak ve hoşgörülü davran.

9. Sana nasıl davranılmasını istiyorsan sen de insanlara öyle davran. Kendin için arzuladığını onlar içinde arzula. Nefis konusunda dikkatli ol. Nefsin hallerini murakabe et. Sana kızana sen kızma. Geçimsizliği kavgayı bırak. Sana kulak vermeyeni sen dinle. İnsanların sana yüklediği sorumlulukları sen de insanlara yükleme.

10. İnsanlar kendileri için neyden razı iseler, sen de onlar hakkında ondan razı ol. Onlara iyi niyetli olduğunu göster. Doğruluğa yapış, kibri terk et. Sana ihanet etseler de sen emaneti koru vakara ve takvaya sarıl. Diğer din sahiplerine kendi meâşeretlerine göre güzel davran. Eğer bu nasihatlerimi tutarsan Allah'ın izniyle selamet bulmanı ve iyi bir hayat yaşamayı umarım.<sup>33</sup>

#### 2.4. Ebû Hanîfe'nin Oğlu Hammâd'a Yaptığı Özel *el-Vasiyye*

Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde Ebû Hanîfe'nin oğlu Hammâd'a yaptığı *el-Vasiyye* ile ilgili iki nüsha tespit edilmiştir. Her iki nüsha Kâle Ebû Hanîfe radiyallahu Teâlâ anhu li ibnihî Hammâd şeklinde başlamakta ve “Ey Oğlum! Allah seni doğru yola erdirsin ve seni desteklesin. Sana şunları vasiyet ediyorum. Eğer bunları tatbik edersen dünya ve ahirette sana saadet dilerim,” şeklinde devam etmektedir. Nüshalarda müstensih ismi ve istinsah tarihi belirtilmemiştir.<sup>34</sup>

#### Ebû Hanîfe Oğlu Hammâd'a Yaptığı *el-Vasiyye*'si

1. Takvaya sarılman uzuvlarını günah işlemekten korur. Havfullah (Allah korkusu) ise Allah'ın emirlerini yerine getirmen ve Allah'a ibadet etmendir.

2. Ameline ihtiyaç duyduğun konularda/ilimde câhil kalma.

3. Sadece dinî veya dünyevî konularında kendisine muhtaç olduğun kimselerle yakınlık kur.

4. Nefsine insafli davran. Bunu da zaruret miktarı yap.

5. Ne Müslümana ne de zimmiye düşmanlık besle.

<sup>33</sup> Bkz. Ebû Hanîfe, *Vasiyyetü'l-İmâm Ebî Hanîfe li tilmîzihî Yûsuf b. Hâlid es-Semtî el-Basrî*, nr. 37 Hk 2679/1, 1<sup>b</sup>-2<sup>b</sup>; 37 Hk 1217/19, 228<sup>b</sup>-229<sup>b</sup>.

<sup>34</sup> Bkz. Ebû Hanîfe, *Vasiyyetü Ebî Hanîfe li ibnihî Hammâd*, nr. 37 Hk 2679/2, 2<sup>b</sup>; 37 Hk 1217/18, 227<sup>b</sup>.

6. Allah'ın sana takdir ettiği rızka ve makama kanaat et.
7. İnsanlara muhtaç olmamak için elinden gelen tedbirleri güzel yap.
8. İnsanların sana bakışlarını basite alma.
9. Boş işlere dalmaktan kendini koru.
10. İnsanlarla karşılaştığında selâmla başla, onlara güzel söz söyle, hayır ehlini sev, kötülük yapanlardan uzaklaş.
11. Allah'ı çok zikret, Rasûlullah'a çok salavât getir.
12. Rasûlullah'ın "Seyyidü'l-İstiğfâr" diye isimlendirdiği şu duayla meşgul ol. "Allahım! Sen benim Rabbimsin. Senden başka ilah yoktur. Beni sen yarattın. Ben ise senin kulunum. Gücüm yettiğince sana verdiğim söz ve ahdim üzereyim. Yaptıklarımın şerrinden sana sığınırım. Üzerimdeki nimetini ikrar eder, günahımı da sana itiraf ederim. Beni affet. Günahları bağışlayan ancak ve ancak sensin. Kim akşamleyin bu duayı okur ve o gece ölürse cennete girer. Kim de sabahleyin bu duayı okur o gün ölürse o da cennete girer."<sup>35</sup>

Ebû'd-Derdâ'dan (r.a.) rivayet olunur: Ebû'd-Derdâ'ya: 'Evin yanıyor denildi'. Ebû'd-Derdâ: 'Rasûlullah'dan (a.s.) işittiğim şu kelimelerden dolayı evim yanmaz; kim bu kelimeleri gündüzün ilk vaktinde söylerse akşama kadar, kim bu sözleri gündüzün son vaktinde söylerse sabaha kadar bir musibete uğramaz' dedi. Bu dua şu şekildedir: "Allahım! Sen benim Rabbimsin. Senden başka ilah yoktur. Ancak sana tevekkül ederim. Sen Büyük Arş'ın rabbisin. Senin dilediğin olur, dilemediğin ise olmaz. Güç ve kuvvet ancak Yüce Allah'tandır. Bil ki Allah her şeye kâdirdir, ilmiyle her şeyi kuşatmıştır. Allahım! Nefsimin şerrinden, şerhilerin şerrinden ve perçeminden tuttuğu (kudretinde olan) her mahlûkun şerrinden sana sığınırım. Muhakkak rabbimin yolu dosdoğrudur."<sup>36</sup>

13. Düzenli bir şekilde her gün Kur'an-ı Kerim okumalısın. Sevabını Rasûlullah'a, anne-babana, hocalarına ve diğer tüm Müslümanlara bağışlamalısın.
14. Düşmanlarından daha ziyade dostlarından sakın. İnsanlarda fesat çoğaldı. Arkadaşından olan düşmanın hem sana düşmanlık eder hem de senden istifade eder.
15. Sırrını, altınını/paranı, gidişatını ve mezhebini gizli tut.
16. Komşuluğunu güzel yap. Komşunun verdiği sıkıntılara sabret.
17. Ehl-i sünnet ve'l-cemaat mezhebine sarıl. Câhil ve sapık kimselerden uzak dur.
18. Tüm işlerinde niyetini halis ve samimi kıl. Her halde helal yemeye çalış.
19. Beşyüz bin hadis-i şerifin içinden seçtiğim şu beş hadisle amel etmeye bak. Birinci hadis: "Ameller ancak niyetlere göre değer kazanır."<sup>37</sup> İkinci hadis: "Kişinin Müslümanlığının güzelliklerinden biri de kendisini ilgilendirmeyen şeyleri terk etmesidir."<sup>38</sup> Üçüncü hadis: "Sizden biriniz kendisi için sevip istediğini kardeşi için de istemedikçe iman etmiş olmaz."<sup>39</sup>

Dördüncü hadis: "Muhakkak ki haramlar bellidir, helaller de bellidir. Bu ikisi arasında şüpheli olanlar vardır. İnsanların çoğu bu şüpheli olanları bilmez. Bu durumda, kim şüpheli şeylerden kaçınırsa, dinini de, ırzını da korumuş olur. Kim de şüpheli şeylere düşerse harama düşmüş olur. Bu koruluğun etrafında sürüsünü otlatan çobanın her an koruluğa düşebilecek durumu gibidir. Haberiniz olsun, her yöneticinin bir koruluğu vardır, Allah'ın koruluğu da haramlarıdır. Haberiniz olsun, cesette bir et parçası vardır eğer o sağlıklı olursa cesedin

<sup>35</sup> اللَّهُمَّ أَنْتَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ خَلَقْتَنِي وَأَنَا عَبْدُكَ ، وَأَنَا عَلَىٰ عَهْدِكَ وَوَعْدِكَ مَا اسْتَطَعْتُ ، أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ مَا صَنَعْتُ ، أَبِئُوءُ بِنِعْمَتِكَ عَلَيَّ ، وَأَبِئُوءُ بِذَنْبِي ، فَاغْفِرْ لِي إِنَّهُ لَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ . مَنْ قَالَهَا إِذَا أَصْبَحَ مُوقِنًا بِهَا فَمَاتَ مِنْ يَوْمِهِ دَخَلَ الْجَنَّةَ ، وَمَنْ قَالَهَا إِذَا أَمْسَى مُوقِنًا بِهَا فَمَاتَ مِنْ لَيْلَتِهِ دَخَلَ الْجَنَّةَ Bkz. Buhârî, Da'avât, 2, hadis no: 6306; Buhârî, Da'avât, 16, hadis no: 6323; Ebû Dâvud, Edeb, 111, hadis no:5070; Tirmizî, Da'avât, 15, hadis no: 3393; Nesâî, İsti'âze, 57, hadis no: 5522; İbn Mâce, Duâ, 14, hadis no: 3872; Ahmed b. Hambel, IV, 125, hadis no:17130.

<sup>36</sup> اللَّهُمَّ أَنْتَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ عَلَيْكَ تَوَكَّلْتُ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ، مَا شَاءَ اللَّهُ كَانَ ، وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ ، لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ ، أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ، وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ، اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ نَفْسِي ، وَمِنْ شَرِّ كُلِّ دَابَّةٍ أَنْتَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا ، إِنَّ صِرَاطَ الْمُسْتَقِيمِ Bkz. Ebû Dâvud, Edeb, 111, hadis no: 5075.

<sup>37</sup> Bkz. Buhari, İman, 41; Müslim, İmare, 155.

<sup>38</sup> Bkz. Tirmizi, Zühd, 11; İmam-ı Malik, Hüsni'l-huluk, 3.

<sup>39</sup> Bkz. Buhari, İman, 6; Müslim, İman, 71.



# EKMELEDDİN EL-BÂBERTÎ'NİN “EN-NÜKETÜ'Z-ZARÎFETÜ FÎ TERCİH-İ MEZHEBİ EBÎ HANÎFE” ADLI RİSALESİ BAĞLAMINDA HANEFİLİĞİN ÖNEMİ VE TÜRKLER AÇISINDAN STRATEJİK DEĞERİ

The Importance of Hanafism and the Strategic Value of Turks in the Context of the Treatise of Ekmeleddin al-Bâbertî's "En-Nüketü'z-Zarîfetü fi Tercih-i Mezhebi Abi Hanifa"

Ahmet İNANIR<sup>1</sup>

## Özet

Bu tebliğ, Memlûklular döneminde yaşamış Bayburtlu Ekmeleddin el-Bâbertî (ö. 786/1384)'nin yaşadığı dönem Mısır şartlarında yaşanan mezhep tartışmaları üzerine kaleme aldığı “en-Nüketü'z-Zarîfetü fi Tercih-i Mezhebi Ebî Hanîfe” adlı risalesini konu almaktadır. Risalenin yazılış amacı, o dönem Memlûk Mısır'ında Ebû Hanîfe ve Hanefîliğe karşı yapılan karalamalara cevap vermektir. O, eserinde Hanefîliği her şeyden önce yaşanabilir bir din, ülkede istikrarlı bir yönetim ve halkın ihtiyacına uygun çözüm sunan en doğru hükümleri içinde barındıran bir mezhep olarak kabul etmektedir. Ona göre gelmiş ve gelecek bütün Müslümanlar Hanefîliğe muhtaçtır ve bu mezhep Müslüman Türk kimliğinin ayrılmaz bir parçasıdır.

Bâbertî, görüşlerini takdim, amaç ve sonuç olmak üzere üç bölümde özetlemiştir. Birinci bölümde bir fakih olarak Ebû Hanîfe'nin ictihâdının kuvveti ve isabeti hakkında aklî ve naklî deliller ortaya koymuş, ikinci bölümde ise Hanefî mezhebi uygulanmayıp Şafî mezhebi uygulandığı takdirde, başta itikad, yönetim ve yargı olmak üzere sosyal hayatın pek çok alanında ortaya çıkacak mahzurları on altı başlık halinde ele almıştır. Son bölümde ise sultanın Hanefî mezhebinin diğer mezheplere göre tercih edilmeye daha layık bir mezhep olduğunu kabul etmesini istemiştir.

Bâbertî gerek Hidâye'ye yazdığı şerhle gerek ise Osmanlı dinî düşüncesinde etkin bir konuma ve kurucu sayılabilecek bir niteliğe sahip olan Molla Fenârî yoluyla Osmanlı hukuk düşüncesinin şekillenmesinde etkili olmuş bir âlimdir. Görüşlerinin özellikle Hanefîlik ve Mâtûrîdîlik sempozyumuna katkı sunacağı düşünülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hanefîlik, Maturîdîlik, Ekmeleddin el-Bâbertî, Türk, Mezhep.

## Abstract

This paper is about Ekmeleddin al-Bâbertî. from Bayburt (A.D. 1384) which lived in the Mamluks period entitled "en-Nüketü'z-Zarîfetü fi Tercih-i Mezhebi Abi Hanifa" which he received on the denominational debates in the Egyptian conditions at the time. The purpose of the writing of the treatise is to answer the calumny made against Abu Hanifa and Hanafism so that Mameluke lived in Egypt at that time. First of all in his work al-Bâbertî, accepts Hanafism a livable religion, a stable administration in the country, and as a sect that contains the most correct provisions that provide a solution to the needs of the people. For this reason, all Muslims who have come and will need Hanefism. According to him, this sect is an integral part of the Muslim Turkish identity.

Bâbertî summarized his views in three chapters: presentation, purpose and conclusion. In the first chapter, he has presented reason, revelation and sunna proofs about the force and the accuracy of the ijtihağ of Abu Hanifa as a fakih. In the second part he treats if the Hanafi sect is not applied and Shafiism is applied, first of all belief, the administration and the

<sup>1</sup> Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. [ahmet.inanir52@gop.edu.tr](mailto:ahmet.inanir52@gop.edu.tr)

judiciary also the disadvantages that will arise in many areas of social life in sixteen titles. In the last chapter, the Sultan wants sect of Hanafi to admit more worthy sect than other sects.

Bâbertî is a influential scholar both with explanation he wrote to Hidâya and the formation of the idea of Ottoman law through Molla Fenârî who has an effective position in Ottoman religious thought and a character that can be regarded as a founder. It is thought that his views will contribute to the symposium of Hanafism and Maturidism.

**Key Words:** Hanafism, Maturidism, Ekmeleddin Bâbertî, Turkish, Sect.

## **Giriş**

Doğu Oğuz Türkleri, IV./X. asırda İslam'ı kabul etmiş ve Maverâünnehir'de hâkim bir mezhep olan Hanefiliği benimsemişlerdir. Ekmeleddin el-Bâbertî (ö. 786/1384) Türklerin Hanefilik ve Mâtûrîdiliği benimsemesinde onun amelin imandan bir cüz olmaması ve emr-i ma'rufun isyan ve fitneye sebep vermeyecek bir şekilde yorumlanması gibi devlet ve toplum maslahatına en uygun ictehadları barındırmasını gerekçe göstermektedir (Bâbertî, Ayasofya 1384, vr. 204b -211a).

Orta Asya Hanefi-Mâtûrîdî geleneğinin İslam dünyasında yayılması, onların batı istikametinde İslam'ın önemli siyasi ve ilmi merkezlerine doğru nüfûz etmesiyle aynı döneme rastlar.<sup>2</sup> Zira Türk asıllı yöneticiler gittikleri bölgelerde danışman, elçi, kadı, vaiz ve müderris olarak önemli mevkilere kendi bölgelerinden gelen Hanefî âlimleri atamaya özen göstermişlerdir. Bazen de Orta Asya asıllı seçkin bir Hanefî fakihî cezbetmek veya onu desteklemek amacıyla medrese inşaa etmişlerdir. Bu siyasette Türklerin siyasi olarak yükseldiği sırada İslam devlet yönetiminin halife ve sultan şeklindeki ikili fiili yapısının bir meşrûiyet kaynağı ve yol gösterici olarak ulemânın bir güç merkezi olarak ön plana çıkması da etkili olmuştur. Nitekim İmam Gazzâlî ulemâyı halife ve sultan arasında üçüncü bir güç kaynağı olarak kabul etmiş, devlet yönetiminde bilginlerin yol gösterici niteliğine vurgu yapmıştır (Özaydın, 2007, 33, 195). Buna bağlı olarak Türk yöneticiler Hanefî mezhebini desteklemiştir. Meselâ 1055'te Bağdat'a geldiklerinde vefat eden Şâfiî âlimi İbn Mâkûlâ (ö. 475/1082)'nin yerine Hanefî âlimi Ebû Abdullah ed-Dâmegânî (ö. 478/1085)'yi kâdilkudâtlığa getirmişlerdir. Tuğrul Bey Nişâbur'da, Sultan Alparslan, Bağdat'ta Hanefiler için medreseler inşaa etmiştir.<sup>3</sup>

Diğer taraftan ise Tuğrul Bey ve Alparslan'ın vezirliğini yapan Amîdülmülk el-Kündürî (ö. 456/1064) Eş'arî ve Şâfiîleri ehl-i bid'at saymış, yetki vermediği gibi onların ilmi ve sosyal faaliyetlerini yasaklamıştır. Hatta İmam Cüveynî (ö. 478/1085) ve Beyhakî (ö. 458/1066) gibi âlimler memleketlerini terk etmek zorunda kalmıştır. Ancak bu uygulama diğer Sünnî âlimlerce tepkiyle karşılanmıştır (Özaydın, 2007, 33, 195).

Nizamülmülk, Türk yöneticilere devlet işlerinde vezir ve memur olarak öncelikle Horasanlı Hanefî ve Şâfiîleri görevlendirmelerini her iki mezhebe de eşit muamele yapmalarını tavsiye etmiştir.<sup>4</sup> Bu yüzden Türk yöneticiler siyaseten güven vermeyen mahalli âlimlere ki -bunlar Hanefî de olsa- pek itibar etmemişlerdir.

Şîf-Fâtîmî tehlikesiyle birlikte bu siyaset değişime uğramıştır. Nizâmiye medreselerinin açılması ve bu medreselerde Şâfiî-Eş'arî ulemâsına geniş imkânlar tanınmasıyla birlikte de bu mesele geri planda kalmıştır. Onlar bu dönemlerde iç politikada

<sup>2</sup> Türklerin Hanefî ve Mâtûrîdî geleneğe bağlanması konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Von Wilferd Madelung, "Horasan ve Maverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", (Çev.: Sönmez Kutlu), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 33, s. 239-247.

<sup>3</sup> Von Wilferd Madelung, "XI.-XIII. Asırlarda Hanefî Âlimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü", (Çev. Sönmez Kutlu),

([http://www.sonmezkutlu.net/?pnum=169&pt=Hanefili%C4%9Fin+Anadolu%27ya+Geli%C5%9Fi+\(%C4%B0ngilizce%27den\)02.11.2015](http://www.sonmezkutlu.net/?pnum=169&pt=Hanefili%C4%9Fin+Anadolu%27ya+Geli%C5%9Fi+(%C4%B0ngilizce%27den)02.11.2015)).

<sup>4</sup> W. Madelung, "XI.-XIII. Asırlarda Hanefî Âlimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü",

([http://www.sonmezkutlu.net/?pnum=169&pt=Hanefili%C4%9Fin+Anadolu%27ya+Geli%C5%9Fi+\(%C4%B0ngilizce%27den\)02.11.2015](http://www.sonmezkutlu.net/?pnum=169&pt=Hanefili%C4%9Fin+Anadolu%27ya+Geli%C5%9Fi+(%C4%B0ngilizce%27den)02.11.2015)).

Şîî Fâtımîler, dış politikada ise Bizanslılarla mücadele etmeye öncelik vermişlerdir (Ocak, 2009, XXXVI, 376).

Fâtımîlerin açmış olduğu Ezher Medresesi'nden yetişen Şîî-Bâtınî dâîlerin çalışmalarına karşı Selçuklular, Nizâmiye medreseleriyle cevap vermişlerdir. Şîîlik propagandaları Hicaz ve Suriye gibi halkı Arap olan bölgelerde yaygın olduğu için Selçuklular, Arap topluluklarının daha çok benimsediği Şâfiî mezhebi esaslarına göre eğitim yapan medreselerin açılmasını sağlamışlardır. Böylece Şîî propagandalarının etkisiz hale getirilmesi amaçlanmıştır. Endülüs'ten Mâverâünnehir'e, Kafkaslar'dan Yemen'e kadar çeşitli bölgelerden gelen öğrenciler Bağdat, Nişâbur, Merv, Herat ve İsfahan gibi şehirlerde nizâmiyelerde okuyarak memleketlerine dönmüş ve Sünnîlik üzerinde ortak bir anlayışın gelişmesine hizmet etmiştir. Selçuklular Şîî Fâtımîler'e karşı Sünnîliğin hâmisi olmuşlar ve bu mücadele esnasında birçok Hanefî kadısı İsmâilî fedailer tarafından şehit edilmiştir.<sup>5</sup>

Bâbertî'nin yaşadığı Memluklar dönemine gelindiğinde ise genelde İslam dünyasında özelde Mısır'da Şîî Fâtımî tehlikesi bertaraf edilmiş, İbn Teymiyye'nin de etkisiyle taklide karşı çıkma delile bağlanma (ittibâ) adı altında Hanefî ve Şâfiîler arasında mezhep mücadelesi yeniden kendini göstermeye başlamıştır. Bunda dönemin yöneticilerinin Hanefîliği eskiden olduğu gibi desteklemek yerine Şafîî mezhebine yakınlığıyla bilinen kimseleri Mısır kadısı olarak atamasının da etkisi olduğu görülmektedir.

Bu bildiri, Memluklular döneminde yaşamış Bâbertî'nin o dönem Mısır şartlarında yaşanan mezhep tartışmaları üzerine kaleme aldığı "*en-Nüketü'z-Zarîfetü fî Tercih-i Mezhebi Ebî Hanîfe*" adlı risalesini konu almaktadır. Bu risale, dört ayrı nüshası esas alınarak Suûdi Arabistan'da tahkik edilmiştir.<sup>6</sup> Müellif nüshası<sup>7</sup> dâhil onu aşkın nüshasının da Türkiye'nin çeşitli kütüphanelerinde bulunduğu görülmüştür.<sup>8</sup> Bildiri yazarı da bu risaleler üzerine çeşitli makaleler yazmış ve bu çalışmayı da onlardan yararlanarak hazırlamıştır.<sup>9</sup>

### 1. Bâbertî'nin Görüşlerinin Arka Planı

Müslümanların Moğol, Endülüs'ün ise Haçlı istilâsına uğradığı bir sırada ortaya çıkan Memluk Devleti, Bâbertî örneğinde olduğu gibi ülkelerini terk etmek zorunda kalan pek çok âlimin sığındığı bir ilim merkezi haline dönüşmüştür.

Mısır, Hanefîler de bulunmakla beraber Mâlikîlerin hâkim olduğu bir merkezken Zengîler ve Eyyûbîler döneminde Şafîîler hâkim mezhep haline gelmiştir. Memlûklular sultanı el-Melikü'z-Zahir Baybars (ö. 620-676/1223-1277) döneminde Şafîî kâdilkudâtların yanı sıra diğer üç büyük mezhep mensuplarının işlerini görmek için birer kâdilkudât tayin etmiştir (Tekindağ, 1961, 147; Heffening, 1979, XI, 271; Kopraman, 1992, V, 222).

Sultan Berkuk, Dimaşk Şafîî kâdilkudâtını hil'at göndermek suretiyle bizzat tayin ediyordu. Daha sonra sırayı Hanefî, Malikî ve Hanbelî kâdilkudatları takip ederdi.

<sup>5</sup> Madelung, "XI-XIII. Asırlarda Hanefî Âlimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü",

([http://www.sonmezcutlu.net/?pnum=169&pt=Hanefili%C4%9Fin+Anadolu%27ya+Geli%C5%9Fi+\(%C4%B0ngilizce%27den\)02.11.2015](http://www.sonmezcutlu.net/?pnum=169&pt=Hanefili%C4%9Fin+Anadolu%27ya+Geli%C5%9Fi+(%C4%B0ngilizce%27den)02.11.2015)).

<sup>6</sup> Bâbertî, *Tercihü'l-Mezhebi'l-Müsemma: en-Nüketü'z-Zarîfetü fî Tercih-i Mezhebi Ebî Hanîfe*, Hazırlayan: Bele Hasan Ömer Müsâid, I. Baskı, Riyad, Kral Suûd Üniv Eğitim Fak. Yay., 1997.

<sup>7</sup> Bu nüsha, Ayasofya 1384 numarada kayıtlı mecmuanın 204b-211a varakları arasında yer almaktadır.

<sup>8</sup> Kütüphane kayıtlarında on üç nüshası bulunmaktadır. Bu nüshaların sekizinde "en-Nüketü'z-Zarîfetü fî Tercih-i Mezhebi Ebî Hanîfe", birinde "Risâle fî Tercih-i Taklidi'l-İmami'l-A'zam", üç nüshada "er-Risâletü'n-Nadrali-Mezâhibi'l-İmami'l-A'zam Ebî Hanîfe" ve bir diğerinde de "Tercihü'l-Mezâhib" isimleriyle yer almaktadır (Bkz. [www.yazmalar.gov.tr](http://www.yazmalar.gov.tr)).

<sup>9</sup> Ahmet İnanır, "Ekmeleddin Bâbertî'nin "en-Nüketü'z-Zarîfe fî Tercih-i Mezhebi Ebî Hanîfe" Adlı Risalesinin Metin ve Tercümesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2013, Sayı: 21, ss. 71-93; a.mlf., "Ekmeleddin el-Bâbertî'nin "en-Nüketü'z-Zarîfetü fî Tercih-i Mezhebi Ebî Hanîfe" Adlı Risalesi Bağlamında Türklerin Hanefîliği Tercih Gerekçeleri", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2012, Sayı: 7 (2), ss. 77-93; a.mlf., İbn Ebi'l-İzz'in "İttibâ" Adlı Risalesi Bağlamında Ebû Hanîfe ve Hanefî Mezhebi Örneğinde Taklide Dair Görüşleri", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, Sayı: 1(2), ss. 225-260; a.mlf., "İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî ve Muhammed b. Ali es-Senûsî Örneğinde Kuzey Afrika'da İctihad Hareketleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, 15(2), ss. 149-175.



Kadıaskerler de Şafîî, Hanefî ve Malikî mezheplerinden tayin edilmiş olup, bunlar daima sultanın maiyetinde bulunmak suretiyle, ismi geçen mezheplere mensup askeri sınıfın şer'î ve hukukî işlerini yürütürlerdi (Tekindağ, 148; Yiğit, 2004, XXIX, 94).

Mezhep imamlarının en büyüklerinden biri olan Ebû Hanîfe, sahip olduğu ilmî kudreti ve özellikle fıkıh ilmindeki görüş ve düşünceleriyle daha hayattayken tanınmış ve bazı görüşleri nedeniyle sünnete muhalefet etmekle veya hadis bilmemekle tenkit edilmiştir (Ebu Zehrâ, 1959, 298). Özellikle Hicri IV. asırdan itibaren Ebû Hanîfe'nin ehl-i rey oluşu ve hadis bilmediği etrafında Hanefiler ile Şafîîler arasında çeşitli tartışmalara konu olmuştur (Ebû Zehrâ, 1959, 7-9).

Tarihi arkaplanı olan bu tartışma Bâbertî'nin yaşadığı dönemde tekrar canlanmıştır. Ebû Hanîfe'nin güya Buhârî (ö. 340)'nin hadislerini bilmediği ve birçok hususta Hz. Peygamber'in hadislerine muhalefet ettiği gibi karalayıcı iddialar ortaya atılmıştır. Bunun üzerine bazı Memlûk ileri gelenlerinin -muhtemelen Emir Berkuk (ö. 1399)- ve kimi Hanefiler Bâbertî'ye müracaat etmiştir. Ondan devletin ve milletin başta inanç, yargı ve yönetim olmak üzere pek çok alanda işlerin sağlıklı yürüyebilmesi ve kamu yararının sağlanabilmesi için Hanefî mezhebini uygulamaya ne kadar muhtaç olduğunu bilimsel olarak gösteren bir eser yazmasını rica etmişlerdir. O da bunun üzerine elimizdeki bu risaleyi kaleme almıştır (Bâbertî, 204b-211a). Bu risaleye İbn Ebi'l-İz lakabıyla meşhur olan Ebû'l-Hasen Sadrüddîn Ali b. Alâiddîn Ali b. Muhammed ed-Dımişkî (ö. 792/1390) "*el-İttibâ'*"<sup>10</sup> adıyla bir reddiye yazmıştır. İbn Ebi'l-İz, İbn Ebi'l-İz gibi ictihad ve ittibâ' taraftarı bir Hanefî'dir. Amcasının oğlu Necmeddin 776 (1374) yılının sonlarında Mısır kadılığına tayin edilince onun yerine vekâleten Dımişk'ta Hanefî kadısı olmuştur. Yüz gün gibi kısa bir süre sonra boşalan Mısır kadılığına getirildiyse de iki ay görev yaptıktan sonra istifa ederek Dımişk'a dönmüş ve tekrar müderrislik vazifesini yürütmeye devam etmiştir (Koca, 1991, XIX, 468-469). el-Melikül-Eşref Şa'bân (ö. 778/1376)'ın, İbn Ebi'l-İzz'i Şam'dan Mısır'a kadı tayin etmesi birçok Hanefî mezhebi mensuplarını rahatsız etmiştir. Bunu fırsat bilen bazı emirlerin özellikle de o dönemde Tablhâne emirliği yapan ve altı yıl gibi kısa bir süre sonra da iktidarı ele geçiren Zahir Berkuk (ö. 802/1399)'un Bâbertî'den bilimsel bir cevap rica etmesi muhtemeldir (Bâbertî, vr. 204b). Nitekim İbn Ebi'l-İzz de imalı bir şekilde bazı emirler fakihlerle anlaşarak sultan aleyhinde ne olduğu tam olarak bilinmeyen münker bir sözü dillerine dolayıp Allah'ın ortadan kaldırdığı cahiliye dönemine ait taassubu yeniden diriltmeye çalıştıklarını belirtmektedir (İbn Ebi'l-İz, 1985, 89).

Bâbertî'nin risalesini 776 (1374) yılında yazdığı, İbn Ebi'l-İzz'in azlinin de aynı yıl gerçekleştiği dikkate alındığında, bu eserin onun azlinde etkili olduğu söylenebilir. Çünkü o, risalesinde bizzat dönemin Memlûk hükümdarı el-Melikül-Eşref Şa'bân'a hitaben Hanefî mezhebinin taklidi dışındaki arayışların yanlış olduğunu şöyle ifade etmektedir:

"Ey Sultan! Allah seni güçlü, mülkünü baki ve devletini ebedî kılsın. Yardımcılarına yardım, düşmanlarını rezil etsin ve basiretini aydınlatsın.- yüksek fikrin, seçkin zihninin, kıvrak zekan ve uyanık dimağınla şu hususu incelemeni yüce makamına arz ediyoruz: Daha önce geçen meselelerde anlatıldığı üzere şeriatın usûl ve fûrûnda kendisine uyulan, dünya bilginleri ve sultanlarının büyük bir kısmı; Hind, Sind (Pakistan), Horasan, Türkistan, Irak, Deşt-i Kıpçak (Togan, 1981, 163). (Kıpçak stepleri), Yunan bölgesi, Azerbaycan, şimdi, geçmişte ve gelecekte Türklerin hâkimiyeti<sup>11</sup> döneminde Mısır diyarının yöneticilerinin pek

<sup>10</sup> Risalenin Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr 3613; Lâleli, nr. 706; Şehit Ali Paşa, nr. 2732 de nüshaları mevcuttur. Aynı risaleyi Muhammed Ataullah Hanif Lahor 1401/1959'da neşretmiş daha sonra Ebu Suheyb Abdullah b. Asım el-Karyûtî bu naşirin not ve açıklamalarını da dikkate alarak ikisi adına yayımlamıştır. Çalışmada burada yer alan metin esas alınmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Ebi'l-İz el-Hanefî, *el-İttibâ'*, Tahkik Eden: Muhammed Ataullah Hanif-Ebu Suheyb Abdullah b. Asım el-Karyûtî, 2. Baskı, Lahor, Mektebetü's-Selefiyye Yay., 1985).

<sup>11</sup> Memlûklar daima Türk isimleri kullanmışlardır. Bu tercih onların toplumun geri kalanından ayrılmalari, birlik olmaları ve kendi özgün kimliklerini korumaları hususunda büyük önem taşımıştır. Memlûkların erken Türk menşeli olup olmamasının Türk ismi taşımalarına etkisi yoktur. Türk asıllı olmayanlar da Türk adı almak zorundaydı ve bu isim değişikliği genellikle kölenin tüccar tarafından ilk efendisine satışı sırasında yapılırdı.

çoğunun - ki bu yöneticiler dünya sultanları arasında yıldızlar içerisinde ay ve güneş gibidir-mensup olduğu böyle bir mezhebin taklid edilmesi gerekli midir değil midir? Eğer bunu gerekli görmezsen onun diğerlerinden üstün olduğunu kabul etmezsen ben bu yaklaşımı üstün akıl ve doğru düşünceden saymam. Allah sağlam ipine sınımsız tutunan kimseye yardım eden ve başarılı kılandır.” (Bâbertî, 210b-211a).

Bâbertî, risalede Ebû Hanîfe’yi ve onun yolunu takip eden ashabını dinin hem itikadî hem de amelî bakımdan en doğru yorumunu yapan müctehidler olarak nitelemiştir. O, eserinde Hanefîliği her şeyden önce ülkede istikrarlı bir yönetim ve halkın ihtiyacına uygun çözüm sunan, en doğru hükümleri içinde barındıran bir mezhep olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla O’na göre Türkler tarafından kurulan Memlûk Devleti’nde de diğer Türk devletlerinde olduğu gibi Hanefî mezhebi uygulanmalıdır. Hatta O’nun Hanefîliği, Müslüman Türk kimliğinin ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirdiği görülür. Bu yönüyle eser, hangi gerekçelerle Türk devletinde Hanefîliğin uygulanması gerektiğinin anlatılması ve Hanefîliğin ulaştığı coğrafi sınırları göstermesi bakımından önemli bir belge niteliğindedir.

Bâbertî, Ebû Hanîfe’yi ‘müctehidler öncüsü, Hanefî milletin kandili’ diye niteler (Bâbertî, 2009/1430, 59). Ebû Hanîfe’nin üstünlüğünü kabul etmeyenleri aydınlığa karşı gözlerini kapayıp sabahın gelmesinden şüphe ederek teselli bulan kimselere benzetir. O’na yapılan haksızlık, Sultan Nu’man için saray yapan, sonra daha güzelini yapmaması için öldürülen Sinimmar’a yapılan haksızlık gibidir. Bâbertî’ye göre Ebu Hanife ve Hanefî mezhebi hakkında karalayıcı sözler söyleyenlerin aslında bu meselelerde onun görüşleriyle amel ettiklerini ve bundan sonra da Hanefî mezhebinden vazgeçemeyeceklerini belirtmektedir. Ona göre hem Ebu Hanife’nin değerli ve cömert yolundan gidip hem de üstünlüğünü ve özelliğini reddeden, gerekli saygı ve hürmeti göstermeyenlerin, bu halleriyle “arpa ekmeğini yiyen ve onu kötüleyen” atasözündeki kimseler gibi nankör olduklarını ifade etmektedir (Bâbertî, vr. 210b).

Kısaca risalenin yazılış amacı o dönem Mısır’ında Ebû Hanîfe ve Hanefîliğe karşı yapılan karalamalara cevap vermek, Ebû Hanîfe hakkında bilgi vermek, Hanefî mezhebinin insanlar nezdinde zayıf görünen konumunu güçlendirmek ve birçok ülkede insanların Hanefî mezhebine mensup olduğunun bilinmesini, gelmiş ve gelecek nesillerin O’nun mezhebine muhtaç olduğunu iddia eden bir eserdir. Bâbertî, görüşlerini takdim, amaç ve sonuç olmak üzere üç bölümde özetlemiştir.

Birinci bölümde bir fakih olarak Ebû Hanîfe’nin ictihâdının kuvveti ve isabeti hakkında aklî ve naklî deliller ortaya koymuştur. İkinci bölümde ise Hanefî mezhebi uygulanmayıp Şafîlik uygulandığı takdirde, başta itikad, yönetim ve yargı olmak üzere sosyal hayatın pek çok alanında ortaya çıkacak mahzurları on altı başlık halinde ele almıştır. Son bölümde ise sultanın daha önce zikrettiği bilimsel gerçekler ışığında Hanefî mezhebinin Şafî mezhebine göre tercih edilmeye layık bir mezhep olduğunu kabul etmesini arz etmiştir.

## 2. Ebû Hanîfe’yi Taklid Etmeyi Gerektiren Meseleler ve Değerlendirilmesi

### 2.1. İmanla İlgili Meseleler

Bâbertî, Ebû Hanîfe’yi taklit etmeyi gerektiren bir mesele olarak öncelikle kelamî bir konu olan iman-amel ilişkisini zikreder. Ebû Hanîfe’nin imanı, “kalp ile tasdik, dil ile ikrar” şeklindeki tanımını esas alır. Buna göre Hz. Peygamber (sav)’in rabbinden getirdiklerini kalp ile tasdik, dil ile ikrar eden kimse mü’mindir. Namaz, oruç, zekât ve hac gibi ameller imana dâhil değildir. İmam Şafî’ye göre ise amel imandan bir cüzdür. Dolayısıyla ameli terk eden kimse mü’min kalamaz ve sonuçta ebedî cehennemlik olur. Çünkü küll (bütün), cüz’ünün yokluğuyla bütünlüğünü kaybeder. Bâbertî’ye göre eğer Ebû Hanîfe ve mezhebi olmasaydı namaz, oruç vb. amellerden herhangi birini terk eden kimsenin kendisi kâfir; eşi boş, cinsel ilişkileri zina, haccı ve cihadı da batıl olurdu (Bâbertî, vr. 207a-b).

Çeşitli kavimlere mensup olan ve Türk adları taşıyan Memlûkların konuştuğu dil de Türkçe idi; dolayısıyla Türk veya Etrâk diye çağrılıyorlardı. Kurdukları devlete Memlûklular’ın yanı sıra Devletü’t-Türk veya Devletü’l-Etrâk de deniliyordu (Süleyman Kızıltoprak, “Memlûk”, *DİA*, Ankara, 2004, XXIX, 89).

## 2.2. İbadetlerle İlgili Meseleler

Bâbertî'ye göre Ebû Hanîfe'nin mutlaka taklit edilmesi gereken ibadetlerle ilgili meseleler şu şekildedir.

**2.2.1. Temizlikle İlgili Meseleler** Bâbertî, Ebû Hanîfe'yi taklit etmeyi gerektiren bir diğer mesele olarak da temizliği örnek vermektedir. Onun ifadesine göre at, katır, eşek, sığır ve fil tezekleri gibi tezeklerle ısıtılan suyla abdest almak ve gusül etmek Ebû Hanîfe'ye göre caiz, Şafî'ye göre ise caiz değildir. Bâbertî'ye göre şayet Hanefî mezhebi olmasaydı Mısır gibi bir ülkede hamamda yıkanan hiç kimse hadesten taharet yapmış sayılmaz dolayısıyla kıldığı namaz da sahih olmazdı. Bâbertî, sadece Şafî'nin, ameli, imanın bir cüz'ü olarak kabul ettiğini belirtir. Hâlbuki Ebû Hanîfe dışındaki diğer iki mezhep imamı da Şafî'yle aynı görüşte olmasına rağmen o, sadece Şafî mezhebini zikretmiş ve on meselede de benzer yöntemi kullanmıştır (Bâbertî, 1997, 48-69). Bazen de Şafî mezhebinde tercih edilmeyen görüşü örnek vermiştir. Örneğin Şafî mezhebinde su ile tezek arasında koruyucu bir engel varsa bu şekilde ısıtılan suyun kullanılması ittifakla caizdir. Hanbelî ve Malikî mezhebinde ise iki rivayetten birinde tezekle su arasında koruyucu bir engel yoksa mekruh olduğu belirtilmiştir. Her iki mezhepteki diğer bir rivayet ise Hanefîlerin görüşü gibidir. İmamlar arasındaki bu görüş farklılığı pislüğün dumanı da pistir yaklaşımından kaynaklanmaktadır (Bâbertî, vr. 207b).

### 2.2.2. Namazla İlgili Meseleler

Bunlardan birincisi dil ile zikretmeden kalp ile niyet ederek namaz kılmaktır. Bu şekilde niyet Ebû Hanîfe'ye göre caiz, İmam Şafî'ye göre ise caiz değildir. Bâbertî'ye göre İmam Şafî, namaza niyet ederken kalp ve dilin birlikte aynı anda niyet etmesini gerekli görmektedir. Fakat insanların çoğu bunu yapabilmekten âcizdir. Çünkü kalp ve dilin birlikte aynı anda niyet ettiğini iddia etmek, sarîh aklın reddettiği bir iddiadır. Zira bir şeyin kendisinden önce meydana gelen bir şeyle aynı anda birlikte olması mümkün değildir. Namaz caiz olmadığında imanın bir cüz'ü de ortadan kalkar. Çünkü daha önce ifade edildiği üzere küllün bir cüzü olmadığında bütünlüğü kaybolur.

İkinci mesele ise namazda Fatiha sûresindeki on dört şeddenin okunmasıyla ilgilidir. Şafî'ye göre namazda Fatiha sûresini okumak namazın bir rûknüdür. Fatiha sûresindeki on dört şeddenin her birini okumak da aynı hükümde olup onlardan biri terk edildiği takdirde namaz batıl olur. Ebû Hanîfe'ye göre ise batıl olmaz. Bâbertî'ye göre şayet Ebû Hanîfe'nin mezhebi olmasaydı dünyada kılınan namazların çoğu batıl olurdu (Bâbertî, vr. 207b-208a).

### 2.2.3. Oruç

Ebû Hanîfe'ye göre gündüzün büyük bir kısmında oruca niyet edilebilir. Şafî'ye göre ise niyet geceden yapılmalıdır. Bâbertî'ye göre Şafî'nin bu görüşü telafi edilemeyecek sıkıntılara sebep olmaktadır. Örneğin sabahleyin seferiliği sona erip mukim olmuş kimse veya baygın iken ayılan kimse oruca niyet etse de orucu caiz değildir. Kameri ayın başlangıç ve bitiş günlerinde (yevmü's-şek), Oruca niyet etmede zorluk daha umumî ve zorlayıcıdır (Bâbertî, vr. 208a).

### 2.2.4. Zekât

Bâbertî zekât konusunu da mutlaka Ebû Hanîfe'nin taklid edilmesi gereken başlıklardan biri olarak zikretmektedir. Ona göre Ebû Hanîfe zekâtın tamamını kendisine zekât verilebilen kimselerden her hangi birine verilebilir görüşündedir (et-Tevbe, 9/6). Şafî ise zekâtı bu sınıflardan en az üç sınıfa vermek gerektiğini ifade etmektedir. Bâbertî'ye göre şayet memlekette zekât verilecek bu üç sınıftan kimse yok ve akabinde vacip bir amelle sorumlu olduğu halde ölüm vâki olur ve ölümden sonra kimse de ifa etmezse bu durumda imanın cüz'ü gider ve bu durum insanlara sıkıntı verir (Bâbertî, vr. 208a-b).

### 2.2.5. Hac

Bâbertî'ye göre Ebû Hanîfe'nin mutlaka taklid edilmesi gereken bir başka konu da hacdır. Şafî'ye göre, bir kadına dokunmak abdesti bozar.<sup>12</sup> Hac edenlerce inkâr edilemeyeceği üzere tavafta kadına dokunmak yaygın bir durumdur. Tavaftın sıhhati için de temizlik şarttır. Şayet Hanefî mezhebi olmasaydı doğudan, batıdan, kuzeyden ve güneyden gelen herkes hac vazifesini ifa edemediği için geri dönerdi (Bâbertî, vr. 208b).

## 2.3. Muamelatla İlgili Meseleler

### 2.3.1. Nikâh

Bâbertî'nin ifadesine göre Ebû Hanîfe, iki fasık şahitle kıyılan nikâhın caiz olduğu görüşündedir. İmam Şafî'ye göre ise ancak adil veya adil olup olmadığı hali bilinmeyen iki kişinin şahitliği ile nikah akdedilir. Bâbertî'ye göre, şayet Hanefî mezhebi olmasaydı emek şirketi (şirketü's-sanayi') kurarak bundan para kazanan esnafın şahitliğiyle Müslümanların nikâhı kıyılmazdı. Zira bu şirket Şafî'ye göre haram olup, haram yemekte ısrar ise büyük günahdır. Büyük günahı karşılıklı işlemek ise hem zahiren hem de batınen fiktir.

Bâbertî mutlaka Hanefîliğin taklit edilmesi gereken bir diğer mesele olarak iddet süresini ele almaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre hamile kadın hayız görmez. En uzun hamilelik süresi ise iki senedir. Şafî'ye göre ise hamile kadın hayız görebilir ve en uzun hamilelik süresi dört yıldır. Bu hükmün gereği olarak bir kadın boşandığında dört sene boyunca hamile olma ihtimali sebebiyle iddet süresi sona ermediğinden temizlik süresi devam eder (Bâbertî, vr. 209a-b).

### 2.3.2. Ticaret

Bâbertî'nin zikrettiği Hanefî mezhebinin taklit edilmesi gereken bir diğer mesele de teâti meselesidir. Ebû Hanîfe'ye göre hiçbir şey konuşmadan karşılıklı mal alıp vermekle (teâti) alış-veriş caizdir. Şafî'ye göre ise caiz değildir. Bütün ülkelerde vatandaşlar icab-kabul olmadan teâti yoluyla çok değerli ve değersiz şeylerin alım ve satımını yapmaktadır. Şafî'ye göre teâti yoluyla alış veriş yapıldığında malın mülkiyeti müşteriye geçmez. Kişinin bu maldan yararlanması da caiz olmayıp, yararlanmada ısrar eden kimse ise hiç şüphesiz fasık olur. Bu da şahitlikte aranan adil insanın kalmamasına yol açmaktadır (Bâbertî, vr. 209b-210a).

### 2.3.3. Yargı

Bâbertî mutlaka Hanefîliğin taklit edilmesi gereken bir başka mesele olarak da hali bilinmeyen kimsenin şahitliğini ele almaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre hali gizli olan şahidin şahadetiyle hükmeden hâkimin hükmü tenfiz edilir, Şafî'ye göre ise tenfiz edilemez (İbn Ebi'l-İzz, 1985, 74). Bâbertî'ye göre şayet Hanefî mezhebi olmasaydı asrımızdaki yargılamalar batıl olur ve insanların malları ve hakları zayi olurdu (Bâbertî, vr. 210a).

### 2.3.4. İmamet

Ebû Hanîfe'ye göre sultan büyük bir günah işlediğinde veya küçük bir günahta ısrar ettiğinde azledilmez. Şafî'ye göre ise azledilir. Bâbertî'ye göre bu hükmün ortaya çıkaracağı karmaşa açıktır. Bu konuda yapılacak uyarı da sultanın garazına sebep olur (Bâbertî, vr. 210a).

<sup>12</sup> Bir kısım müteahhirin Şafîler hacta yaygın bir durum olduğu için abdestin bozulmayacağına cevaz vermişlerdir (Bkz. Muhyiddin Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Mecmû' Şerhi'l-Mühezzeb*, Kahire, Matbaatü'l-Âsime, t.y., c. VIII, s. 17).

### 2.3.5. Tezekle Pişen Ekmek

Bâbertî'nin Hanefî mezhebinin taklit edilmesini gerektiğini iddia ettiği başlıklardan biri de Ebû Hanîfe'nin at, katır ve eşek gibi hayvanların tezekleriyle fırında pişen ekmeği yemenin caiz olmasıyla ilgilidir. Şafî'ye göre ise caiz değildir. Bâbertî'ye göre şayet Ebû Hanîfe'nin mezhebi olmasaydı Mısır diyarında pişen ekmek zaruret durumu hariç helal olmazdı (Bâbertî, vr. 209a).

### 2.3.6. Deriden Yapılmış Eşya Kullanmak

Ebû Hanîfe'ye göre domuz hariç sincap, samur ve tilki gibi hayvanların derisinden yapılan elbiseyi giymek caizdir. Şafî'ye göre ise caiz değildir. Yine Bâbertî'ye göre Ebû Hanîfe, Bulgarî silah kılıfı taşıyan kimsenin namazı caiz olur görüşündedir. Şafî'ye göre ise caiz olmaz.<sup>13</sup>

## 3. Görüşlerin Değerlendirilmesi

Bâbertî, yaklaşık on meselede Şafîiler ile Malîkî ve Hanbelî mezhepleri de aynı görüşte olmasına rağmen o, sadece Şafîileri hedef almıştır. Şafîilerle ilgili bazı iddialarının ise ya mezhepte râcîh olmayan görüşler ya da asılsız olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin namazla ilgili üçüncü ve dördüncü meselelerde Malîkî ve Hanbelî mezheplerinin Şafîilerle aynı görüşte olmasına rağmen sadece Şafîileri hedef almıştır. Aynı şekilde İmam Şafî, Fatîha sûresindeki on dört şeddenden biri terk edildiği takdirde mutlak olarak namaz batıldır, görüşünde değildir. O, bunu dilin doğru kullanımı için gerekli görmektedir. Bâbertî'nin örnek verdiği bir başka konu olan iman-amel hususunda onun imanı cins isim olarak değil de özel bir isim olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Bâbertî'nin örnek verdiği tezek yakılan fırınlarda da durum farklıdır. Zira duman ekmeğe ulaşmayıp ekmek duman bittikten sonra koyulmakta ya da fırının dumanı ekmeğin bulunduğu yerin dışından çıkmaktadır. Çünkü ekmek dumandan etkilenirse ekmeğin tadı, kokusu ve lezzeti değişir. Yine Şafî mezhebine göre ölü'nün kılı, yünü ve tırnağı necistir. Sincabın ve benzerinin derisinin giyilmemesi derisinden değil, yününün ve kılının necisliğinden dolayıdır. Şafî'ye göre tabaklanmış deri yünsüzse temizdir. Şafî, köpek ve domuz derisi dışında ölü derisi ayırımı yapmamıştır. Bulgarî kılıf köpek ve domuz derisinden değildir ve dolayısıyla temizdir. İmam Şafî'ye göre fitne çıkma tehlikesi bulunduğu takdirde büyük günah işleyen ve küçük günahta ısrar eden hükümdara isyan edilmez. Sadece Mu'tezile, Harici ve Rafizilerde büyük günah işleyen hükümdara karşı baş kaldırmak caizdir. Dolayısıyla Bâbertî'nin bu konuda Şafî mezhebini eleştirmesi anlamsızdır. Bâbertî'nin iddia ettiği gibi bir imamın diğerlerinden önce veya sonra gelmiş olması belli bir zamanda yaşamış olması tek başına diğerlerinden öncelikli olması için bir sebep olmamalıdır. Zira müteahhirin imam, mütekaddiminin delillerini inceleyip sahit veya en sahit olanı da seçebilir. Sadece Ebû Hanîfe değil, diğer fukaha da kitab, sünnet, icma ve kıyas gibi delillere dayanarak hüküm çıkarmıştır.<sup>14</sup>

Eser, ilmi amaçla değil, siyasi saikler gözetilerek Hanefî kamuoyunu yatıştırmak ve iktidarın atamalarda mezhep bağlıklarını gözetmesi noktasında bilinçlendirmek maksadıyla yazıldığı intibai vermektedir. Fakat mezhep mücadelesinin Hanefîlerle Şafîiler arasında olduğu gibi bir algı gerçeği yansıtmamaktadır. Buradaki asıl mücadele, taklidi düşünceyle yalnız bir mezhebi taklid etmeyerek ictihâd ve ittiba' yolunu benimseyen Hanefî hukukçular arasında cereyan etmektedir. Bazı Türk asıllı emirlerin de fakihler arasındaki bu tartışmada taklitten yana tavır aldığı anlaşılmaktadır. Aslında mezhep taassubunun mezheplerin kendisinden değil, mensuplarının güç ve iktidar mücadelesinden kaynaklandığı söylenebilir.

Kıscası siyasi ve hukuki mezhepler ortaya çıktıkları toplum ve devletlerin siyasi, sosyal ve ekonomik şartların bir sonucudur. Tarihte özellikle halk-devlet ayrışmasını

<sup>13</sup> Mesele ölü hayvan derilerinin tabaklanarak temizlenmesi meselesiyle ilgili olup ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Ebi'l-İzz, *el-İttibâ'*, 69.

<sup>14</sup> İbn Ebi'l-İzz, a.g.e., s. 54-77.

önleyen, birlik ve beraberliğini sağlayan bir görev ifa ettikleri ortadadır. Haliyle bunlar kapsayıcı ve birleştirici oldukları kadar önemlidir.

Özelde fıkıh mezhepleri ise bir mezhep içinde dahi pek çok farklı görüşün olduğu düşünüldüğünde hukuki emniyet ve istikrar açısından önemi ortadadır. Diğer taraftan Hz. Peygamberden Sahâbeye, onlardan tâbiîne ve etbattâbiîne sahih din yorumunun taşıyıcılarıdır. Dolayısıyla mezhepler konusunda yapılacak değerlendirmelerde bu yönünün ihmal edilmemesi gerekir.

Gerek tarihte gerek ise günümüzde sahih din yorumlarının toplum ve devlet tarafından desteklenmediği ve etkin kılınmadığı dönemlerde hem din kurumu hem de toplum ve devlet bundan ciddi zararlar görmektedir. Etrafımızda var olan din kisveli tehditlerin bu boşluklar sayesinde alan kazandığı ortadadır. Bu yüzden Hanefî-Maturîdî geleneğin dünyadaki gelişme ve değişimler ışığında güncellenerek desteklenmesi hayati önem arz etmektedir.

#### KAYNAKÇA

Bâbertî , Ekmeleddin, “en-Nüketü’z-zarîfe fî tercihi mezhebi Ebî Hanîfe”, *Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü, No: 1384, Varak 204b -211a*

*Şerhu Vasıyyeti’l-İmam Ebî Hanîfe*, Tahkik: Muhammed Subhî el-Ayidî, Hamza Muhammed Vesîm el-Bekrî, Dâru’lFeth li’d-Dirâse ve’n-Neşr, Amman, 2009/1430.

Tercihü’l-Mezhebi’l-Müsemma: en-Nüketü’z-Zarîfetü fî Tercih-i Mezheb-i Ebî Hanîfe, Hazırlayan: Bele Hasan Ömer Müsâid, I. Baskı, Riyad, Kral Suûd Üniv Eğitim Fak. Yay., 1997.

Ebu Zehra, M., Ebû Hanîfe, Çev., Osman Keskioglu, Konya, Can Kitabevi, 1959.

Heffening, W., “Şafiî, Muhammed b. İdris”, *İslâm Ansiklopedisi*, MEB, İstanbul, 1979.

İbn Ebi’l-İz el-Hanefî, *el-İttibâ’*, Tahkik Eden: Muhammed Atullah Hanif-Ebu Suheyb Abdullah b. Asım el-Karyûtî, 2. Baskı, Lahor, Mektebetü’s-Selefiyye Yay., 1985).

İnanır, “Ekmeleddin el-Bâbertî’nin “en-Nüketü’z-Zarîfetü fî Tercih-i Mezheb-i Ebî Hanîfe” Adlı Risalesi Bağlamında Türklerin Hanefîliği Tercih Gereççeleri”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 2012, Sayı: 7 (2), ss. 77-93.

“İbn Ebi’l-izz el-Hanefî ve Muhammed b. Ali es-Senûsî Örneğinde Kuzey Afrika’da İctihad Hareketleri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, 15(2), ss. 149-175.

“Ekmeleddin Bâbertî’nin “en-Nüketü’z-Zarîfe fî Tercihi Mezhebi Ebî Hanîfe” Adlı Risalesinin Metin ve Tercümesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2013, Sayı: 21, ss. 71-93.

İbn Ebi’l-İzz’in “İttibâ’” Adlı Risalesi Bağlamında Ebû Hanîfe ve Hanefî Mezhebi Örneğinde Taklide Dair Görüşleri”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, Sayı: 1(2), ss. 225-260.

Kızıltoprak, Süleyman, “Memlûk”, *DİA*, Ankara, 2004.

Koca, Ferhat “İbn Ebi’l-İz”, *DİA*, İstanbul, 1991.

Kopruman, Kazım Yaşar, `Baybars I`, *DİA*, İstanbul, 1992.

Madelung, Von Wilferd “Horasan ve Maverâünnehir’de İlk Mürcie ve Hanefîliğin Yayılışı”, (Çev.: Sönmez Kutlu), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 33, ss. 239-247.

“XI.-XIII. Asırlarda Hanefî Âlimlerin Orta Asya’dan Batıya Göçü”, (Çev. Sönmez Kutlu),

([http://www.sonmezkutlu.net/?pnum=169&pt=Hanefili%C4%9Fin+Anadolu%27ya+Geli%C5%9Fi+\(%C4%B0ngilizce%27den\)02.11.2015](http://www.sonmezkutlu.net/?pnum=169&pt=Hanefili%C4%9Fin+Anadolu%27ya+Geli%C5%9Fi+(%C4%B0ngilizce%27den)02.11.2015)).

Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekeriya Yahya b. Şeref, *Mecmû’ Şerhi’l-Mühezzeb*, Kahire, Matbaatü’l-Âsime, t.y..

Ocak, Ahmet, “ *Büyük Selçuklular / Dinî, İlmî, Fikrî ve Tasavvufî Hayat*”, *DİA*, İstanbul 2009.

Özaydın, Abdülkerim, “Nizâmülmülk”, *DİA*, İstanbul 2007.

Tekindağ, M. C. Şehabeddin, *Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı*, İstanbul Üniversitesi Edeb. Fak. Yay. İstanbul, 1961.

Togan, Z. Velidî, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, İstanbul, Aksiseda Matbaası, 1981.

Yiğit, İsmail, “Memlûkler”, *DİA*, Ankara, 2004.

# MEMLUKLER DÖNEMİ BİR HANEFİ TABAKATI, NECMEDDİN TARSUSÎ VE “URCÛZE FÎ VEFEYÂTÎ'L- A'YÂN MİN MEZHEBÎ EBÎ HANÎFETİ'N-NU'MÂN”

İsmail ŞIK<sup>1</sup>

## ÖZET

Necmeddin Tarsusî, Memlükler döneminde yaşamış, Ramazanoğulları Beyliği'nin kuruluşunu görmüş bir Hanefî fakihî ve yaptığı çok sayıda çalışmasının yanında “Urcûze fî Vefeyâti'l-A'yân min Mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân adlı tabakât çalışmasıyla farklılığını ortaya koymuş değerli bir ilim adamıdır. Birçok Hanefî tabakâtı gibi hala gün yüzüne çıkarılmayı bekleyen bu eser, tahkik ve tercüme edilmemiş olup değerlendirmesiyle beraber tarafımızdan en kısa zamanda yayınlanacaktır.

Çalışmamız sırasında eserin İstanbul kütüphanelerinde iki nüshasının olduğunu tespit ettik ve çalışmamıza Köprülü Kütüphanesi'nin Mehmed Âsım koleksiyonunda 84/3 arşiv numarasıyla kayıtlı nüshayı esas aldık. Tarsusî bu eserinde bir tabakâtı şiir şeklinde işlemeye çalışmıştır. Bir şiir türü olarak “müstefîlün” vezninin altı defa söylenmesi manasına gelen “recez” şeklinde oluşturduğu eserinde o, Ebu Hanife'den başlayarak Alâuddin et-Türkmânî'ye kadar olan Hanefî fakihlerinin (alimlerinin) vefat tarihlerini kendine has bir kodlama ile vermiştir. Hanefî ulemanın vefat tarihlerinin bu şekilde kodlayarak vermesi bu çalışmanın bilgilendirmeden ziyade eğitim amacı ile hazırlandığı kanaati uyandırmıştır. O bu sembolleştirmeyi her Hanefî âlimin vefat tarihi için ebced karşılıklarının toplamı-fakihin vefat tarihini veren-bir remzi belirlediğini görmekteyiz.

Eserde ismi geçen âlimlerin vefat tarihini simgeleyen remizler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Onun bu çalışması zamanına kadar gelen bütün Hanefî âlimleri içermemekle beraber yaklaşık yüzün üstünde fakihin vefat tarihini remz yoluyla aktarmaktadır ve isimlerinden bahsettiği fakihlerin bazıları hakkında kaynaklarda bilgi ya azdır ya hiç yoktur. Tarsusî'nin kullandığı bu yöntem Hanefî gelenekte sık rastlanan bir şey değildir. Bu bakımdan risalenin özellikle eğitim metodolojisi ve fakihlerle ilgili başka kaynaklarda yer almayan nadir bilgiler vermesi açılarından değerlendirilmesi ilim dünyasına önemli katkılar sağlayacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tabakât, Hanefiler, recez, Memlükler, fıkıh, kelam

## One Hanefis' Bibliography in Mamelukes Period Necmeddin Tarsusî And “Urcûze Fî Vefeyâti'l-A'yân Min Mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân”

## ABSTRACT

Necmeddin Tarsusi was an important Hanafi conquerors who lived during the Memluks and establishment of the Ramazanoğulları Principality. In our study, we want to introduce and evaluate his tract named “Urcûze fî Vefeyâti'l-A'yân min Mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân”. We could be able to identify the two copies of the work in the library of Istanbul. One of them is important for my work because of we will make an evaluation on the registered copy with 84/3 archive number in Mehmed Âsım collection of Köprülü Library.

In his work created in “recez” style that means telling of “müstefîlün” verse six times in poetry, Tarsusi gives the dates of death of Hanafis from Ebu Hanife to Alâuddin et-Türkmânî in his own style. This method created an opinion that this work was done with the information and education goals. Indeed, the author also addressed this issue, as the number

<sup>1</sup> Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi



of scribes is more to be learned, he noted that he determined a word as “symbol” for the death date of each scribe in order to facilitate memorization of students. Moreover, the sum of abjad provisions of letters in these words shows the death date of the related scribes.

This method that Tarsusi used is not something very common in Hanafi tradition. In this regard, this tract gives extraordinary information that doesn't take part in other sources related to education methodology and scribes and it will make an important contribution to the world of science.

**Key words:** Tarsusi, Hanafi scribes, remz, recez.

## Giriş

İslam düşüncesinde âlimler, fikirleri ve ilim geleneğine yaptığı katkılarla bilinirler. Kendi eserleri, takipçileri tarafından eserlerine yazılan şerhler, fikirlerinden yapılan alıntılar veya biyografi (vefayât/tabakât) tarzı çalışmalarda aktarılan bilgiler neticesinde kimlikleri ve düşünceleri sonraki nesillere intikal eder.

Yapılan bir araştırmada tarihte yaşamış ve düşünce dünyasına fikirleriyle damga vurmuş önemli isimler başta olmak üzere tüm şahıslar hakkında bir takım bilgilere ulaşmak için ilk önce biyografi eserleri olan vefayâtlar ve tabakâtlara bakılır. Bu kaynak eserler, araştırmanın sıhhati ve güvenilirliği için olmazsa olmaz malumatlar barındırırlar. Genel olarak bu tarz biyografi eserlerinde hakkında bilgi verilen şahsın hayatı ile ilgili bir takım veriler ortaya konduktan sonra yaptığı önemli işlerden ve eserlerinin bir kısmı veyahut tamamının isimlerinden bahsedilir. Vefat tarihleri gün ay ve yıl olarak belirtilmeye özen gösterilirken çoğu zaman, verilen doğum tarihine göre daha kesin ve ayrıntılı bilgiler ortaya konur.<sup>2</sup>

Biyografi türü eserlerin bir kısmında, hakkında bilgi aktarılacak kişiler isimlere göre tasnif edilirken diğer bir kısmında ise tarih sırası esas alınmaktadır.<sup>3</sup> Hanefiler, biyografik eser yazma konusunda Şafiler, Malikiler ve Hanbeliler kadar yoğunlaşmamışlarsa da önemli eserler vermişlerdir.<sup>4</sup>

Necmeddin Tarsûsî'nin “*Urcûze fî Vefeyâti'l-A'yân min Mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân*” adlı çalışması erken dönem biyografi eserlerinden biri olup hanefi tabakâtları arasında sayılsa da<sup>5</sup> bu urcûze aslen vefeyât tarzı bir eserdir. Bilindiği üzere vefeyât biyografi eserlerinin genel adı iken, tabakât ise meslek, mezhep, dönem ve yüzyıla göre yapılan tasnife dayanan eserlerdir. Bu anlamda her tabakât eseri aynı zamanda bir vefeyât iken, her vefeyât eseri tabakât tarzında yazılmamış olabilir.<sup>6</sup>

Urcûze, aruz sisteminde recez<sup>7</sup> bahriyle yazılmış kasidedir.<sup>8</sup> Halil b. Ahmed'in aruz sisteminde 7. bahir olarak geçen recez<sup>9</sup>, günlük hayatın her yerinde kendini göstermiş, bazen

<sup>2</sup> Bir alanda uzmanlığı ile meşhur olmuş şahısların hayatlarını konu edinen biyografi türü tabakât olarak isimlendirilir. Durmuş, İsmail, “Tabakât”, *DİA*, ss. 288-290, İstanbul 2010, cilt XXXIX, s. 288.

<sup>3</sup> Tabakât kitapları, farklı şekillerde de tasnif edilebilir. Fakihlerle ilgili biyografik bilgileri içeren “fukaha tabakâti” ve fikhî istidlâl türlerini tanımlayarak tasnif edilen “fikhî istidlâl tabakâti” bunlardan bazılarıdır. Kaya, Eyyüp S., “Tabakât (Fıkıh)”, *DİA*, ss. 292-294, İstanbul 2010, cilt XXXIX, s. 292.

<sup>4</sup> Ebû Abdullah es-Saymerî ( 436/ 1044 ) *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashabihi*; Ebî Asım Muhammed b. İbrahim el-Herevî (458/1066 ) *Tabakâtu'l-Hanefiyye*; Abdülkâdir el-Kureşî'nin (775/1373) *el-Cevâhirü'l-Mudîyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*; İbrahim b. Muhammed b. Dokmak ( 809/1407), *Nazmül-Cemman fî Tabakât Eshabi İmami'l-Numan*; Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî (817/1415), *el-Mirkâtü'l-Vâfiyye ilâ Tabakâti'l-Hanefiyye*; Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî (ö. 845/1442) *et-Tezkire*; İbn Kutluboğa, Zeyneddîn Kâsım el-Hanefî (879/1474), *Tâcü't-Terâcim fî Tabakâ-ti'l-Hanefiyye*.

<sup>5</sup> Hanefi tabakâtları için bkz. Büyükbaş, Nazım, “Hanefi Tabakât Kitapları Arasında Kınalızâdenin Tabkâtü'l-Hanefiyyesinin Yeri”, *Bilimname*, cilt XXVII, sayı 2015/1, s. 247-262.

<sup>6</sup> Vefayâtlarla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz Efendioğlu, Mehmet, “Vefayât”, *DİA*, cilt XLII, İstanbul 2012, s. 603-605.

<sup>7</sup> Recez, develerin ayağa kalkarken titremesine neden olan bir çeşit hastalığın adıdır. Bkz. Karagöz, Nail, Necmeddin Tarsusi'nin “*Urcûze Fî Vefeyâti'l-A'yân Min Mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân*” Adlı Risalesinin Değerlendirilmesi, (Basılmamış Bildiri Metni), Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu-3 “Ramazanoğulları Sempozyumu”, Adana 2016.

<sup>8</sup> İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-Meârif, Kahire 1119, s. 1587.

çarşı-pazarda bazen de kahramanlık hikâyelerinin anlatıldığı savaş meydanlarında veyahut oyun şarkılarının dile getirildiği alanlarda söylenen kasidelerden olmuştur.<sup>10</sup>

İslam Tarihinde özellikle Abbasiler döneminde başlayıp daha sonraları artarak kullanılan recez; hikâye, fıkra, tarih, sarf ve nahiv, belagat, akaid<sup>11</sup>, fıkıh, siyer ve hadis gibi sahaların neredeyse tamamında kullanılmıştır.<sup>12</sup> Tarihî hikâyeleri ve destanî olayları anlatmaya elverişli olduğundan özellikle bu konularda pek çok urcûze yazıldığı görülmektedir. Aslen urcûze söylemenin zorluğundan özellikle öğretici eserlerde kullanılış olmakla beraber bazı yorumlarda didaktik üslubundan dolayı mesnevi gibi nazım türlerinin temelini oluşturduğu kabul edilmektedir.<sup>13</sup>

### 1.Necmeddin et-Tarsusî'nin Hayatı ve İlmi Kişiliği

Necmeddin Ebu Hak İbrahim b. Ali b. Ahmed b. Abdulvâhid b. Abdulmun'im et-Tarsusî hakkında kaynaklarda verilen bilgiler oldukça sınırlıdır.<sup>14</sup> Hatta bazı bilgilerin çelişik olduğunu da söylemek mümkündür.<sup>15</sup> Doğum tarihi kesin olmamakla<sup>16</sup> beraber biyografi eserlerinde (721/1321) yılında Şam yakınlarındaki Mizze'de doğduğu aktarılır.<sup>17</sup> Ancak bu konu kendi eseri olan vefeyâtta Tarsus'un Gülek kasabasında doğduğu ve Halep'e yöneldiği şeklinde tarih verilmeksizin aktarılmaktadır.<sup>18</sup> Yine vefat tarihinden hiç bahsetmeyen biyografi kaynakları<sup>19</sup> olduğu gibi, onun 4 Şaban 758/23 Temmuz 1357 yılında öldüğü bilgisini ayrıntılı şekilde veren kaynaklardan da bahsedilebilir.<sup>20</sup> Tarsusî, hayatının büyük kısmını Memlûk Devleti'nin önemli hükümdarlarından Muhammed b. Kalavûn döneminde geçirmiştir. Bu yıllar Anadolu için Selçuklu devletinin dağıldığı beyliklerin kurulduğu dönem olup Ramazanoğlu Beyliğinin kuruluş zamanlarına denk gelmektedir.<sup>21</sup>

<sup>9</sup> İpekten, Haluk, *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2001, s. 204.

<sup>10</sup> Topuzoğlu, Tevfik Rüştü, "Recez", *DİA*, cilt XXXIV, İstanbul 2007, ss.509-510, s. 509.

<sup>11</sup> Tarsusî'nin *Urcûze fî Ma'rifeti mâ beyne'l-Eşâ'ire ve'l-Hanefiyye mine'l-Hilâf fî Usûliddîn* ismindeki eseri de bu tarzda yazılmış eserler arasındadır. Hanefî/Mâtürîdî-Eş'arî kelâm ekolleri arasındaki ihtilafları konu edinmektedir. Eserin yazma nüshası el-Manzûme adıyla Necmed-dîn Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali Tarsusî (720-758/1320-1357) ismine Milli Kütüphane-Ankara'da "Tokat İl Halk Kütüphanesi" koleksiyonunda 60 Hk 386/8 kayıt ve 1720 dvd numarası ile kayıtlıdır. Konusu, "İslâm Dini-Hilâfiyet" olarak tanımlanmıştır. 25 beyitten oluşan bu eser aynı zamanda Safedî tarafından *A'yânü'l-'Asr* adlı eserinde nakledilmiştir. bkz. Salahuddin Halil es-Safedî, *A'yânü'l-'Asr ve A'yânü'n-Nasr*, I-VI, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1998, cilt I, s. 102-103. Bu urcûze tarafımızdan tespit edilip tahkik ve tedkiki yapıldıktan sonra Türkçe tercümesiyle *İtobiad* dergisinde 2017 yılında yayımlanmıştır.

<sup>12</sup> Topuzoğlu, "Recez", s. 509.

<sup>13</sup> Çetin, "Arûz", s. 430.

<sup>14</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Mü'ellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, İstanbul: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1951, cilt I, s. 16.

<sup>15</sup> Eser, Ercan "Kadi Necmüddin Et-Tarsusi Ve *Tuhfetü't-Türk* İsimli Eserinin İslam Hukuku Açısından Analizi", *Türk-İslam Kültür Ve Medeniyetinde Tarsus Sempozyumu*, Ankara 2011, s. 232.

<sup>16</sup> Zirikli'nin, el-Alâm adlı eserinde 721 yılı olarak verilmesine karşın bazı araştırmacılar bu yılı diğer kaynaklardan elde ettiği bilgiler ışığında h. 710 olarak kabul etmişlerdir. Zirikli, Hayruddin, *el-A'lâm Kâmusu't-Terâcim*, Beyrut 1986, s. 45.

<sup>17</sup> es-Safedî, *A'yânü'l-'Asr*..., cilt I, s. 100; Kılıç, Muharrem, "Necmeddin Tarsusi", *DİA*, cilt XL, s. 114.

<sup>18</sup> Tarsusî, Necmeddin, *Urcûze fî Vefeyâti'l-A'yân min Mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân*, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi Mehmed Âsım no: 34 Ma 84/3, vr.201b-205b, vr. 201b.

<sup>19</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-Arifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Asaru'l-Musannifîn*, M.E. Basımevi, İstanbul 1951, s. 16; İbn Tağriberdi, Ebu'l-Mebasin Cemaluddin Yusuf el-Atabegi, *el-Menhe/u's-Safi ve'l-Müstevfi Ba'de'l-Vâfi*, thk. Muhammed Muhammed Emin, Kahire 1984, cilt I, s.129-130; *en-Nucümü'z-Zâhire*, cilt X, s. 326; Abulkadir b. Muhammed el-Kureşi, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed Huluvv, Kahire, 1993, cilt I, s. 213; İbn Kutluboğa, Kasım Ebu'l-Fida Zeynuddin Kasım, *Tacu't-Terâcim*, 1996 Beyrut, cilt I, s. 89.

<sup>20</sup> Bağdatlı, *Hediyyetü'l-Ârifîn*..., cilt I, s. 16, Bursalı Muhammed Tabir, Osmanlı Müellifleri, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1333, cilt I, s. 346.

<sup>21</sup> Beylikler dönemi aynı zamanda Memlukler devrine tekabül etmektedir. Şam, Antakya, Adana, Tarsus ve Mersin bölgesi kısa aralıklarla el değiştirmiştir. Memlukler dönemi siyasi olayları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ayaz, Fatih Yahya, *Türk Memlûkler Dönemi Saray Ağalığı (Üstâdârlık)*, İFAV, İstanbul 2008; *Memlûkler*

Tarsusî, ilmi gelenekten gelen bir ailenin mensubu olarak ilk eğitimini aile içinde almış olmakla beraber babasının kadılık, Hanefî kadı naıplığı ile Medresetü'n-Nuriyyeti'l-Kübra, Medresetü'n-Nuriyyeti's-Suğra, Reyhaniyye ve Kaymazıyye'deki müderrislik görevi gereği Dımeşk/Şam'da yaşamış ve eğitimini muhtemelen babasının denetiminde Şibliyye Medresesi'nde tamamlanmıştır.<sup>22</sup>

Hem ilmi hem de idari sahada oldukça mahir olan Tarsusî kısa ömrüne o günkü üniversite hocalığı (müderrislik), hâkimlik (kadılık) ve kadı'l-kudât (yüksek yargıçlık) gibi üst düzey vazifeleri sıgırdırmiş başarılı bir ilim adamıdır. Bu vazifeleri başarı ile yerine getirirken farklı alanlarda çok sayıda eser telif etmiştir.<sup>23</sup>

## 2. Urcûzenin Özellikleri, Muhtevası ve Değerlendirmesi

Risale, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi'nin Mehmed Âsım koleksiyonunda 34 Ma 84/3 arşiv numarasıyla kayıtlıdır. 201b-205b varakları arasında yer alan eserde, Ebu Hanife'den başlayarak Alâuddin et-Türkmânî'ye kadar olan yüz civarındaki Hanefî âlimin vefat tarihleri ve buna ilaveten bazılarının da vefat yeri ve bazı genel özellikleri hakkında bilgi verilmektedir.

Eserin amacı öğrencilerine geçmiş dönemde yaşamış âlimlerin vefat tarihlerini öğretmektir. Tarsusî'ye göre tarihler, öğretim açısından kolay olamayan bir konu olup sembollerle kodlanması öğrenimini kolaylaştırılması için gereklidir. Tarsusî, kendinden önce yaşamış önemli isimlerin sayısının oldukça fazla olduğunu, hepsini bir arada saymak için ciltlerce eser yazmak gerektiğini bunun ise mümkün olmadığını vurgular. O, önce eserinde bahsetmeyi planladığı şahısların sayılarını sınırlandırmış daha sonrada söz konusu kişilerin vefat tarihlerinin tamamının hatırd tutulmasının neredeyse imkânsız olduğundan hareketle her birinin vefat tarihini ebced hesabı bir remz haline getirilmiştir. Bunu yaparken remizleri kırmızı mürekkeple yazmıştır. Ona göre remizlerin özellikle kırmızı renkli mürekkeple yazılması kolay öğrenilmesi ve ezberletilmesi amacına matuftur.<sup>24</sup> Yaptığı çalışmalarla dikkat

---

*Dönemi Vezirlik*, İSAM, İstanbul 2009; Şık, İsmail, "Hilafetin Kureyşliliği Tezine Teolojik ve Hukuki Bir Reddiye Tuhfetü't-Türk Örneği", *Uluslararası Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu-3 "Ramazanoğulları Beyliği"*, (Basılamamış Bildiri Metni), Adana: 2016; Tatlı, Bekir, "Necmeddin et-Tarsusî (ö. 758/1357) ve Hilafetin Kureyşliliği Hadisine Yaklaşımı", *Uluslararası Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu-3 "Ramazanoğulları Beyliği"*, (Basılamamış Bildiri Metni), Adana: 2016; Karagöz, Nail, "Necmeddin Tarsusî'nin "Urcuze fi Vefeyati'l-Ayan min Mezhebi Ebi Hanifeti'n-Numan" Adlı Risalesinin Değerlendirilmesi", *Uluslararası Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu-3 "Ramazanoğulları Beyliği"*, (Adana: 2016); Sadıker, Ömer - Akbaş, Hamdi, "Necmeddin Tarsusî'ye Göre Eş'ariler ile Maturidiler Arasındaki Görüş Ayrılıkları", *Uluslararası Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu-3 "Ramazanoğulları Beyliği"*, (Basılamamış Bildiri Metni), Adana: 2016.

<sup>22</sup> Çubukçu, Asri, *et-Tarsusî Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılamamış Doktora Tezi), Ankara 1977, s. 27; İmaduddin Ebî'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Merkezu'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, Dımeşk trs, cilt XIV, s. 192, 202, 207, 215,267; cilt XIV, s. 127; Abdulkadir b. Muhammed en-Nu'aymi ed-Dimeşki, *ed-Dâris fi Târihi'l-Medâris*, thk. Cafer Hüsam, Matbaatu't-Terakld, Dimaşk, 1948, cilt I, s. 606.

<sup>23</sup> Eserleri: "*el-Fetavât-Tarsusîyye*" (*Enfau'l-Vesâil ila Tahrîri'l-Mesail fi'l-Furû*), *el-Fevaidu'l-Fikhiyye (el-Fevaidu 'l-Bedriyye)*, *ed-Dürretü's-Seniyye fi Şerh i 'l-Fevadi 'l-Fikhiyye*, *Refu 'l-Külfeh ani'l-İhvani fi Keşfi ma Kuddime fihî'l-Kıyasi ala'l-İstihsan*, *Refu Kulfeti-Ta'b Lima Yu'malu'fi'd-Durus ve'l-Hutab. es-Siracu'l-Vehha*, *Umdetu'l-Hukkâm fima la Yuneffezu mine'l-Ahkâm*, *Risaletün fi Cevazi'l-Cume'tifi Mevdiayni*, *el-Hasâil fi'l-Furu*, *el-İhtilâfatu'l- Vakiali fi'l Musannefa*, *el-İşarat fi Dabti'l-Müşkilat*, *Şerhu'l-Hidaye li'l-Merğimini*, *Zahfretü'Nazr . fi'l-Eşbâh ve'n-Nezai*, *Vefayâtu 'l-Ayan min Mezhebi Ebi Hanifeti'n Nu 'man*, *Mahzuratu'l-İhram*, *Menâsiku'l-Hac*, *el-İlam fi Mustalahi's-Şuhud ve 'l-Hukkam fi 'l-Vesaiki's-Şeriyye*, *Enmuzecu'l-Ulum li Erbâb'l Fuhum*, *Tuhfetü't-Türkî ma Yecibu en Yu'mele fi'l-Mülk*, *en-Nuru 'l-Lamtî ma Yu'melu bihifi'l-Cami*, *Urcuzetu fi Ma'rifeti mü beyne'l-Eşari ve'l-Hanefiyyeti minel Hilafî Fi Usuliddin*. Daha ayrıntılı bilgi için Bkz. Kılıç, Muharrem, "Necmeddin Tarsusî", 114-115; Eser, "Kadi Necmüddin Et-Tarsusî .....", s. 235-237; Şık, "Hilafetin Kureyşliliği Tezine .....", s. 5.

<sup>24</sup> Tarsusî, *Urcuze fi Vefeyati'l-A'yan min Mezhebi Ebi Hanifeti'n-Nu'mân*, vr. 201b.

çeken Tarsusî hakkında İbn Kesir gibi asrının önemli biyografi uzmanının övgülerde bulunması ise ayrı bir dikkat çekici husustur.<sup>25</sup>

Eserde bahsettiği tüm isimlere eşit miktarda yer ayırmaz. Bazılarının üzerinde dururken diğer bazılarında ise sadece kısaca bahsedip geçer.<sup>26</sup> Tarihleri ebced hesabı harflerden oluşan sembol kelimelerle verir. Tarsusî'nin ebced hesabına uygun bir şekilde vermesini örneklemek gerekirse Ebu Hanife'nin vefat tarihi için belirlediği remiz “نق” ele alınabilir. Ebced<sup>27</sup> hesabına göre bu kelimedeki (ن) harfi 50'ye; (ق) harfi ise 100 rakamına karşılık gelir. Bu durumda (ق)100 + (ن)50 = 150 Ebu Hanife'nin vefat yılı olmaktadır.<sup>28</sup> Eserde bu şekilde her bir âlimin vefat tarihi ebced karşılığına denk gelen harflerle belirlenmiş sembollerle ifade edilir. Vefat tarihine ebced hesabı sayısal olarak denk gelen harflerden oluşan kelime çoğu zaman anlamlı bir şeyde olmayabilir. Ancak kelimeyi oluşturan ve metinde kırmızı ile yazılan harflerin ebced hesabı karşılık geldiği rakamlar toplandığında âlimin vefat tarihi ortaya koyar. Bu uygulama rakamların ifade ettiği sayısal değerlerin harflerle sembolleştirilerek aktarılmasıdır. Tarsusî, farklı vefat tarihlerini farklı kelimelerle kodlarken vefat tarihleri aynıysa bunları ifade etmek için aynı rakamsal değerde farklı remzleri belirlemek yerine her ikisi için aynı kelimeyi kullanır.

Şiir nazmına uysun diye bazen kelimelerdeki harflerden bazıları düşürülmüştür. Örneğin 44. Beyitte (eda/اضاء) kelimesinin aslı (edae/اضاء) dir. Ancak şiir nazmına uyumdan dolayı kelimedeki hemze düşürülmüştür. Yine aynı metinde (ferre/فر) kelimesinde şeddeli kullanmasına rağmen hesaplamada (ر/ra)harfi tek sayı değeri almıştır.

Urcûzenin genelinde vefat tarihleri küçük tarihten büyük tarihe göre bir sıralama takip edilse de bazı yerlerde örneğin 74. beyitte geçen Hatip İsa'dan bahseden yerde bir önceki tarih olan 636'dan daha küçük bir tarih olan 624 verilmiştir. Bu eserde üslup bütünlüğü açısından uyumsuzluk gibi değerlendirilse de asıl dikkate alınması gereken şey tarihi sıralama değil şiirsel anlatıma uyma olduğundan problem oluşturmaz. Ayrıca Müstensihin üslubundan kaynaklanan bir takım farklı yazımlar vardır. Örneğin eserde zaid eliften (ل) sonra gelen ya (ي) genellikle hemzeye (ء) dönüşmez iken bazı yerlerde hemzeye dönüşmüştür. (علاي الدين / علاء الدين) şeklinde ki farklı yazımlar buna örnektir. Yine “مات ابن سنا” ifadesi hemzesiz şekilde “مات بن سنا” yazılmıştır.

Tarsusî, bu biyografi eserini geçmiş dönemde yaşamış bazı hanefî âlimlerin vefat tarihlerini öğrencilerine öğretmek gayesiyle kaleme almıştır. Şiirsel kalıplarda ezber yoluyla öğretmek İslam toplumlarında erken dönemden beri kullanılan bir metottur. Bilindiği üzere beyitler arasında var olan uyum ve ahenk ezberlemeyi kolaylaştırmaktadır. Kur'an ayetlerinde de gördüğümüz bu edebi ifade tarzını İslam öncesi ve sonrası Arap şiirinde bulmak mümkündür. İçlerinde Tarsusî'nin urcûzeleri de olmak üzere farklı konularda bu tarzda yazılmış çok sayıda eserden bahsetmek mümkündür. Bu eserlerin tamamı öğretim amacıyla yazılmamış olsa da bu şekilde kaleme alınmış eserlerin çokluğu o dönemde ilmi sahada bu edebi tarzın ne kadar yaygın olup kullanıldığını göstermektedir.

Tarsusî, urcuzesinde yüz civarı kişinin vefat tarihlerinden bahseder. Bunlara ilaveten kimisiyle ilgili ayrıntılı bilgiler verirken kimisi için değerlendirmelerde bulunur. O, “sayılan tüm isimlerin Hanefîlerin tamamı olduğunu söylemiyorum” diyerek çalışmasının kısıtlılıklarından da bahseder. Eserin bu özelliklerinden dolayı içinde Hanefî ulemanın (Hanefî-Mu'tezili ve Hanefî-Mâturîdi) ağırlıklı olduğu genel bir vefeyât olarak değerlendirmesinde fayda vardır. Eserinde bahsettiği şahıslarla ilgili verdiği bilgiler ağırlıklı olarak sadece ölüm tarihi iken yaşadığı döneme yaklaştıkça verdiği bilgiler artmakta, önceleri

<sup>25</sup> İbn Kesir, *el-Bidôye ve'n-Nihâye*, XIV, s.192,202, 207,215, 267.

<sup>26</sup> Tarsusî, *Urcûze fî Vefeyâti'l-A'yân min Mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân*, vr. 202a; 204a-205a.

<sup>27</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Uzun, Mustafa, “Ebced”, *DİA*, Ankara 1994, cilt X, s. 68-70.

<sup>28</sup> Tarsusî, *Urcûze fî Vefeyâti'l-A'yân min Mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân*, vr. 202a.

- أبي حنيفة الإمام العابد ، الأعظم النعمان ذي الفوائد  
- في رجب ووفاته من عام نق ، ببلده السلام موته اتفق

bir beytin her satırı bir kişiye ayrılmışken şahsın tanınmışlığı ve düşünce tarihine etkisi bağlamında önemiyle beraber birkaç beyti bir şahsa ayırdığı görülmektedir.<sup>29</sup>



Mehmed Âsım koleksiyonu arşiv numarası: 34 MA 84/3, varak: 205b

<sup>29</sup> Tarsusî'nin çalışmamıza konu olan biyografi türünde örneğine az rastlanacak bir esere imza atmış olması önemlidir. Yine Tarsusî'nin kendinden önceki yaklaşık 150 senelik bir süreçte Şam kadılığı yapanlardan daha ayrıntılarıyla bahsettiği tabakât tarzı "Kitâbü't-Tevârih" adlı bir eseri daha vardır. Eser tarafımızdan tedkik, çeviri ve değerlendirmesiyle yayım aşamasındadır.

في عام **مكذ** درج الامام. افضى القضاة الفاضل الهمام.  
 محمد بن العز شمس الدين ذو الفضل والتحرير والتبيين.  
 في عام **حكذ** قد قضي السطامي خليفة الحكيم عن الامام.  
 اعني الشروحي وفي مصر قضي في رجب وفيه لاشك مضي.  
 والاسمر المنعوت بحى الدين فيه قضي وذاك عن يقين.  
 وقد قضي كافر السلطنة ارغون في ثالث شهر في السنة.  
 من عام **الذ** نايبا جلب وكان مفضالا كثيرا لادب.  
 في **بلد** مات رضي الدين المنطقي وذاك عن يقيني.  
 في **فخذ** فل شارح المنار وشرحه تبصرة الاسرار.  
 يدعي شجاع الدين من تركستاني بمصر قد فاق جميع الاقران.  
 ومات بدر الدين في **هلذ** فقل ابن القويمة الصغير لا تخل.  
 مات الشهاب جل مجد الحق في **خلد** وهو كثير الحمق.  
 في عام **هكذ** درج الفخازي علامة الوقت بلا اعواز.  
 في **مكذ** مات علاي الدين افضى القضاة جل شمس الدين.  
 في **طكذ** مات علاي الدين شيخ الشيوخ راحم المسلمين.  
 مات علاي الدين قاضي مصر التركماني وهو جل الفخر.  
 في عام **نكذ** نذر الوباة الحافظة الضابط للاسماء.  
 ثم **الار** جوز محمد بن عبد عون وخسرت توفيقه.

Mehmed Âsım koleksiyonu arşiv numarası: 34 MA 84/3, varak: 205b

# BİR HANEFİ FAKİHİ OLARAK İMAM MATÜRİDÎ

İsmail BİLGİLİ<sup>1</sup>

## Özet

Ebu Mansur el-Mâtürîdî (333/944), Ehli Sünnet kelimcilerinin Maveraünnehir bölgesi reisidir. İmam Azam Ebu Hanife'nin başta *el-fikhu'l-ekber* olmak üzere eserlerindeki İslam akidesine ait görüşlerini müdellel hale getirerek sistemleştirmiştir. İslam inanç ve akidesine ilmi bir hüviyet kazandırması sebebiyle Mâtürîdî'nin kelam ilmine dair görüşlerine kendi ismiyle Mâtürîdî mezhebi denilmiştir. Hanefi mezhebi mensuplarının kahir ekseriyeti İmam Mâtürîdî'nin akaide dair görüşlerine tabi olduğu için Mâtürîdî, Ebu Hanife'nin görüşleri çerçevesinde oluşan Hanefi mezhebinin de kelimcisi kabul edilmiştir.

İmam Mâtürîdî, İslam dünyasını etkileyen Ehli Sünnete aykırı inanç ve görüşlerin iptaline yönelik çalışmaları ve kelam ilmine yaptığı katkıları sebebiyle daha çok kelimci olarak bilirse de o, aynı zamanda bir Hanefi fakihidir. Mâtürîdî'nin, Ebu Bekir el-Cüzcânî (285/898), Ebu Nasr el-İyazî (260/874) ve birçok Hanefi fakihinden Hanefi fikhı alması ve Ebu Muhammed Abdulkerim el-Pezdevî (390/1000), Ebu'l-Hasan er-Rüstüfeğnî (veya er-Rüstügnî) (345/956) gibi birçok öğrencisine Hanefi fikhı öğretmesi, Hanefi mezhebi fakihlerinden olduğunu ispat etmektedir. Mâtürîdî'nin aynı zamanda Hanefi fakihlerin Semerkant bölgesi ilmi silsilede yer alması, önemli bir Hanefi fakih olduğunu da göstermektedir.

İmam Mâtürîdî, Hanefi fikh geleneğinin önemli bir temsilcisi olarak kabul edilmektedir. Mâtürîdî, Hanefi fikhının hem usul hem de furu sahasında eserler yazmıştır. Mâtürîdî'nin *Meâhizü's-Şerâi' fi Usûli'l-Fikh* ile *Kitâbu'l-Cedel fi Usûli'l-Fikh* eserleri zamanımıza kadar bir bütün olarak ulaştığı tespit edilemedi ise de Hanefi fakihlerden Ebu'l-Mu'in en-Neseî (ö. 508/1115), Alaeddin es-Semerkandî (ö. 539/1144) ve Abdülaziz el-Buharî (ö. 730/1330) gibi pek çok âlimin bu eserlerden iktibaslarla bulunması eserlerin varlığını ispat ettiği gibi bunların Hanefi fikh usulündeki yerini de belirlemektedir.

Mâtürîdî'nin günümüze ulaşan *Te'vilâtü'l-Kur'an* adlı eseri, özellikle ahkâm ayetlerinin tefsiri açısından incelendiğinde, fikhî hükümlere Hanefi mezhebi usulü dairesinde ulaştığı tespit edilecektir. Hanefi âlimlerden Alâuddin es-Semerkandî, Mâtürîdî'nin tefsirini *Şerhu Te'vilâtü'l-Kur'an* ismiyle şerh ederek hakkında fikhın usul ve furuu konularında Ebu Hanife ve ashabının benimsediği mezhebin Kur'an'a uygunluğunu beyan eden muazzam bir kitap olduğu kanaatini serdetmiştir.

Tebliğimde İmam Mâtürîdî'nin aynı zamanda bir Hanefi fakih olduğunu yukarıdaki özet bilgileri biraz daha açarak, onun eserlerinden yapılan atıflara ve özellikle de *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ından konuyla ilgili bazı örnek hükümlere yer vererek izah etmeye çalışacağım.

**Anahtar Kelimeler:** İmam Matürîdî, Hanefi Hukukçusu, Hanefi Fikhı, Ebu Hanife,

## Abstract

### Imâm al-Mâtürîdî as a Hanefî Lawyer

al-Mâtürîdî was the head of the Sunnis in the Transoxiana region. He systematized views of Abû Hanîfa, in particular, in his work *al-Fiqhu'l-akbar* on Islamic belief system. al-Mâtürîdî was accepted as the theologian of the Hanafî, which was formed on the basis of the views of Abû Hanîfa.

Although al-Mâtürîdî is known more as a theologian with the contributions he made to theology, he is also a Hanafî jurist. It is proved that al-Mâtürîdî was one of the Hanafî sect scholars his works in Hanafî jurisprudence.

<sup>1</sup> Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi  
Tel: 0 506 234 68 96 e-mail: [bilgiliismail@hotmail.com](mailto:bilgiliismail@hotmail.com)

İmâm al-Mâtürîdî is considered to be an important representative of the Hanafî tradition. al-Mâtürîdî has written works on both the methodology and the fiqh of the Hanafî jurisprudence. The fact that some of the Hanafî scholars are quoted in their works also indicates the place of İmâm al-Mâtürîdî in Hanafî fiqh way. When al-Mâtürîdî's commentary on the Koran is examined, it will also be seen that the Qur'anic covenants reached Hanafî sectarian order.

**Keywords:** İmâm al-Mâtürîdî, Hanafî Lawyer/Jurist, Hanafî Fiqh, Abû Hanîfa

## BİR HANEFİ FAKİHİ İMAM MATÜRİDÎ

### A) İmam Matürîdî'nin Hayatı

Ehlisünnet itikat ekollerinden Mâtürîdîyye mezhebinin kurucusu mütekellim, müfessir ve fakih Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî es-Semerkandî, Özbekistan'ın Semerkand şehri içinde yer alan Matürîd köyünde -tahminen- 230/844 yılında dünyaya geldi.<sup>2</sup>

Matürîdî'nin Arap değil de Türk asıllı olması güçlü bir ihtimaldir.<sup>3</sup> Maturîdî'nin eserlerindeki birçok cümlenin kuruluşuna, bilhassa bazı fiillerin bağlaçlarına bakıldığında Arapça gramere aykırılığı yanında Türkçe gramere uygunluğu görülmektedir. Gerek dil ve üslup özellikleri gerekse yaşadığı Semerkant ve çevresinin Türklerin çoğunlukta bulunduğu bir bölge olması göz önüne alındığında Matürîdî'nin Türk asıllı olduğunu söylemek gerekir. Onun eserlerinde Farsça'dan türetilmiş bazı kelimelerin bulunması ve kaynaklarda günlük hayatında Farsça'yı kullandığını gösteren bazı rivayetlerin yer alması ise Fars asıllı olmasından değil Türkler'in hâkim bulunduğu Maverâünnehir'in köy ve kasabalarında Türkçe'nin, şehirler ve ilim çevrelerinde ise Farsça'nın yaygınlığıyla ilişkili olmalıdır.<sup>4</sup>

Matürîdî, *Te'vîlât*'ında künyelerin anlamları üzerinde açıklama yaparken Mansur künyesinin oğul evladı olmayan kişiye oğul olur ümidiyle verildiğini kaydeder. Örnek olarak bu künyenin seçimi bir rastlantı değilse kendisinin oğul evladı olmadığını bir işareti sayılabilir. Matürîdî'nin nesli kızının çocuklarından devam etmiştir. Erkek evladı tarafından devam etseydi isimleri mutlaka kaynaklara geçerdi.<sup>5</sup>

Fikri serbestliğin bulunduğu, fikri tartışmaların bir zenginlik oluşturacak şekilde yapıldığı, adaletli, özgürlükçü ve hoş görülü bir ortamda yetişen Matürîdî,<sup>6</sup> 333/944 tarihinde Semerkand'ta vefat ederek Semerkant'ın ünlü Çâkerdîze Mezarlığı'na defnedildi. Arkadaşı ve öğrencisi Hâkim es-Semerkandî mezar taşına şu anlamda bir ibare yazdırttı: “Burası bütün hayatını ilme adayan, gücünü ilmin yaygınlaşması ve öğretilmesi yolunda tüketen, din yolundaki eserleri övgüyle anılan ve ömrünün meyvelerini devşiren kişinin mezarıdır.” Mâtürîdî'nin şimdi Semerkant'ın Siyab merkez ilçesinin İkinci Şark mahallesi Gucdüvan sokağında yer alan mezarının bulunduğu alana 2000 yılında tamamlanan yeni bir türbe ve etrafına da bir külliye inşa edilmiştir.<sup>7</sup>

Mâtürîdî'nin hayatı, eserleri, görüşleri, öğrencileri ve çağdaşları hakkında bilgi verdiği bilinen en eski kaynak Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tebşiratü'l-edille*'sidir. Sonraki eserler Mâtürîdî'den özetle bahsetmekte ve bilinenlere yeni bir şey katmamaktadır. Daha sonra

<sup>2</sup> Ahmet Ak, *Matürîdî Kaynaklarda Matürîdî ve Matürîdîlik*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Mezhepleri Tarihi Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2006, 28. Doğum tarihi hakkında yapılan değerlendirmeler için bkz: Sıddık Korkmaz, “İmam Ebû Mansur el-Matürîdî'nin Hayatı ve Eserleri”, Dini Araştırmalar, Mayıs-Ağustos 2001, c. 4, sy. 10, s. 89-119, 94-95.

<sup>3</sup> Ak, *Matürîdîlik*, 29.

<sup>4</sup> Şükrü Özen, Bekir Topaloğlu “Mâtürîdî”, *DİA*, 2003, c. XXVIII, s. 146-151, 146.

<sup>5</sup> Şükrü Özen, *Ebu Mansur el- Matürîdî'nin Fıkah Usulünü Yeniden İnşası*, İstanbul 2001, 9-10.

<sup>6</sup> Sıddık Korkmaz, “İmam Ebû Mansur el-Matürîdî'nin Hayatı ve Eserleri”, Dini Araştırmalar, Mayıs-Ağustos 2001, c. 4, sy. 10, s. 89-119, 93.

<sup>7</sup> Hakkında bilgi için bkz. el-Kefevî, *el-Ketâib*, 220-221; Korkmaz, “Matürîdî'nin Hayatı ve Eserleri”, 89-119; Özen, *Mâtürîdî'nin Fıkah Usulü*, 5-108; Şükrü Özen-Bekir Topaloğlu, “Matürîdî”, *DİA*, XXVIII, 146-165; Ak, *Matürîdîlik*, 28-31.



Kureşi ile birlikte Hanefi tabakat kitaplarında Mâtürîdî'nin biyografisi mutlaka zikredile gelmiştir.<sup>8</sup>

### B) Matürîdîliğin Oluşum Süreci ve Hanefilikle İlişkisi

İmam Mâtürîdî ve onun öncülüğünde oluşan ehli sünnet ekollerinden Mâtürîdîliğin fikri alt yapısı İmamı Azam Ebu Hanife'ye dayanır. Zira İmam Mâtürîdî, Hanefi düşünce sistemi içinde yetişen bir âlimdir. İlim tahsil ettiği hocaları da Hanefi çizgisinden gelmektedir. Hanefi düşünce sistemi, ilk dönemlerde sadece fıkha dair görüşleriyle değil aynı zamanda itikadi görüşleriyle de bilinen bir ehli sünnet mezhebidir. İmam Mâtürîdî, Ebu Hanife'nin fikirlerini geliştirerek köklü bir kelim ekolünün oluşmasını sağlamıştır.<sup>9</sup>

Türkistan bölge halkı, İslam'ın inanç, ibadet ve ahlaki değerlerini Ebu Hanife'nin yanında eğitim görmüş İslam âlimlerinden öğrendiler. Türklerin Müslüman olmasında birinci derecede İslam'ın evrensel ilkeleri etkili olmuşsa da bu dinin toplumsal hayatta yer edinmesi, büyük ölçüde Ebu Hanife'nin özgürlükçü ve hoşgörülü İslam anlayışı sayesinde gerçekleşmiştir. Ebu Hanife, İslam'ın inanç, ibadet ve ahlak ilkelerini kendine has üslubuyla ifade etmiştir.<sup>10</sup>

İmam Mâtürîdî'nin yaşadığı Maverâünnehir, Horasan ve Semerkant bölgelerinden pek çok öğrenci, vaktiyle ilim tahsil etmek amacıyla Bağdat'a giderek fıkıh ve akaid konularını Ebu Hanife ve onun öğrencilerinden öğrendiler. Bağdat'ta tahsilini tamamlayan öğrenciler bölgelerine dönerek İmamı Azam'ın fıkıh ve akaid dair görüşlerini yaymaya başladılar. Ayrıca İmamı Azam'ın öğrencilerinin bu bölgelerde kadılık görevinde bulunmaları ve açtıkları medreselerde eğitim faaliyetlerini sürdürmeleri, fikhî ve itikadî boyutunu birlikte barındıran Hanefi düşünce sisteminin bölgede yerleşmesine zemin hazırladı.<sup>11</sup> Hanefi düşünce sisteminin getirdiği özgürlükçü İslam düşüncesi,<sup>12</sup> neticede Hanefiliğin Batı Türkistan bölgesinde fikhî-itikadî bir ekol olarak yayılmasını sağladı. Mâtürîdî de fikhî ve itikadî görüşleriyle bölgeye yerleşen Hanefi düşünce yapısının Semerkant'ta gelişip kökleşmesine ve sonuçta sistemleşmesine büyük katkıda bulundu.

Semerkand bölgesi Hanefiliğin büyük temsilcilerinden biri Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'dir.<sup>13</sup> Mâtürîdî'nin, Semerkand'ta Ebu Hanife çizgisinde eğitim veren "Dârü'l-Cüzcâniye" adında büyük bir medresede eğitim gördüğü bilinmektedir. Fakat tahsilini devam ettirmek amacıyla Semerkand dışına çıkıp çıkmadığı kesin olarak bilinmemektedir.<sup>14</sup>

Mâtürîdî, İslam'ın ve Hanefiliğin Türkler arasında yayılmasında önemli görev yapmış ve bu etkisi zaman içinde artarak devam etmiştir. Mu'tezile kelamcılarının Mâtürîdî'nin Ehli sünnet mezhebine verdiği güçlü desteğe karşı duydukları şiddetli öfke sebebiyle akaid ve usulde Ebu Hanife'nin yolunu izleyen Ehli sünnet mensuplarına Mâtürîdîyye lakabını taktıkları aktarılmaktadır.<sup>15</sup>

Hanefiler başlangıçtan itibaren Mâtürîdîliğin genel kabul görmesine kadar homojen bir kelamî duruş gerçekleştirmemişlerdir. Bir kısmı, Mutezile çevrelerine yakın dururken bir kısmı Ehli Hadise yakınlaşmıştır. Hanefilerin Mutezile etkisinden kurtulmasında Semerkant uleması hareketinin özellikle de Mâtürîdî'nin önemli bir yeri vardır.<sup>16</sup>

<sup>8</sup> Özen, Topaloğlu, "Mâtürîdî", 147.

<sup>9</sup> Sönmez Kutlu, *Türkler ve İslam Tasavvuru*, İSAM, Ağustos 2011, 125. Geniş bilgi için bkz., Sönmez Kutlu, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Mezhebî Arka Planı", İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik, Ankara 2003, 119-146; Ahmet Ak, *Büyük Türk Alimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, İstanbul 2008, 119, 169.

<sup>10</sup> Kutlu, *Türkler*, 91, 93.

<sup>11</sup> Maksut Çetin, *Mâtürîdîliğin Siyaset (Hilafet/İmâmet) Anlayışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2013, 98-99.

<sup>12</sup> Kutlu, *Türkler*, 96.

<sup>13</sup> Şimşek, *Hanefilik*, 47.

<sup>14</sup> Ak, *Matürîdîlik*, 37.

<sup>15</sup> Özen, Topaloğlu, "Mâtürîdî", 149.

<sup>16</sup> Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, 26-27.

Orta Asya, İnan (15. yüzyıla kadar), Irak, Hint Alt kıtası, Anadolu ve Balkanları içine alan geniş coğrafyada hâkim olan Hanefî fıkıh mezhebi mensupları genellikle kendilerini 7/13. asırdan itibaren gittikçe artan bir vurguda Mâtürîdî olarak tanımladılar. Son yıllarda yapılan çalışmalar Hanefî mezhebi mensuplarının uzun bir arayıştan sonra Mâtürîdîlikte karar kıldıklarını göstermektedir.<sup>17</sup>

### C) İmam Mâtürîdî'nin İlim Aldığı Hocaları

Mâtürîdî'nin hocalarının temsil ettiği ilmi gelenek, temelde Ebu Hanife'ye dayanmaktadır. Mâtürîdî, Ebu Hanifenin talebelerinin talebelerindedir. Mâtürîdî'nin hocaları beş ayrı silsile ile Ebu Hanife'ye ulaşır.<sup>18</sup>

Kefevî'ye göre Mâtürîdî, Ebu Nasr el-'İyâzî'den icazet; Ebû Bekir Ahmed el-Cüzcânî'den de fıkıh ilmi aldı. O da Ebû Süleyman el-Cüzcânî'den fıkıh aldı. O da İmam Muhammed'den fıkıh aldı. O da Ebû Hanife'den fıkıh aldı.<sup>19</sup>

Ebu Hanife'nin öğrencilerinden Muhammed eş-Şeybani'nin öğrencisi Ebû Süleyman el-Cüzcânî'nin talebesi **Ebû Bekir Ahmed b. İshak el-Cüzcânî, Nusayr b. Yahya el-Belhi** ve Nişabur Kadısı **Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Reza el-Cuzcani** gibi hocalardan ilim tahsil etmişse de öğrenimini, henüz yirmi yaşlarında iken hocası **Ebû Bekir Ahmed el-Cüzcânî** ile birlikte ulema reisliğini deruhte eden ve Darü'l-Cüzcaniyye'de ders veren **Ebû Nasr el-İyâzî**'den tamamlamıştır.<sup>20</sup>

Mâtürîdî'nin, bu hocalarından ilim aldığı üç ayrı yol şu şekildedir.

1. Ebû Mansûr el-**Mâtürîdî** (333/944) → Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (248/862) → İmâm Muhammed (189/805) → Ebû Hanîfe (150/767).

2. Ebû Mansûr el-**Mâtürîdî** (333/944) → Ebû Nasr Ahmed el-'İyâzî (260/874'den sonra); Nusayr b. Yahyâ el-Belhî (268/881); Ebû Bekir el-Cüzcânî (ö. III/IX. yy.) → Ebû Süleyman el-Cüzcânî (200/815'ten sonra) → İmâm Muhammed (189/805) → Ebû Yûsuf (182/798) → Ebû Hanîfe (150/767).

3. Ebû Mansûr el-**Mâtürîdî** (333/944) → Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (248/862); Nusayr b. Yahyâ el-Belhî (268/881); Ebû Mutî' el-Belhî (199/814) ve Ebû Mukâtil Hafs es-Semerkandî (208/823) → Ebû Hanîfe (150/767).<sup>21</sup>

Sonuç olarak Mâtürîdî Hanefî âlimlerinden ilim tahsil eden ve Hanefî düşünce yapısına sahip olan bir âlimdir.

### D) İmam Mâtürîdî'nin Öğrencileri

Mâtürîdî'den Ebu Ahmed el-**İyâzî**, Ebu'l-Hasan Ali b. Said er-**Rüstüfeğni** (345/956) ve Ebu Muhammed Abdülkerim b. Musa el-**Pezdevi** (390/1000) gibi alimlerin fıkıh ve kelam tahsil ettikleri bilinmektedir. Geç dönem kaynaklarında yer alan, Ebu'l-Kasım İshak el-Hâkim es-Semerkandî (340/951)'nin Mâtürîdî'nin öğrencisi olduğu iddiası ise doğrulanmamıştır.<sup>22</sup> Zira Hâkim es-Semerkandî bazı kaynaklarda Mâtürîdî'nin ders arkadaşı, bazı kaynaklarda ise talebesi olarak gösterilmektedir.<sup>23</sup>

Kefevî'ye göre Mâtürîdî'den Ebû'l-Kasım İshak bin Muhammed, eş-Şeyhu'l-İmam Ali bin Sa'îd er-Rüstügnî (Rüstüğfenî), Ebû Muhammed Abdülkerim bin Musa el-Pezdevî, Sadru'l-İslam Ebû'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî fıkıh aldı.<sup>24</sup> Mâtürîdî'nin Hanefî fikhında ismi geçen üç talebesinin kısa hayatlarından bahsederek Mâtürîdî'nin Hanefî fakihî vasfına bir başka açıdan değinmiş olalım.

<sup>17</sup> Bedir, *Fıkıh*, 21.

<sup>18</sup> Ak, *Mâtürîdîlik*, 37, 40.

<sup>19</sup> Kefevî, *Ketâib*, 220.

<sup>20</sup> Özen, Topaloğlu, "Mâtürîdî", 146.

<sup>21</sup> Şimşek, *Hanefîlik*, 165, 33 nolu dipnot.

<sup>22</sup> Özen, Topaloğlu, "Mâtürîdî", 146; Kutlu, 126.

<sup>23</sup> Mahmud b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâibu A'lâmi'l-Ahyâr*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, Nu:3401, v.130a; Ebu'l-Hasenât Muhammed b. Abdulhay el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behiyye*, Kahire 1324, 195, 220.

<sup>24</sup> Kefevî, *Ketâib*, 220.

**Ebu'l-Hasan Ali bin Sa'îd er-Rüstüfî (345/956):** Mâtürîdî'nin önde gelen talebelerindedir. Mâtürîdî'den İmam Muhammed'in el-Mebcut adlı eserinin tamamını ve el-Câmi'u'l-Kebîr'i zekât bölümüne kadar okumuştur. *İrşâdü'l-Mühtedî, Kitâbu'z-Zevâid ve'l-Fevâid fî Esnâfi'l-Ulûm* ve *el-Es'ile ve'l-Ecvibe* gibi bir kısmı fıkha ait birçok eseri vardır.<sup>25</sup> Hanefî fakihlerinden Rüstüfî'nin *el-Fevâid* adlı eserinde ibadet, muamelat ve ahlaka dair fetvaları bulunmaktadır.<sup>26</sup>

**Abdülkerîm el-Pezdevî (390/1000):** Tam adı Ebû Muhammed Abdülkerîm b. Musa b. İsâ el-Pezdevî'dir. Ebu'l-'Usr el-Pezdevî ve kardeşi Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'nin dedesinin babasıdır. Nesef'e altı fersah uzaklıktaki Pezde isimli bir yere nisbetle el-Pezdevî nisbesini almıştır. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den fıkıh tahsil etti. İsmâîl b. Abdissâdık kendisinden ders aldı. 390 yılının Ramazan (Ağustos 1000) ayında vefat etti.<sup>27</sup> Abdülkerim Pezdevî, Hanefî mezhebi fıkıh silsilesinin Semerkand kolunda yer almaktadır. Bu da kendisinin Hanefî mezhebindeki önemli âlimlerden olduğunu göstermektedir.

**Ebu'l-Kasım İshak b. Muhammed b. İsmail el-Hâkim es-Semerkandî (342/953):** Mâtürîdî'den fıkıh ve kalam okumuştur. Hâkim es-Semerkandî, bazı kaynaklarda Mâtürîdî'nin öğrencisi, bazılarında ise akranı olarak zikredilir. Mâtürîdî'nin onun görüşlerine *Te'vilât*'ında yer vermesi akranı olduğu kanaatini kuvvetlendirmektedir. Kaynaklarda ismi Mâtürîdî ile birlikte sıkça anılan Hâkim es-Semerkandî'nin tasavvufta ileri seviyede olduğu kabul edilir. Hatta Mâtürîdî'nin onun tasavvufî yönünden istifade etmiştir, denilir. Mâtürîdî ondan bahsederken “Şeyh Ebu'l-Kasım el-Hâkim dedi ki,” diye söz eder. Hâkim es-Semerkandî kalam, fıkıh, tefsir ve tasavvuf alanlarında söz sahibi bir âlimdir. Ehli sünnet akaidine dair *es-Sevâdü'l-Azam* adlı matbu bir eseri vardır.<sup>28</sup>

### E) İmam Mâtürîdî'nin Hanefî Silsilesindeki Yeri

Hanefî mezhebi silsilesinin Irak bölgesi kolunda Bağdat merkezli fikhi faaliyet dikkat çeker. Şam ve Mısır'da görülen Hanefî mezhebi hareketlerinin de Irak bölgesindeki faaliyet ile doğrudan bağlantısı vardır. Ancak V/XI. yüzyıldan itibaren bu fikhî faaliyetler Hanefî mezhebinin ağırlık merkezi Irak'tan Maverâünnehir'e kaymaktadır.<sup>29</sup>

Maverâünnehir bölgesi mezhebin kurulduğu Irak bölgesine en uzak Hanefî coğrafyası olmasına rağmen, daha ilk dönemde Hanefî fıkıh faaliyetlerine ev sahipliği yapmıştır. Ebû Hafs el-Kebîr ile başlayan Buhara merkezli kol, yüzyıllar boyu Maverâünnehir bölgesinin en dikkat çeken Hanefî faaliyetini icra etmiştir. İlerleyen yıllarda Semerkand ve Nesef'teki faaliyetler de silsilelerde yerini almıştır.<sup>30</sup> Büyük bir Hanefî fakih olan Mâtürîdî'nin de Hanefî mezhebi Semerkand kolu icazetname silsilesinde müstesna bir yeri vardır.<sup>31</sup>

Hanefî fukahâsına yönelik biyografik eseri *Ketâbü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr* ile tanınan Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî (990/1582), eserinde Hanefî fıkının gelişiminin izlerini sürmeyi sağlayan ilim tedris silsilelerini kendi döneminden itibaren ele almakta, Hanefî âlimlerin çoğunun biyografilerine yer vermektedir.<sup>32</sup> Kefevî'nin eserinin Maverâünnehir bölgesi âlimlerinin tanıtıldığı ketibe/tabakada Mâtürîdî'nin biyografisine de yer verilmekte, Hanefî fıkıh geleneği silsilesinde bulunduğu tescil edilmektedir.

<sup>25</sup> Özen, *Mâtürîdî'nin Fıkıh Usulü*, 15.

<sup>26</sup> Ak, *Mâtürîdîlik*, 12.

<sup>27</sup> Özen, *Matürîdî'nin Fıkıh Usulü*, 17. Hakkında bilgi için bkz. el-Kefevî, *el-Ketâib*, vr. 125a ; el-Leknevî, *el-Fevâid*, 171 (no. 215).

<sup>28</sup> Özen, *Matürîdî'nin Fıkıh Usulü*, 16.

<sup>29</sup> Huzeyfe Çeker, “Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri (Ebû Hanife'den Hicri VI. Asrın Sonuna Kadar)”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 19, 2012, s. 163-201, 199.

<sup>30</sup> Çeker, “Fıkıh Silsileleri”, 200.

<sup>31</sup> Ahmet Ak, “Mâtürîdîliğin Hanefîlik İle İlişkisi”, *Milel ve Nihal*, 7 (2), 2010, s. 223-240, 224.

<sup>32</sup> Şimşek, *Hanefîlik*, 84, 88.

Kefevî, Hanefîliği öncelikle bir tedris silsilesi olarak kurguladığı için tedris faaliyetinde bulunan ve icazet veren fakihleri zikretmeye özen göstermiştir. Böylece mezhebi temsil gücü yüksek olan fakihlerin biyografilerini tercih etmiş olmaktadır.<sup>33</sup>

Hanefî mezhebinin dördüncü hatta üçüncü kuşak alimlerinden olan Mâtürîdî'yi<sup>34</sup> Kefevî'nin, on dördüncü ketîbede Ebu Hanife'ye ulaşıncaya kadar yer verdiği silsilelerin üçünde görmekteyiz. Her üç silsilede de Mâtürîdî hoca ve talebe açısından aynı tabakada bulunmaktadır. Ketaib'de yer alan silsile şu şekildedir:

Ebû Hanîfe (ö. 150/767) →

Ebû Yûsuf (ö. 182/798) →

İmâm Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805) →

Ebû Süleyman el-Cûzcânî (ö. 200/815'ten sonra) →

Ebû Bekir el-Cûzcânî (ö. III/IX. yy.) →

**Ebû Mansûr Matürîdî (ö. 333/944)** →

Abdülkerim el-Pezdevî (ö. 390/999) →

İsmail b. Abdussâdık el-Beyârî (ö. 494/1100) →

Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100)

Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'den sonra birinci ve ikinci silsilede Necmeddin Ömer en-Nesefî (537/1142), ondan sonra da Ebu'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr el-Fergânî **el-Mergînânî** (593/1197) gelmektedir. Üçüncü silsilede ise Pezdevî'den sonra Ziyâeddin Muhammed b. Hüseyin el-Bendenîcî, ondan sonra da yine Burhâneddin **el-Mergînânî** gelmektedir. Görüldüğü gibi Mâtürîdî'nin yer aldığı her üç fıkıh silsilesi sonraki dönemlerde **Mergînânî**'de birleşmektedir.<sup>35</sup>

#### F) İmâm Matürîdî'nin Fıkıh Eserleri ve Fıkıh Ait Görüşlerine Yapılan Atıflar

İmâm Mâtürîdî, kelam, fıkıh, fıkıh usulü, tefsir, mezhepler tarihi ve Kur'an kıraati konusunda çok sayıda eser bırakmıştır. Ancak bunlardan sadece "*Kitâbu't-Tevhîd*" ile "*Te'vîlâtü'l-Kur'ân*" eserleri günümüze ulaşabilmiştir.

Mâtürîdî, fıkıh geleneğinin önemli bir temsilcisi olup fıkıhın hem metodolojisi hem de meseleleri hakkında eserler vermiştir. Sonraki dönemlerde takipçileri tarafından "*şeyh, imam, şeyhülislam, imamü'l-hüdâ, âlemü'l-hüdâ, re'sü meşayihî Semerkand, imamü'l-mütekellimîn, musahhihu akaidi'l-müslimîn, imamü Ehli's-sünne*" gibi unvanlarla anılmıştır.<sup>36</sup> Kefevî de Mâtürîdî'yi; "İmâmü'l-Hüdâ Kudvetü Ehli's-Sünneti ve'l-İhtidâ Râfî'u İ'lâm'is-Sünneti ve'l-Cemâ'ati Kâmi'u Edâlîli'l-Fitneti ve'l-Bid'ati eş-Şeyhu'l-İmâm Ebû Mansûr Muhammed bin Muhammed bin Mahmûd el-Mâtürîdî" şeklinde tanıtmaktadır.<sup>37</sup>

*Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eseri fıkıh ve fıkıh usulü alanlarında da zengin bilgi ve önemli görüşler içermekle birlikte müstakil olarak yazdığı fıkıh eserleri şunlardır:

1. *Me'âhizü (Me'hazü) 'ş-şerâi' fî usûli'l-fikh.*

2. *Kitâbü'l-Cedel fî usûli'l-fikh.*

3. *er-Red 'ale'l-Karamita (fî'l-füru).*

4. *Şerhu'l-Cami'i's-Sağîr.* Muhammed eş-Şeybanî'nin Hanefî mezhebinin temel kaynaklarından olan *el-Cami'u's-Sağîr* adlı eserinin şerhidir.<sup>38</sup>

Alaeddin es-Semerkandi Mâtürîdî'nin Hanefî fıkıh usulüne dair eserlerinin son derece sağlam delil ve güçlü istidlallere dayanmasına rağmen ilgi görmemesinden yakınır ve bunun

<sup>33</sup> Şimşek, *Hanefîlik*, 105.

<sup>34</sup> Özen, Topaloğlu, "Mâtürîdî", 147.

<sup>35</sup> Şimşek, *Hanefîlik*, 122-123.

<sup>36</sup> Özen, Topaloğlu, "Mâtürîdî", 148-149, 160.

<sup>37</sup> Kefevî, *Ketaib*, 220. Mâtürîdî'nin ilmi şahsiyeti ve kendisi hakkında âlimlerin serdettiği güzel sıfatlar için bkz: Özen, *Matürîdî'nin Fıkıh Usulü*, 20-23.

<sup>38</sup> Kefevî, *Ketaib*, 220; Özen, Topaloğlu, "Mâtürîdî", 149.

sebebinin lafız ve manalarının anlaşılır olmayışı veya himmet ve gayret azlığında aranması gerektiğini belirtir.<sup>39</sup>

Horasan ve Maveraünnehir geleneğine mensup Hanefî müellifleri tarafından yazılan pek çok fıkıh eserinde Mâtürîdî'nin fıkha dair görüş ve fetvalarının yanı sıra mezhep birikimini yorumlayışına da yer verilmektedir. Özellikle *Şerhu'l-Cami'i's-Sağir* ve *Te'vilâtü'l-Kur'an* adlı eserleriyle Mâtürîdî, Hanefî mezhebini anlama ve yorumlama, mezhep birikimini sonraki kuşaklara aktarma yolunda önemli çalışmalar yapmıştır.<sup>40</sup>

Matürîdî'nin adına ve görüşlerine atıfta bulunarak yer veren ilk eser talebesi Rüstüğfenî'nin *Fevâid*'idir. Matürîdî'yi ilk defa öven, görüşlerini benimseyip yayan ve onu ilk defa otorite kabul eden de Rüstüğfenî'dir.<sup>41</sup> İmam Matürîdî'nin fıkıhın usul ve furuuna dair görüşlerine yönelik özellikle Hanefî fıkıh kitaplarında yapılan atıflar, talebesi Rüstüğfenî'den başlamak suretiyle günümüze kadar süregelmiştir. Bu atıflar hakkında kısaca bilgi verelim.

Hanefî âlimlerinden Serahsî (483/1090), *Mebcut* isimli eserinde İmam Matürîdî'nin iki fikhî görüşüne yer verir. Bunlardan biri “kıblenin tespiti”, diğeri de “taşınmaz mal üzerine yapılan sulh akdi” konusuyula ilgilidir.<sup>42</sup>

Hanefî âlimlerinden İmam Kâsânî (587/1191), Hanefî fıkıh kitapları içinde en sistematik ve müdellel kabul edilenlerinden biri olan *Bedâi'u's-Sanâi'* adlı eserinde İmam Matürîdî'nin görüşlerine yirmi iki yerde atıflarda bulunur.<sup>43</sup> Osmanlı İslam hukukçularından Molla Hüsrev 8885/1480) de *Dürer*'inde İmam Matürîdî'nin görüşlerine atıfta bulunur.<sup>44</sup>

Son dönem Hanefî fakihlerinden İbn Abidin (1252/1836) de eserinde İmam Matürîdî'ye on bir yerde ismini zikrederek atıfta bulunulur. Bu atıflarda Matürîdî'nin konuyla ilgili fikhî görüşlerine yer verilirken “*İmam*”, “*Şeyh*” sıfatları yanı sıra bazen de “*Ehli Sünnetin İmamı*” olarak nitelendirilir.<sup>45</sup>

Matürîdî'nin eserleri incelendiğinde bir Hanefî fakihî olduğu örnekleriyle ortaya çıkmaktadır. Matürîdî, kitaplarındaki ahkama yönelik pek çok meseleyi, Hanefî fıkıhına göre açıklar. Konuyla ilgili en çok örnek *Te'vilâtü'l-Kur'an* adlı eserinde yer alır. Matürîdî bu eserinde ayetlerin tevilini yaparken pek çok fikhî konuya da değinir. Meseleleri Hanefî fıkıh sistemi çerçevesinde müdellel hale getirerek açıklar. Özellikle *Te'vilâtü'l-Kur'an* adlı eserinde ahkâm ayetlerinin tevilini yaparken eserin, bir bakıma “ahkâm ayetleri tefsiri” konumunda olduğu görülür.

İmam Mâtürîdî'nin sonraki dönem İslam hukukçuları tarafından görüşlerine fıkıh kitaplarında yer verilmesi, fikirlerinin gücünü ve mezhep içindeki otoritesini pekiştirmektedir. Bununla birlikte, görüşlerini eserlerinde nakleden âlimlerin, genellikle kendisini desteklemekle beraber, bazen farklı görüşleri tercih ettikleri ve kendisini eleştirdikleri de görülmektedir.<sup>46</sup>

<sup>39</sup> Özen, Topaloğlu, “Mâtürîdî”, 148.

<sup>40</sup> Özen, Topaloğlu, “Mâtürîdî”, 163-164.

<sup>41</sup> Ahmet Ak, *Matürîdî Kaynaklarda Matürîdî ve Matürîdilik*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Mezhepleri Tarihi Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2006, 12-13.

<sup>42</sup> Serahsî, *Mebcut*, X, 191; XX, 139.

<sup>43</sup> Alâuddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, I-VII, Dârü'l-Kutubu'l-İlmiyye 1406/1986, I, 26, 27, 37, 39, 76, 89, 179, 181, 217, 234, 258, 281, 319; II, 3, 35, 36, 72, 173; III, 15; IV, 194; V, 124; VI, 40.

<sup>44</sup> Muhammed b. Feramur b. Ali Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm Şerh Ğureri'l-Ahkâm*, I-II, trz., I, 318; II, 298, 420.

<sup>45</sup> Muhammed Emîn b. Ömer İbn Abidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, I, 449, 607. Diğeri atıflar için bkz. I, 137, 449, 607; II, 149, 150, 235, 539; IV, 161, 258; V, 687; VI, 381, 384.

<sup>46</sup> Özen, *Matürîdî'nin Fıkıh Usulü*, 66.

### G) İmam Matürîdî'nin Bazı Fıkhî Görüşleri

Mâtürîdî fıkıh kavramını, “görünenden hareketle görünmeyene vakıf olmak, bir şeyden istidlal yoluyla başka bir şeyi tanımaktır” şeklinde açıklar.<sup>47</sup> Matürîdî mezhep imamlarının ve bilhassa Ebu Hanife'nin görüşlerinin delillerini ortaya koymanın yanında farklı ya da çelişkili gözükkenleri bütün içindeki yerini belirterek anlamlandırmaya çalışmaktadır. Mâtürîdî mezhep imamlarından gelen mutlak fetvaların özel durumlara uygulanmasının yolunu göstermiş, onların fikir ayrılıklarında rivayet ve dirayet açılarından tercihte bulunmuş, bazen de sentezci bir görüş ileri sürmüştür.<sup>48</sup>

Bugün için Mâtürîdî'nin fıkıh ve usulüne ilişkin görüşlerini doğrudan kendi kitaplarından öğrenme imkânı bulunmamaktaysa da *Te'vilâtü'l-Kur'an* bu disiplinlerle ilgili bol malzeme içermektedir. Matürîdî *Te'vilât*'ta ahkam ayetlerinin tefsiri esnasında uzun tartışmalara girmekte, gerek ileri sürdüğü görüşün usulde dayandığı kuralı zikretme gerekse ahkamla doğrudan ilgili olsun olmasın birçok ayetten usul kaidesi çıkarma sadedinde fıkıh usulünün temel konularına açıklık getirmektedir.<sup>49</sup>

Matürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an* adlı eserinde ibadât, muamelât ve ukubâta yönelik furuu fıkıh konularının izahını yaptığı çok örnekler sunulabilir. Matürîdî, Fatiha süresinin tevlini yaparken üç fikhî konu üzerinde durur. Bunlardan **birincisi** bismelenin Fatiha'dan bir ayet olup olmadığı ve dolayısıyla namazda besmele kıraatinin hükmü, **ikincisi** Fatiha suresinin namazda okunmasının farz olup olmadığı ve **üçüncüsü** de namazda kıraat olunan Fatiha suresinin sonunda söylenen “Âmin” lafzının hafî/gizli mi yoksa cehri/açıktan mı okunacağı meselesidir. Matürîdî, üç konuda da Hanefî mezhebinde geçerli olan görüşe kail olduğunu belirttikten sonra Kitap, Sünnet, akli istidlal ve ümmetin uygulamaları ile meseleleri müdellel hale getirir. Matürîdî'nin meseleleri açıklarken sadece ayet ve hadislerle yetinmeyip Müslüman toplumun bu konudaki uygulamalarını yani örfü delil olarak kullanması da dikkat çekicidir.

Matürîdî bismelenin Fatiha'dan değil sadece Kur'an'dan<sup>50</sup> bir ayet olduğuna dair yedi ayrı delil getirir. Bu delillerden biri şudur: “Fatiha suresinin taksimini anlatan kutsi hadis<sup>51</sup> ilk kısımda, besmele zikredilmeden ilk üç ayetten bahsedilmesi, bismelenin Fatiha suresinden bir ayet olmadığına delildir.<sup>52</sup>”

Yine Matürîdî'ye göre, Fatiha suresinin namazda kıraati farz değildir. Matürîdî konuyu altı ayrı delille izah etmektedir. Bu delillerden biri şudur: “Namazda kıraatin farz olduğunu belirten “*Kur'an'ın kolayınıza gelen bir kısmını okuyun*”<sup>53</sup> ayeti ile kıraat kolaylaştırılmakta, Fatiha dışında daha kolay okuyacağımız sure ve ayetlere de imkân tanınmaktadır. Bu kolaylaştırma bir ilahi lütf olup namazda Fatiha suresinin kıraatini zorunlu kılmamaktadır.”<sup>54</sup> Konu hakkındaki bir diğer delil ise şu akli istidlaldir: “Hz. Peygamber (s.a.s)'in “*Fatiha okumayanın namazı olmaz*”<sup>55</sup> hadisi, “*İçinde Fatiha'nın okunmadığı namaz tamam değil, eksiktir*”<sup>56</sup> hadisiyle açıklanmıştır. Bu hadiste Fatiha okunmadan kılınan namazın fasit değil, eksik olduğu belirtilmektedir. Şayet Fatiha okunmadan kılınan namaz fasit yani geçersiz olsaydı, hadiste eksik olarak nitelenmezdi. Halbuki ibadet fasit olmaksızın sadece eksik olduğunda yine de geçerli sayılmaktadır.”<sup>57</sup>

Yine Matürîdî'ye göre, Fatiha suresi sonunda “Âmin” kelimesinin gizli söylenmesi gerekir. Hanefî mezhebinde açıktan söylenmesi fikhî tabirle mekruhtur. Matürîdî konuyu şu

<sup>47</sup> Özen, Topaloğlu, “Mâtürîdî”, 160.

<sup>48</sup> Özen, Topaloğlu, “Mâtürîdî”, 164.

<sup>49</sup> Özen, Topaloğlu, “Mâtürîdî”, 160.

<sup>50</sup> Neml 72/20.

<sup>51</sup> Müslim, Salat, 38.

<sup>52</sup> Matürîdî, *Te'vilât*, I/6.

<sup>53</sup> Müzzemmil 73/20.

<sup>54</sup> Matürîdî, *Te'vilât*, I/8.

<sup>55</sup> Müslim, Salat, 35, 36.

<sup>56</sup> Müslim, Salat, 38.

<sup>57</sup> Matürîdî, *Te'vilât*, I/9.

şekilde delillendirerek izah eder: “Fatiha’nın -Allah ile kul arasında ikiye taksim edildiğini belirten kutsi hadise göre- dua suresi diye isimlendirilmesiyle sonundaki “Âmin” açıktan söylenmemiştir. “Âmin” kelimesinin gizli söylenmesi hakkında tevatüre ulaşan hadisler vardır; açıktan söylendiğine dair hadisler<sup>58</sup> ise cemaatle namaz kılınmaya başlandığının ilk dönemlerine ait olmalıdır. Besmele hakkında izlenen yol, “Âmin” kelimesi için de aynen uygulanır. Zaten bütün dualarda sünnete uygun olan gizliliklerdir. Bu kural, Fatiha’nın sonundaki “veleddâllîn”den sonra söylenecek âmin duasını da kapsar.<sup>59</sup>

Fatiha suresinden verdiğimiz Mâtürîdî’ye ait fikhî görüş örneklerinden de ortaya çıkmaktadır ki, İmam Mâtürîdî müstakil bir müçtehit değil, Hanefî mezhebi çerçevesinde fıkıh yapan bir âlimdir.

Mâtürîdî tefsirinde Ebu Hanife ve öğrencileri yanında İbn Ebi Leyla, Evzai, Şafii ve Davud ez-Zahiri gibi müçtehitlerin görüşlerine de yer verir. Gerek kelim gerekse fıkıh alanında Ebu Hanife’ye bağlılığı ile dikkati çeken Mâtürîdî, muhtemelen *Kitâbü’l-Cedel*’i de fıkıh usulündeki delillerden yararlanarak mezhep görüşlerini savunmak ve karşı görüşleri çürütmek üzere kaleme almış ve bu alanda eser veren ilk müelliflerden biri olmuştur.<sup>60</sup>

### G) İmam Mâtürîdî’nin Fıkıh ve Fıkıh Usulündeki Yeri

Mâtürîdî, fıkıh usulü ve fıkıh ilimlerinin kavramlarının titizlikle tanımlanmaya bu ilimlerin birer disiplin haline gelmeye başladığı bir devirde yaşamış, fikirleri ve çalışmalarıyla sonraki nesillere ufuk açmış bir ilim ve fikir adamıdır. Mâtürîdî bilhassa teoriyle pratik, usul ile fûrû irtibatını sağlayarak ortaya koyduğu çözümlerle fikirlerinin daha saf biçimde sunulmasına katkı sağlamış ve en azından yaşadığı coğrafyadaki ilim alemine kendini kabul ettirmiştir. Kelam alanındaki görüşlerinin yanı sıra bilhassa fıkıh usulüne ilişkin çalışmaları Semerkantlılar üzerinde etkili olmuş ve kendisi zamanla Semerkant fıkıh okulunun reisi olarak kabul edilmiştir.<sup>61</sup>

İmam Mâtürîdî, Ebu Hanife’nin fikhî ve itikadi görüşlerinden anlaşılması zor olanları açıklığa kavuşturmuştur. Fıkıh usulü inşa etmeye çalışması sebebiyle, Semerkant’ta Hanefî fikhînin imamı (reisi) unvanını almıştır.<sup>62</sup>

İlk dönem Hanefiler arasında hâkim olan usul geleneği Bağdat merkezlidir. Bağdat’ta da Hanefiler kelam ilmiyle ya ilgilenmemişler ya da ilgilendiklerinde Mutezile kelamının rasyonel ilkelerini ağırlıkla benimsemişler, Hanefî kelam doktrini geliştirmemişlerdir. Bu sebeple Semerkandî Bağdat kaynaklı Hanefiler arasında yaygın olan usul geleneğinin Orta Asya’da geliştirilen Semerkant okulunun kelam ilkeleri doğrultusunda gözden geçirilmesini teklif etmiştir.<sup>63</sup>

Ebu Bekir Razi Cessas (370/981)’in “*el-Fusûl fi’l-Usûl*” adlı fıkıh usulü eseri vasıtasıyla Irak Hanefî geleneğini Orta Asya’ya taşıyan Debûsî (430/1038)’nin “*Takvîmu’l-Edille*”si Hanefî usulünün ana kaynaklarından biridir. Onun iki takipçisi Serahsî (483/1090) ve Pezdevî (482/1089)’nin usul eserleri *Takvîm*’den çok etkilenmiştir. Klasik Hanefî usul geleneği Serahsî ve Pezdevî ile birlikte teşekkülünü tamamlamıştır. Özellikle Pezdevî’nin usulü, kendisinden sonra bu gelenek doğrultusunda yapılan tüm çalışmaları her açıdan etkilemiştir. *Hâkim Hanefî usul geleneği* yanında Hanefî mezhebi içinde başka bir usul geleneği de ortaya çıkmıştır. Bu da Semerkand’lı kelam âlimlerinin girişimiyle ortaya çıkan *Mâtürîdî usul geleneği*dir. İlk belirtilerini diğer Pezdevî kardeş Ebu’l-Yüsr el-Pezdevî (493/1099)’nin “*Ma’rifetü’l-Huceci’s-Şer’iyye*”sinde gördüğümüz bu geleneğin elimizdeki en önemli metni Alâaddin es-Semerkandî (539/1144)’nin “*Mizânü’l-Usûl fi Netâici’l-Ukûl*”

<sup>58</sup> Müslim, Salat, 72.

<sup>59</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, I/10.

<sup>60</sup> Özen, Topaloğlu, “Mâtürîdî”, 164.

<sup>61</sup> Özen, Topaloğlu, “Mâtürîdî”, 159.

<sup>62</sup> Kutlu, *Türkler*, 127.

<sup>63</sup> Bedir, *Fıkıh*, 29.

adlı çalışmasıyla onun özeti gibi duran el-Lâmişî (6./12. asrın ilk yarısında yaşadı)'nin “*el-Kitâb fî Usûli'l-Fıkh*”ıdır.<sup>64</sup>

Aslında Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî ile el-Lâmişî baskın Hanefî gelenekten farklı bir Hanefî usul geleneği geliştirmeyi hedeflemişler ve bunu da Mâtürîdî'nin adıyla ilişkilendirmeye çalışmışlardır. Bunlar, bugün elimize ulaşmamış olan ve Mâtürîdî'ye ait olduğu söylenen “*Me'âhizü's-Şerî'a*” adlı bir esere atıflar yaparak kalamî perspektiften hâkim Hanefî geleneğin usulünü yeniden yazmayı hedeflerler. Onların temel kaygısı bu hâkim gelenekte Mutezilî ya da diğer Sünni olmayan unsurları temizlemek ya da düzeltmektir ki, Semerkandî bunu *Mizânü'l-Usûl* adlı eserinin başında çok açıkça dile getirir.<sup>65</sup>

Alaeddin es-Semerkandi, Semerkant Hanefî ekolünün fıkıh usulü alanındaki ana kaynaklardan biri olan *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl* adlı eserinde fıkıh usulünü kalam boyutlarıyla birlikte düşündüğünü ortaya koymuş, Mâtürîdî'yi Hanefî fıkıh usulü içinde merkezi bir konuma yerleştirmiş ve onun bu disipline dair eserlerinden iktibaslar yaparak mirasını yeniden canlandırma gayreti içine girmiştir. Sonraki asırlarda yazılan eserler umumiyetle Semerkandi'nin bu telifine referansla Mâtürîdî'nin görüşlerine yer vermiştir.<sup>66</sup>

Mâtürîdî'nin düşünceleri etrafında kurulan Semerkant/Maveraünnehir Sünni kalam ve usul akımı, İslam tarihinde kendine has görüşleri bulunan orijinal bir ekol olarak ortaya çıkmış ve itikadi konularda olduğu kadar fıkıh usulü alanında da çok etkin bir rol oynamıştır.<sup>67</sup>

### G) İmam Mâtürîdî'nin Hanefî Fıkıhına Katkısı

İmam Mâtürîdî Ebu Hanife'nin kelama dair görüşlerini sistematik hale getirmesiyle Mâtürîdî mezhebinin imamı olarak nitelendirildiği gibi Hanefî mezhebinin fıkha dair görüşleri üzerinde serdettiği kanaatleriyle de Hanefî müçtehidî unvanı almıştır. Hanefî mezhebi içinde fıkıh faaliyetlerini sürdürerek müstakil bir müçtehit hüviyetinde olmayan İmam Mâtürîdî'nin fikhî yönü hakkında İslam hukukçusu Şükrü Özen beyin doçentlik tezi olarak hazırladığı “*Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usulünü Yeniden İnşası*” çalışması günümüzde yapılan en ayrıntılı akademik incelemedir. Mâtürîdî'nin Hanefî fıkıhına katkısını da bu eserde yapılan tespitleri özetlemek suretiyle sunmaya çalışacağız.

1. Mezhep imamlarına ait fikhî hükümlerin şer'î dayanaklarını ortaya koymuştur.
2. Mezhep imamlarının görüşlerinin illetlerini tespit etmiş, bu illete dayalı olarak yeni meselelere çözümler getirmiştir. Mezhep içi müçtehit yani ehl-i tahriçtir.
3. Mezhep imamlarından gelen mutlak fetvaları kayıtlamıştır.
4. Mezhep imamlarından açıklama bulunmayan konuları açıklamıştır.
5. Mezhep imamları arasındaki görüş ayrılıklarında rivayet ve dirayet açılarından tercihte bulunmuştur.
6. Mezhep imamları arasında görüş ayrılığı gibi görünen meseleleri telif etmiştir.
7. Benzer gözükken meseleler arasındaki farkları ortaya koyarak furûk literatürünün oluşumuna katkı sağlamıştır.
8. Mezhep imamlarının şer'î delillere aykırı olarak algılanan görüşlerinin arka planındaki asıl maksadı ortaya koymaya çalışmıştır.
9. Mezhep görüşünü muhalif mezheplere, özellikle de Şafiî mezhebine karşı savunmuştur. Fıkıh usulü kaidelerinden hareketle mezhep müdafaası konusunu ele alan ilk eser sahibi olmuştur. Eseri *Kitâbu'l-Cedel*'de fikhî konularda Ebu Hanife'yi savunmuştur.<sup>68</sup>

<sup>64</sup> Bedir, *Fıkıh*, 54.

<sup>65</sup> Bedir, *Fıkıh*, 55.

<sup>66</sup> Özen, Topaloğlu, “Mâtürîdî”, 160.

<sup>67</sup> Özen, Topaloğlu, “Mâtürîdî”, 163.

<sup>68</sup> Geniş bilgi için bk. Şükrü Özen, *Ebu Mansur el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası*, s. 28-69.



## SONUÇ

İmam Matürîdî, kelamcı olması ile birlikte aynı zamanda bir Hanefî fakihidir. Matürîdî hakkında fakih unvanı kullanılması, Ebu Hanife'nin hem usûlü'd-dîn (itikad) hem de furûü'd-dîn (fıkıh) alanındaki görüşlerine derinlemesine vakıf olduğu içindir.

İmam Mâtürîdî müstakil bir müçtehit değil, tahriç ehli bir Hanefî âlimidir. Bu kanaati, Hanefî mezhebi fıkıh kitaplarında atıfta bulunulan Mâtürîdî'ye ait fikhî görüşler incelendiğinde de görebilmekteyiz.

Matürîdî'nin eserleri incelendiğinde bir Hanefî fakihî olduğu örnekleriyle ortaya çıkmaktadır. Matürîdî, kitaplarındaki ahkama yönelik pek çok meseleyi, Hanefî fikhına göre açıklar. Konuyla ilgili en çok örnek *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eserinde yer alır. Matürîdî bu eserinde ayetlerin tevilini yaparken pek çok fikhî konuya da değinir. Meseleleri Hanefî fıkıh sistemi çerçevesinde müdellel hale getirerek açıklar. Özellikle *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eserinde ahkâm ayetlerinin tevilini yaparken eserin, bir bakıma “ahkâm ayetleri tefsiri” konumunda olduğu görülür.

İmam Mâtürîdî'nin sadece *Te'vilât*'ı bile bir ahkâm ayetleri tefsiri olarak incelendiğinde bizlere ne denli zengin bir fıkıh mirası bıraktığı tespit edilecektir. Bu mirasın varisleri olan bu yolun mensuplarının da bu kanaatleri akademik bakış açısıyla gündeme getirmesi, üzerinde yapılacak tebliğ, makale ve tez gibi çalışmalarla ilim kamuoyuna sunması gerekir. Ayrıca günümüz hukuk felsefesi ve hukuk sosyolojisi ile ilgili araştırmalara katkı sağlayacaktır.

Zamanımızda daha çok akaide dair görüşleri üzerinde araştırmalar yapılan İmam Mâtürîdî'nin özellikle fikhî görüşlerinin günümüz İslam hukuku açısından yeniden değerlendirilmesi hem usulünün hem de elde ettiği hükümlerinin güncellenmek suretiyle onlardan daha kolay istifade edilme imkânı ortaya çıkaracaktır.

Günümüz İslam dünyasının yaşadığı birçok fikrî ve sosyal krizin çözümünde tarihi tecrübeden istifade edilecekse, hiç şüphesiz bunlardan biri Hanefî-Matürîdî çizgi olmalıdır. Bu çizgi hem dini yorumlama biçimi hem de hâkim olduğu coğrafyalardaki geçmiş başarısı bakımından zengin veriler taşımaktadır. Dolayısıyla birçok yönüyle gündemde tutulması Müslümanlar için rahmet vesilesi olacaktır.<sup>69</sup>

İmam Mâtürîdî'nin fikhî hükümleri vahye bağlı olan akıl ekseninde açıklaması görüşlerinin ikna edicilik yönünü artırmakta, kabulünü kolaylaştırmaktadır. Bu açıdan bakıldığında da günümüzde aklı asıl kabul edip vahyi akla endeksleyen rasyonel bakışın on beş asırdır oluşan İslam medeniyeti ahkâmının zeminini kaydırmaya çalışmalarının önüne geçilmesinde İmam Mâtürîdî'nin bakış açısının önemli yararı olacaktır.

İmam Mâtürîdî, Hanefî fıkıh medeniyetinin başta itikad olmak üzere amel fikhının oluşumunda da hatırı sayılır katkısı olan önemli bir İslam âlimidir.

<sup>69</sup> Murat Şimşek, *Mezhepleşme Sürecinde Hanefilik (Tarih ve Usul)*, Konya 2014, 221.

**I. OTURUM**  
**05 MAYIS 2017 CUMA**  
**YUSUF HAS HACİB SALONU**  
**Oturum Başkanı: Prof. Dr. Adem TUTAR**

15:00-15:15 **Prof. Dr. Muammer ESEN**  
Mâtürîdî Epistemolojisi; Taklid Eleştirisi Bağlamında Geliştirdiği Bilgi Kuramı

15:15-15:30 **Prof. Dr. Hülya ALPER**  
Şemseddin es-Semerkandî'de Allah'ın Fiili Sorunu: O Mucib bi'z-Zât mıdır? Fâil bi'l-İhtiyâr mıdır?

15:45-16:00 **Yrd. Doç. Dr. Emine ÖĞÜK**  
Kelam İlminde Bilgi Anlayışının Oluşmasında Mâtürîdî'nin Rolü

# MATÜRİDÎ EPİSTEMOLOJİSİ; TAKLİD ELEŞTİRİSİ BAĞLAMINDA BİLGİ KURAMI

Muammer ESEN<sup>1</sup>

## Özet

Matürîdî taklidi eleştirir. Taklidin bâtil olduğunu söyler. Dini, delile dayalı olarak bilmenin gereğine vurgu yapar. Kişiyi doğruya, doğru bilgiye aklın delili ulaştırır. O, dinin bilinmesinde akıl ve nakli esas alarak ilim sistemini bu iki esas üzerine inşa etmeye çalışmıştır. Bilgi kaynaklarının herkesi bağlayıcı olması gerektiğinden hareketle kalbe düşen ile ilhamı bilgi kaynağı / yöntemi olarak görmez. O, bilgi kaynaklarını, duyular (a'yân, el-'ıyân), haber (ahbâr) ve akıl (nazar) olmak üzere üçe ayırmıştır. Onun, haber türlerinden biri olan mütevatire bakışı, biraz farklıdır. O, mütevâtiri, yanılmaları ve yalan söylemeleri muhtemel kişilerin dilinden Peygamber'den bize ulaşan haberler diye tanımlar ve böyle bir haberin de kesin delillerle desteklenmesi gerektiğini söyler. Ahad habere ilişkin görüşü ise, kesinliği sabit olan bir nassla karşılaştırılmak suretiyle ağır basan tarafa göre onunla amel edilmesi ya da içtihatla terkedilip amel edilmemesi şeklindedir. Matürîdî'nin önemli bir bilgi kaynağı olarak gördüğü akıldan (nazar) anladığı işlevsel akıldır; aklın doğru dürüst kullanılması, ondan yerli yerince faydalanmasıdır. O, akılı, Allah'ın insana bahşettiği en büyük lütuf olarak görür ve onun doğru kullanılmasının gereğine önemle vurgu yapar.

## Abstract

Maturidi criticized the blind following (*taklid*). He says blind following (*taklid*) is false. He emphasis that religion should be understood with rational proofs. Only a true rational argument can lead an individual to truth. He formed the epistemological system based on intellect and tradition to acquire religious knowledge. The sources of information (epistemological grounds) must bind all believers, for this reason he does not consider intuition as valid epistemological source. He divides sources of knowledge in to three, i.e. senses, true news (*khavar/akhbar al sâdiqa*) and intellect (*nazar*). His views on consecutive reports (*khavar al mutawatir*) are quite different. As for such reports, he considers the possibility of linguistic misunderstanding and falsehood of those who narrated it on the authority of Prophet. Therefore, such reports must be supported with certain proofs. He founded religious knowledge on intellectual and traditional grounds. His views regarding single narrated reports (*khavar al wahid*) are in two forms; such a tradition could only be practiced if it does not contradict with text (*nass*) otherwise he refuses it in practice and prefers *Ijtihad*. Considering intellect as direct source of knowledge Maturidi understood intellect (*nazar*) in its functional terms. He considers intellect as Allah's one of the great providences and emphasizes on its optimum usage.

**Key Words:** taklid, sem', 'aql, khavar/akhbar al sâdiqa, khavar al mutawatir, nazar.

## Taklid Eleştirisi ve Dini, Delile Dayalı Olarak Bilmenin Gerekliliği

Matürîdî, ilmine başlamadan önce taklide değinerek onu kıyasıya eleştirir. Taklidin bâtilliği, temelsizliği üzerinde durarak, dini, delile dayalı olarak bilmenin gereğine özellikle vurgu yapar. Taklidin insanı ilme, doğru bilgiye, hakikate ulaştıramayacağını söyler. Körü körüne başkalarına uymayı taklit sahibinin mazur görülemeyecek hallerinden biri olarak görür. Onu bu kaniya götüren husus, farklı din ve mezheplere müntesip insanların, aralarındaki tüm ihtilaflarına rağmen, tek bir hususta ittifak etmeleridir; o da, herkesin kendi

<sup>1</sup> Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

yolunun hak, diğerlerini ise -her birinin, yoluna uydukları bir selefinin olduğunu da söyleyerek -bâtıl olduğu iddiasıdır.

İşte Mâtürîdî'ye göre, öyle benim / bizim yolumuz doğru (hak); başkalarınınkini ise yanlıştır (bâtıl) diyerek doğru bir neticeye ulaşılamaz. Böyle bir yol bizi hakka - hakikate, doğru bilgiye ulaştırmaz. Bizi doğruya, doğru bilgiye ulaştıracak, kişinin, ya da kişiler bağlamında her hangi bir mezhebin iddiasının doğruluğunu ispatlayacak olan aklın delilidir; inatçı olmayan insaf sahiplerini haklılığına mecbur eden red ve inkâr mümkün olmayan burhandır (delilidir). İşte kimin dinde mercii bu olursa o kişi hak üzeredir, doğru yoldadır.<sup>2</sup>

Görüldüğü üzere Mâtürîdî, dinde, dinin üzerine inşa edildiği bilgi temelinde taklide dayanmanın doğru bir yol olmadığını; bunun bizi hakikate, sahih bir bilgiye ulaştıramayacağını böylelikle açıkça ifade etmiş olmaktadır. Bu yolun insanları ihtilaflardan kurtaramayacağını da yerinde tespitle ortaya koyan Mâtürîdî, herkesin üzerinde uzlaşıp birleşebilecekleri aklî delilin önemine özellikle vurgu yapmış olmaktadır. Çünkü red ve inkâr mümkün olmayan ve aklen apaçıklığı ortada olan burhanî bir delil hem bizi doğru bilgiye ulaştırır hem de ihtilafları yok ederek bizleri doğru etrafında buluşturur, bir araya getirir. Ona göre esasen kişinin dindeki mercii, temel dayanağı, başvuru kaynağı da bu olmalıdır; çünkü bu, hakikatin, doğru yolda olmanın da zeminini oluşturur.

Bu bağlamda Mâtürîdî, dinin kendileri vasıtasıyla bilindiği, bilinmesi gerektiği iki temel üzerinde özellikle durur ki, ona göre bu iki temel akıl ve nakildir (sem').<sup>3</sup> Esasen o, bu iki temel unsuru ilim sisteminde kendine bir yöntem olarak almış; çalışmalarını, açıklamalarını işte bu iki esas üzerine inşa etmeye çalışmıştır. Bu da onun yönteminin sağlamlığını ortaya koyması açısından önem arz etmektedir.

Mâtürîdî aklî, dinin öğrenilip bilinmesinde çok önemli bir bilgi vasıtası olarak görür. Çünkü akleden bir akıl, evrenin sadece fenâ bulmak, yok olmak için var edilmiş olmasını hikmete uygun bir şey olarak görmez. Gene ona göre akleden bir akıl, akıl sahibi kişilerin -fiil ve davranışlarıyla- hikmet yolundan sapmasını da doğru-güzel bulmaz, çirkin görür. Şu halde aklın da bir parçasını oluşturduğu şu evrenin hikmet dışı veya gereksiz, yersiz boş (abes) bir temel üzerine inşa edilmiş olması düşünülemez.

Aklın, aklî yöntemin, akla dayanarak aklî bilgi elde etme yolunun önemi üzerinde özellikle duran Mâtürîdî, bunun önemini izah babında, evrenin ve evrenin bir parçası durumundaki insanın tabiatı, doğası üzerinde de durarak meseleyi daha da ileri boyutlara taşımıştır. O, evrenin aslî yapısının birbirinden farklı ve zıt yönlerinin bulunduğu da dikkat çekerek orada bileşenleri birleştirenin, ayrışanları da ayrıştıranın, hükemânın / filozofların "küçük evren / âlem" diye isimlendirdikleri akıl (insan) olduğunu da özellikle vurgulamaya çalışmıştır. Bu arada o, insanın doğasına da değinerek, onun, farklı tabiatlara, arzulara ve baskın birtakım nefsanî isteklere sahip bir varlık olduğu üzerinde de durmuştur. Ona göre -aklın terkedilip de- insanın bu yapısı üzerine bırakılması halinde çeşitli menfaatler, türlü izzet, şeref, hükümanlık ve iktidar erki elde etme uğruna insanların birbirleriyle çatışır duruma geleceğini; bunun da nefret, kanlı çekişmeler doğurarak toplumları çöküşe, yok oluşa sürükleyeceğini söylemektedir.<sup>4</sup>

Bu ve buna benzer daha başka birtakım gerekçeler de ileri süren Mâtürîdî, insanların gönüllerini bir arada tutacak, onları uzlaştıracak ve böylelikle onları, çöküşe ve yok oluşa yol açan çekişmelerden uzak tutacak; birleşmesini sağlayarak bir arada tutacak bir "asl"ın varlığının kaçınılmaz olduğu üzerinde durarak, bunun önemine özellikle vurgu yapmıştır.

Nihayetinde ona göre bunu hak eden buna en layık olan bu sözü edilen asıl, aklî-dinî olarak bilinebilecek bir şeydir ki, o da işlerini çekip çeviren, hallerini ve bekalarına vesile olacak şeyleri bilen bir Yaratıcı'nın varlığıdır, varlığının akılca dinen idrak edilip bilinmesidir. Çünkü Allah, insanları buna sevk edecek, doğruya kılavuzluk edecek ve bunu

<sup>2</sup> Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü'tevhîd*, (tahk. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, s. 3.

<sup>3</sup> Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü'tevhîd*, (tahk. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, ss. 4 – 6.

<sup>4</sup> Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü'tevhîd*, (tahk. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, s. 5.

onlara bildirip öğretecek birini ikame etmeden / birini onlara göndermeden onları doğalarında bulunan cahillikleri ve baskın nefsanî hevâları, arzuları ile baş başa bırakmaz; bırakması düşünülemez. Ona göre Yaratıcı insanlara gönderdiği görevliyi (elçi) öyle bir kanıtla (delil), red ve inkâra yer bırakmayacak öylesine kuvvetli kesin bir aklî delille (burhan) donatmalıdır ki, onlar bunun sayesinde, onu, kendilerine önder (imam) yapmak ve dirliklerini ona bağlı kılmak gibi özel bir takım lütuflara erişsinler.<sup>5</sup>

Buradan da açıkça görülmektedir ki, Mâtürîdî, akla, doğru ve belgeli delilli bilgiye erişebilmek için aklın delillere dayalı kullanımına çok fazla önem atfetmektedir. Bununla da kalmayıp, insanların sahih bir bilgiye, din bilgisine, anlayışına ulaşabilmeleri için esasen dinin de aklî delillerle bezenip gönderildiğini ve bu suretle insanlara dinlerini iletip anlatmak için gönderdiği elçilerini de sağlam kesin burhanî delillerle tahkim edip destekleyerek onların elini, dayandıkları zemini sağlam tuttuğunu bize bildirmiş ve anlatmış olmaktadır.

Mâtürîdî'ye göre, dinin bilinip öğrenilmesinde naklin, yani (doğru) haberin de önemli bir yeri vardır. Ona göre bu, hiçbir toplumun güvenle uygulamaktan ve başkalarına da onu tavsiye etmekten kaçınamayacakları, bundan müstağni kalamayacakları bir bilgi yöntemidir. Öyle ki, “eşyâ”nın, nesnelere varlığını ve gerçekliğini kabul edip benimseyenler bir yana, naklin / haberin bir bilgi kaynağı / yöntemi olduğu hususunda, -“eşyâ”nın hakikati ve bilgisine dair şüpheleri, rezervleri olan- Sofistler bile bu hususta diğerlerine iştirak etmişlerdir.

Matürîdî'ye göre, dahası, yeryüzündeki yönetici durumundaki hükümdarların yönetim siyaseti de işte bu yöntem, yani habere dayalı bilgi yöntemi çerçevesi dâhilinde cereyan etmiş; onlar da işlerini bu yöntemle dayalı ve ona uygun bir şekilde sürdürme gelmişlerdir. Aynı zamanda onlar bu yöntemi kullanarak hem işlerini düzene koymuş hem de böylelikle yönetimi altındaki halkların, toplulukların gönüllerini birleştirmesini de bilmişlerdir. Nitekim bu, aynı zamanda, risalet (peygamberlik) ve hikmet iddiasındaki kişilerle türlü sanat erbabının işlerini yürütmede kullanıp sürdürme geldikleri bir bilgi yöntemidir.<sup>6</sup>

Netice itibarıyla Mâtürîdî, farklı birilerini ve onların görüşlerini herhangi bir araştırma ve sorgulamaya tabi tutmadan körü körüne taklit etmenin sahih ilim bakımından hiçbir önem arz etmediğinin üzerine özellikle çizmekte, insanları taklitten uzak durmaya çağırmaktadır. Bu bir yana, ona göre taklit, aynı zamanda insanların vahdetine ve tevhidinde aykırılık arz etmektedir. Çünkü taklide sapan herkes, “*küllü hizbin bi-mâ ledeyhim ferihûn*” fehvasınca kendi taklit yolunu “hak”, diğerlerini ise “bâtl” olarak görmekte; haliyle bu da ucu tekfire, ötekileştirmeye kadar uzanan ihtilafları beraberinde getirmektedir. Ayrıca yine ona göre buradan hakka, doğruya, doğru bilgiye ulaşmak da mümkün görünmemektedir. Bu durumda yapılması gereken, herkesi doğru bilgiye ulaştırarak aklın apaçık kesinlik ifade eden deliline (burhan, hüccet) ve aklı önceleyen ona hitap eden vahye (sem’), vahyi bilgiye, doğru habere müracaat etmek olmalıdır. Zira böylesi aklî – naklî bir yöntem hem bizi sahih bilgiye ulaştırır hem de bütün selim akılları birleştireceği için de insanların birliğine beraberliğine katkı sağlar.

### **Bilgi Kuramı**

Mâtürîdî, bilgi kuramına ve bu bağlamda dile getirdiği bilgi yöntemlerine / kaynaklarına değinmeden önce, kalbe düşen şeyin ve ilhamın bilgi kaynağı olup olamayacağı meselesini ele alıp değerlendirmiş, tartışma konusu yapmıştır.

İnsanın yararına uygun maslahatların, hakkın-gerçeğin ve zıtlarına karşılık iyi-güzel şeylerin (mehâsin) kendileri vasıtasıyla bilineceği ilim yöntemleri / kaynakları / sebepleri (esbâb) hakkında ihtilaf edildiğini; bu konuda bazılarının, kalbe iyiliği düşen her şeye tutunmak gerektiğini, bazılarının ise, insanın sebebi ihatadan aciz olduğu dolayısıyla ilham

<sup>5</sup> Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü'tevhid*, (tahk. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, ss. 5 – 6.

<sup>6</sup> Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü'tevhid*, (tahk. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, s. 4.

olunana sarılmasının gerektiğini söylediğini aktardıktan sonra, bu konuya ilişkin kendi bakış açısını, değerlendirmelerini dile getiren Mâtürîdî, her iki hususun bilgi kaynağı olup olamayacağı noktasında farklı değerlendirmelere sahiptir.

Matürîdiye göre yukarıda bahis konusu edilen kalbe düşen şey ile ilhamın bilgi kaynağı olma ihtimali yoktur; çünkü dinlerde çelişkili yönlerin bulunduğu açıktır. Sonra herkes kendisinin hak üzere olduğunu iddia etmektedir. Bu nedenle ilhamın delil teşkil etmesi de temelsizdir. Haliyle yukarıda bahis konusu yapılan her ikisinin de bilgi kaynağı olarak bir delil teşkil etmesi düşünülemez; çünkü herhangi birisi için geçerli olan bir diğerini bağlamaz ve nitekim bağlamamaktadır da.<sup>7</sup>

Neticede Mâtürîdî, bilgi kaynaklarının herkesi bağlayıcı olması gerektiğinden hareketle kalbe düşen ile ilhamın bilgi elde etme yöntemlerinden olamayacağı düşüncesindedir. Bu durum, onun taklide getirdiği eleştiri bağlamında dile getirdikleri hususlar da düşünüldüğünde kendi içinde tutarlı ve anlamlı gözükmektedir.

İşte yukarıda belirttiği hususlar cihetiyle kalbe düşen şey ile ilhamı bilgi kaynağı olarak görmeyen Mâtürîdî, bilgi kaynaklarını 1) duyular (a'yân, el-'ıyân), 2) haber (ahbâr) ve 3) akıl (nazar) olmak üzere üçe ayırmıştır.<sup>8</sup>

Burada bahis konusu edilen / edilecek olan bilgi kaynaklarının ayrıtısına geçmeden önce bu arada şunu da hemen belirtmek gerekir ki, Mâtürîdî, bilginin ne olduğu, imkânı, değeri ve bilgi edinme yolları ile; bilginin nasıl meydana geldiği ve dini bilginin mahiyetinin ne olduğu gibi önemli epistemolojik meseleleri ele alıp tartışan ve böylece İslam düşüncesinde kendine has bir bilgi kuramı oluşturan ilk kişidir. Nitekim eserlerini de, eserlerinde işlediği inanç sistemini de o, işte bu kendi oluşturduğu bilgi kuramını esas alarak bunun üzerine inşa etmeye çalışmıştır.<sup>9</sup>

Buradan tekrar onun bilgi elde etme yöntemlerine ilişkin düşüncelerine geçecek olursak, ona göre, gerekli koşulları taşıdığı sürece yukarıda saydığı bilgi kaynaklarıyla elde edilen bilgi kesindir; inkârı düşünülemez.

Bu arada o, burada adı geçen bilgi kaynaklarından her birinin kendine ait bir nesne grubunun olduğunu; bu itibarla bazı şeylerin bilgisine sadece akılla, bazılarının bilgisine yalnızca haberle, bazılarının bilgisine de duyularla ulaşılabileceğini belirtmektedir.<sup>10</sup> Dolayısıyla hiçbir bilgi kaynağının görevini bir diğeri yapamaz, biri diğerinin yerini dolduramaz. Fakat bununla birlikte bazen aynı nesne grubu, iki farklı ve hatta zaman zaman üç farklı bilgi kaynağının konusu da olabilir. Bu nedenle mesela bazen sadece akıl, bazen yalnızca duyular, bazen de sadece haber, herhangi bir obje hakkında bir bilgi kaynağı oluştururken; buna karşılık bazı durumlarda bazı nesnelerin bilgi kaynağı ise hem akıl hem haber olmak üzere ikisi birden olabilmektedir. Bununla birlikte herhangi bir nesnenin bilgi kaynağını aklın, haberin ve duyuların birlikte oluşturduğu durumlar da vardır.<sup>11</sup>

Şimdi Mâtürîdî'nin bilgi kaynaklarını ve onlara bakışını tek tek ele alalım:

#### 1) Duyular (A'yân, 'ıyân)

Mâtürîdî, a'yan sözcüğünü, duyuları (havâss) ifade etmek için kullanır ki<sup>12</sup>, daha sonraki kelimelerin bilgilerini bunu beş sağlam duyu (el-havâssü's-selîme) diye adlandırmaktadırlar. Bununla birlikte onun, havâssı, beş duyuyu ifade etmek üzere kullandığı;

<sup>7</sup> Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü'tevhîd*, (tahk. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, s. 6.

<sup>8</sup> Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü'tevhîd*, (tahk. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, s. 7.

<sup>9</sup> Bkz. Esen, Muammer, *Kelam Tarihi*, Ankara, 2013, s. 103.

<sup>10</sup> Bilgi kuramına ilişkin geniş bilgi için örneğin bkz. Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü'tevhîd*, (tahk. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, ss. 7 – 11.

<sup>11</sup> Bkz. Esen, Muammer, *Kelam Tarihi*, Ankara, 2013, s. 104. Bilgi kaynakları ve durumlarıyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Özcan. Hanefî. *Matürîdî'de Bilgi Problemi*, (M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları), İstanbul 1993, s. 46 vd.; Kutlu, Sönmez, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik, (Kitabiyât), Ankara 2003, s. 30 – 36.

<sup>12</sup> Onun, beş duyudan biri sayılan görme duyusunu, a'yâna dahil etmediği de bir dip notta ifade edilmektedir. Bkz. Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü'tevhîd*, (tahk. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, s. 7.

a'yân sözcüğünü ise beş duyuyu da içine alacak şekilde hem insanların iç duyu ve gözlemini hem de hayvanların duyu ve içgüdülerini ifade etmek üzere kullandığı da belirtilmektedir.<sup>13</sup>

## 2) Haberler (ahbâr)

Matürîdî'ye göre haberler; 1) vahiy, 2) haber-i resul, 3) genel haberler olmak üzere üç kısma ayrılır. Bu duruma göre esasen haberin, Allah ve insan olmak üzere iki kaynağı olmaktadır. Nitekim kaynağı bizzat Allah olan bir haber, O'ndan elçisine ulaşırken adına "vahiy"; elçisinden bize intikal eder iken de "haber-i resul" denir. Buna karşılık kaynağı insan olan haber ise, insanlardan kaynaklanıp onlardan çeşitli şekillerde bize gelen, ulaşan haberlerdir.<sup>14</sup>

Bu arada Matürîdî, Hz. Peygamber'in Allah'tan getirmiş olduğu haberleri doğru haberler olarak değerlendirmektedir. Bir de kaynağı bizzat Peygamber (a.s) olan haberler vardır ki, ona göre onlar da mütevâtir ve ahad haberler diye ikiye ayrılmaktadırlar.

Ancak Matürîdî'nin mütevâtir tanımı ve onu değerlendiriş şekli, özellikle hadisçiler gibi diğerlerinin ona ilişkin getirdikleri tanımdan ve bu bağlamda onların ona bakışından birazcık farklılık arz etmektedir.

Bilindiği gibi hadisçiler genelde mütevâtiri, yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan sayıdaki kişilerin Hz. Peygamber'den rivayet ettikleri haber olarak tanımlamaktadır. Oysaki Matürîdî, onların bu tanımına karşılık mütevâtiri, yanılmaları ve yalan söylemeleri muhtemel kişilerin dilinden Peygamber'den bize ulaşan haberlerdir diye tanımlayarak ona dair ince bir ayar çekmiştir. Çünkü ona göre rivayette bulunan kişiler, gerçekte doğruluk ve masumiyetlerini kanıtlayabilecek herhangi bir delil ve bunu ispatlayacak bir belgeye sahip değillerdir. Dolayısıyla bunun için bu türden haberlerin inceleme konusu yapılması gereklidir. Yapılan araştırma ve inceleme sonunda böyle bir haberin yalan olduğuna, olabileceğine ihtimal verilmiyorsa eğer, bu durumda yapılacak şey, onun masumiyetine açık belge bulunan birinden onu bizzat duyduğu bir söz gibi algılanarak bu şekilde artık onun da mütevâtir vasfını kazandığının kabul edilmesidir. Nihayet yalan olmasına hiçbir şekilde ihtimal verilmeyen haber, Peygamber (a.s)'in haberi gibidir<sup>15</sup>; doğru kabul edilir.

Matürîdî'nin ahad haberlerle ilgili değerlendirmesine gelince, o, onları, mütevâtir derecesine ulaşamamış haberler olarak değerlendirmektedir. Onun bu türden haberlere ilişkin yöntemi ise şudur: Bu türden (ahad) haberlerin râvilerine bakılır. Onların hal ve durumlarının incelenip içerik araştırması yapılır. Kesinliği sabit olan bir nassla karşılaştırılmak suretiyle böyle bir haberle, ağır basan tarafa göre, ya amel edilir ya da içtihatla o haber terkedilir; onunla amel edilmez.<sup>16</sup>

Görüldüğü üzere Mâtürîdî, her şeyde olduğu gibi, bilgi kaynağı olan, olması gereken haber bilgi kaynağı üzerinde de ince bir tutum sergilemekte, bu konuda da kendine özgü bir titizlik göstermektedir. Esasen doğru bir bilgiye ulaşmak için de haberin, haber kaynağının da sahîh, mütevâtir olması gerektiği hususu izahtan varestedir.

## 3) Akıl (nazar, istidlal)

Matürîdî, taklide ilişkin eleştirileri bağlamında da dile getirdiği gibi, akla, akletmeye, aklî düşünceye, akıl yürütmeyi ifade eden nazara çok önem vermiştir. Çünkü ona göre insanları ayırıştıran, birbirine düşüren taklitten bizi kurtarıp ortak akla, sağduyuya, akl-ı selime

<sup>13</sup> Özcan. Hanefî. *Matürîdî'de Bilgi Problemi*, (M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları), İstanbul 1993, ss.58 – 63.

<sup>14</sup> Konuya ilişkin daha geniş bilgi için bkz. Matürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü'tevhîd*, (tahk. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, Özcan. Hanefî. *Matürîdî'de Bilgi problemi*, (M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları), İstanbul 1993, s. 64 vd.

<sup>15</sup> Matürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü'tevhîd*, (tahk. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, ss. 8 – 9.

<sup>16</sup> Matürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü'tevhîd*, (tahk. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, s. 9. Ayrıca bkz. Bkz. Esen, Muammer, *Kelam Tarihi*, Ankara, 2013, s. 105.

ulaştıracak ve bizleri ortak payda da buluşturacak olan sarîh akıldır; herkesin üzerinde ittifak ettiği akıldır. Bir de sahîh nakıldır; kaynağı Allah olan vahiydir; doğru haberdır. Bunun içindir ki Mâtürîdî, dinî bilgiye ulaşmanın yolunu, dinin kendileri vasıtasıyla bilindiği nakil (sem') ve akıl olarak görür.<sup>17</sup>

Bu ön bilgi ve değerlendirmeden sonra Mâtürîdî'nin önemli bir bilgi kaynağı olarak gördüğü nazar, istidlal (akıl) konusunu ele alacak olursak, şunu önce açıkça vurgulamalıyız ki, onun akıldan anladığı işlevsel akıldır. Bu ise, aklın doğru dürüst kullanılması ve böylece ondan faydalanması demektir. İşte bu yüzdendir ki, akıl (nazar), -doğru kullandığında- insan için zararlı ve yararlı olanı birbirinden ayırmaya yarayan bir bilgi aracıdır. Dış dünyanın ve onun özellik ve güzelliklerinin, yaratılış hikmetlerinin kavranmasını sağlayan çok önemli bir bilgi kaynağıdır.<sup>18</sup>

Mâtürîdî'ye göre akıl, Allah'ın insanoğluna bahsettiği bir emanettir. Aklını kullanan her hâlûkârda kazançlı çıkar. Çünkü onu kullanmanın, akli düşüncenin pragmatik bir takım faydaları da vardır: Akli düşünceyle bir kere insan kendisinin yaratılmış bir varlık olduğunu anlar. Aynı zamanda iyi – güzel eylemlerine, davranışlarına karşılık ödül, kötü işlerine karşılık ise ceza olacağı bilincine ulaşır. Haliyle bu bilinç kişiyi, Yaratıcı'nın gazabını celb edecek şeylerden kaçınmasına; O'nun rızasını kazandıracak şeylere ise yönelmesine sebep olur. İşte böylece kişi hem dünya hem de ahiret saadetine, mutluluğuna ulaşır. Ya da kişi yanlış düşünür ve bu düşüncesi onu iyi şeyleri reddetmeye sevk eder ki, böylece o kişi, türlü dünyalık zevklerden faydalanır belki ama ahirette göreceği cezanın onu beklediğini de bilir. Ya da kişinin akıl yürütmesi (nazar) onu, davet edildiği bir hakikatin içyüzünü anlama kapısının kapalı olduğu sonucuna götürür ki, bu da insana rahatlık verir, böylece o kişinin gönlü huzura kavuşmuş olur. Böylece yine kişi, zaman zaman zihnine gelebilecek düşüncelerin doğuracağı korkudan da kurtulmuş olur. Sonuç itibarıyla bilgi kaynaklarından biri olan akli kullanmanın pek çok faydası olduğunu Mâtürîdî defaatle belirtmektedir.<sup>19</sup>

Netice de Mâtürîdî, bahis konusu ettiği bilgi kaynaklarından her birine ayrı bir önem atfetmekte, onların her birinin kendine özgü işlevsel durumunun olduğuna ayrı ayrı vurgu yapmaktadır. Bu arada bunların zaman zaman birbirini tamamladığına, birlikte işlevsellik arz ettiğine de değinmektedir ki, bunların iyi bilinmesi durumunda insanın bundan hakikate dair bilgiler elde etmenin yanında pek çok işlevsel faydalar da temin edeceği açıktır.

### Sonuç

Sonuç olarak Mâtürîdî, önceden de belirttiğimiz üzere her şeyden önce o, taklidin ilim ifade etmediğini özellikle vurgulamakla ilme, bilime öncülük etmiş; böylelikle ilmin, bilimin önünü açarak önemine önemli katkılarda bulunmuştur. Taklidi, herkesin kendisini hak, diğerlerini ise bâtil üzere oldukları zehabına kaptıracağı ve bunun da insanlar arasında ihtilafa sebep olacağı itibarıyla kıyasıya eleştirerek de bunu sağlamıştır. Taklidin bâtıllığı, temelsizliği, çürüklüğü üzerinde durup, dinî delile dayalı olarak bilmenin gerektiğine vurgu yaparak ve ayrıca taklidin insanı ilme, doğru bilgiye, hakikate ulaştıramayacağını söyleyerek de bu hususta öncü bir rol üstlenmiştir. Ayrıca onun, körü körüne başkalarına uymanın taklit sahibinin mazur görülemeyecek hallerinden biri olarak görmesi de; dinde, dinin üzerine inşa edildiği bilgi temelinde taklide dayanmanın doğru bir yol ve yöntem olmadığını; bunun bizi hakikate, sahîh bir bilgiye ulaştıramayacağını söylemesi de bizim için önem arz etmektedir.

Taklidin çıkar yol olmadığını, dolayısıyla bundan kaçınmak gerektiğini söyleyen Mâtürîdî, buna karşılık bize, herkesin üzerinde ittifak edebileceği ve selim akıl sahiplerinin üzerinde uzlaşabileceği bir yol önermektedir. Ona göre bu yol, her sarîh aklın kabul edeceği,

<sup>17</sup> Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü'tevhîd*, (tahk. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, s. 4.

<sup>18</sup> Bu hususta daha geniş bilgi için bkz. Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü'tevhîd*, (tahk. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, ss. 9 – 11.

<sup>19</sup> Geniş bilgi için bkz. Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü'tevhîd*, (tahk. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, ss. 135 – 136; Kutlu, Sönmez, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik, (Kitabiyât), Ankara 2003, ss. 34 – 36; Esen, Muammer, *Kelam Tarihi*, Ankara, 2013, s. 106.



red ve inkârı mümkün olmayan, apaçık kesin bilgi ortaya koyan aklın burhanıdır. Nitekim burhanî bir delil, bizi doğru bilgiye ulaştırmakla kalmaz; ihtilafları da yok ederek bizleri doğru etrafında buluşturur, bir araya getirir. Dolayısıyla kişinin dindeki mercii, temel dayanağı, başvuru kaynağı da bu olmalıdır; zira bu yol ve yöntem, hakikatin, doğru yolda olmanın da zeminini oluşturur.

Buradan da açıkça anlaşılacağı üzere Mâtürîdî, her şeyden önce akla, doğru ve belgeli delilli bilgiye erişebilmek için aklın delillere dayalı kullanımına çok önem atfetmiştir. O, bununla da yetinmeyip, insanların sahih bir bilgiye, din bilgisine ulaşabilmeleri için esasen dinin de aklî delillerle bezenip gönderildiğini de ayrıca belirtmektedir. Nitekim böylelikle o, insanlara dinlerini iletip anlatmak için gönderilen elçilerin de sağlam kesin burhanî delillerle tahkim edilip desteklenerek gönderildiğini ve bu suretle onların elinin, dayandıkları zeminin de sağlam tutulduğunu böylece bize bildirmiş ve anlatmış olmaktadır. Bütün bu belirlemelerin bizim için ne kadar önemli olduğu, bize ne kadar önemli bilimsel yöntemler sunduğu açıktır, ortadadır.

Mâtürîdî, dinin bilinmesi / anlaşılması hususunda akıl ve nakil (sem') gibi iki temel üzerinde özellikle durmuştur. İşte zaten bu yüzdendir ki o, dinin bu iki sağlam zemin üzerine inşa edildiğini söylemektedir. Nitekim bizzat kendisi de –daha önce de ifade edildiği üzere– esasen kendi bilimsel sistemini, bu yoldaki bütün ilmî çalışmalarını, bilimsel açıklamalarını bu iki sağlam esas üzerine inşa etmeye gayret göstermiştir ki, onun bu yönteminin bize de ışık tuttuğu, tutması gerektiği ortadadır.

Ayrıca Mâtürîdî'nin, bilgi kaynaklarına geçmeden önce kalbe ilga olunan ile ilhamın bilgi kaynağı olup olamayacağı meselesini ele alıp değerlendirdikten ve bunu tartışma konusu yaptıktan sonra gerekçelerini de belirterek nihayetinde bu ikisinin bilgi yöntemi olarak kullanılmasının doğru olmayacağını da ayrıca vurgulamıştır ki, yol ve yöntemimizi aydınlatması bakımından bu da önemlidir.

Netice itibariyle taklidi alabildiğine eleştiren, kalbe düşen ile ilhamı bilgi kaynağı kabul etmeyen Mâtürîdî, bunlara karşılık duyuları (a'yân, el-'ıyân), haberi (ahbâr) ve aklı (nazar) bilgi elde etme yöntemleri olarak görmüştür. Esasen Mâtürîdî, daha önce de belirttiğimiz gibi, bilginin ne olduğu, imkânı, değeri ve bilgi edinme yolları ile; bilginin nasıl meydana geldiği ve dini bilginin mahiyetinin ne olduğu gibi önemli epistemolojik meseleleri ele alıp tartışan ve böylece İslam düşüncesinde kendine has bir bilgi kuramı oluşturan ilk kişi olması hasebiyle bu alanda önemli ve ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Nitekim o, eserlerini de işte bu kendi oluşturduğu bilgi kuramını esas alarak meydana getirmiştir ki, bu da onun sadece taklit eleştirisiyle yetinmeyip, bilgiyi sağlam zemine oturturmak için sarf ettiği bilimsel gayretini bize göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Nihayet bu vesileyle ona hakkını teslim etmenin bir hakşinaslık olduğunu burada bizim ayrıca vurgulamamız gerektiğinin de bilinci içerisindeyiz.

Bu ilmi kişiliği saygıyla anıyorum.

# MÂTÜRÎDÎ'DEN ŞEMSEDDİN ES-SEMERKANDÎ'YE ALLAH'IN FİİLİ SORUNU: O MÛCİB Bİ'Z-ZÂT MIDIR? FÂİL Bİ'L-İHTİYÂR MIDIR?

The Problem of Divine Action From al-Maturidi to Shemsuddin al-Samarqandi: Is He an Essentially Necessitating or Voluntarily Acting?

Hülya ALPER<sup>1</sup>

## Özet

Bu tebliğin amacı, Mâtürîdiyye düşünce ekolü çizgisinde yer alan belirli isimlerden hareketle, kelâm ilminin en önemli meseleleri içinde bulunan, özellikle felâsife ile mütekellimîn arasında önemli tartışma ve farklılık alanlarından birini oluşturan Tanrı'nın fiilinin nasıllığı sorununu incelemektir.

Bu inceleme İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) ve Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkindî (ö. 702/1303) örnekleri üzerinden gerçekleştirilecektir. Burada İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'i, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tebşiratü'l-edille* adlı kitabı ve Semerkandî'nin *es-Sahâ'ifü'l-ilâhiyye*'si ile yine kendisinin bu eserine yazdığı *el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâ'if* adlı şerhi temel alınacaktır. İlgili eserlerden hareketle hem onların soruna ilişkin yaklaşımları hem de eleştirileri ele alınacak, aynı zamanda benimsedikleri *fâil bi'l-ihitiyâr* tanrı anlayışını temellendirme biçimleri irdelenecektir.

Bu bağlamda Şemseddin es-Semerkindî'nin ortaya koyduğu delillerin kendinden önceki kurucu kelâmcılar tarafından ileri sürülen delillerle bir mukayesesi yapılarak meselenin süreklilik ve farklılık yönleri gösterilecektir. Böylece bir konu örneğinde, Mâtürîdîliğin düşünce tarihi içinde nasıl bir değişim geçirdiğine de işaret edilmiş olacaktır.

**Anahtar Kelimeler.** İlâhî fiiller, fâil bi'l ihtiyâr, mûcib bi'z-zât, Mâtürîdîlik, Şemseddin es-Semerkindî.

## Abstract

The purpose of this article to analyze the problem of divine actions, which is one of the important issues of Ilm al-Kalâm, that creates diversity and controversial debate between *mutakallimûn* and *falâsifa* according to the views of scholars that belong to Maturidiyya tradition.

This analysis will be made depending on the following scholars; Imam Abû Mansûr al-Mâtürîdî (d. 333/944), Abu al-Muîn an-Nasafî (d. 508/1115) and Shemsuddin Muhammed b Ashraf al-Samarqandî (d. 702/1303). The basis of this article will focus on the great masterpiece of Imam al-Maturidi's *Kitâb al-Tawhîd*, Abu al-Muîn an-Nasafî's *Tabsirat al-adilla* and the books of al-Samarqandî's *as-Sahâ'if al-Ilâhiyya* and his commentary titled *el-Ma'ârif fi Sharh as-Sahâ'if*.

Their criticism and their views on this problem will be examined and at the same time, the fundamentals of the idea of namely "*fâil bi'l-ihitiyâr*" that is accepted by these scholars will be studied.

In this context, al-Samarqandî's evidences will be compared that of previous founder scholars of Kalâm. By this comparison the aspects of the problem which shows continuity and differentiability will be seen. As a result, the change of Mâtürîdiyya tradition during the history of thought will be indicated by this case.

<sup>1</sup> Prof. Dr. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

**Key Words:** Divine actions, an essentially necessitating, voluntarily acting, Mâturidiyya, Shemsuddin al-Samarqandî.

## 1. Giriş

Bu araştırma, İslâm filozofları ile kelâmcıların farklılaştığı en temel meselelerden biri olan Tanrı'nın fiillerinin nasıl meydana geldiği sorununu, İmam Mâtürîdî'den başlayarak, Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Şemseddin es-Semerkindî üzerinden incelemeyi amaçlamaktadır. Bu problemin çözüm şekli, tartışmalarda tarafların konumu ve meseleye yaklaşımı, düşünce tarihinde dile getirildiği özel ıstılahıyla ifade edilirse Allah'ın mûcib bi'z-zât mı? Yoksa fâil bi'l-ihyâr mı olduğu sorusuna verdikleri cevaba göre belirginlik kazanmaktadır. Bu sebeple de konunun bu iki kavramdan hareketle ortaya konulması uygun görülmüştür.

Esasen Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) filozofları eleştirmek üzere kaleme aldığı *Tehâfütü'l felâsife* sonrasında oluşan tehâfüt geleneği içinde bu mesele, Eş'arî kelâm düşüncesinde âlemin kadîm olduğu tartışmasıyla birlikte çeşitli açılardan mevzu bahis edilegelmiştir. Tehâfüt yazarlarından biri olan Hocazâde Muslihuddin Efendi (ö. 893/1488) tarafından ise âlemin kîdemi meselesi içinde değil de tam aksine bu meseleye öncelenerek müstakil bir başlık altında tartışmaya açılmıştır. Tehâfütler içinde tartışmayı böyle bir şekilde önceleyerek ele alması bakımından Hocazâde yeni bir duruş ortaya koymakta ve konuya farklı bir boyut katmış bulunmaktadır. Nitekim Hocazâde'nin bu meseleyi kavramlaştırma biçimi meseleyi kendilerine çalışma alanı seçen araştırmacılar tarafından 'özgün' olarak nitelenmiştir.<sup>2</sup> Zira Hocazâde, Gazzâlî, İbn Rüşd (ö. 595/1198) ve çağdaşı Alâeddin et-Tûsî (ö. 887/1482) tarafından kaleme alınan tehâfütlerden ayrılarak, kendi eserinde âlemin kîdemi konusunu ilk mesele olarak vaz etmemiştir. Mukaddimedede tartışma konusu olan 22 mesele zikretmiş ve bunlardan birincisinin ise ilk ilkenin (*el-mebdeu'l-evvel*) fâil bi'l-ihyâr değil mûcib bi'z-zât olduğu görüşünün iptali olduğunu ifade etmiştir. Devamında ise ilk faslın başlığını 'İlk İlkenin (*el-mebdeu'l-evvel*) Mûcib bi'z-Zât Olduğu Görüşlerinin İptali' şeklinde isimlendirmiş,<sup>3</sup> daha sonra ikinci kısımda âlemin kîdemi meselesi üzerinde durmuştur.<sup>4</sup> Kuşkusuz Hocazâde'nin fikirleri de kendisinden sonra gelen düşünürler tarafından da bazen tasvip görülerek onaylanmış bazen de eleştirilmiştir.<sup>5</sup>

Tarihî sürece yönelik atıf anlamındaki bu bilgilerin de işaret ettiği üzere, Eş'arî kelâm geleneği içinde Allah Teâlâ'nın mûcib bi'z-zât ya da fâil bi'l-ihyâr oluşuna yönelik fikirler ile bunlar hakkındaki yaklaşımların seyri ve ayrıntıları, yapılan pek çok çalışmayla birlikte bu günün araştırmacıları için takip edilebilir bir düzeye ulaşmıştır.

Ancak Mâtürîdî kelâm geleneği hakkında, pek çok derinlikli ve analitik çalışmaya rağmen, aynı takip edilebilirlikten bu gün için söz etme imkânı bulunamamaktadır. Tabii böyle bir durum, Mâtürîdî ekolünün müteahhir döneminden bahsedilemeyeceği; bir başka ifadeyle ise Mâtürîdî kelâmında Eş'arî kelâmında görüldüğü biçiminde bir dönüşüm ve değişim yaşanmadığı; dolayısıyla felsefî kelâm ya da felsefileşmiş kelâm gibi isimler verilen tarihî sürece girmediği şeklindeki açıklamalarla izah edilebilir. Yine Eş'arî kelâm geleneğinin aksine Mâtürîdî ekolünün sonraki dönemde mütebahhir âlimlerden yoksun olduğu gerekçesiyle, böyle bir meselenin izinin sürülemediği düşünülebilir.

<sup>2</sup> Engin Erdem, "Hocazâde (1422-1488) ve "Mucibun bi'z-Zât" Düşüncesi", *Türk Düşüncesinde Gezintiler* içinde (ed. Süleyman Hayri Bolay), Ankara: Nobel Yayınları 2007, s. 148; Hüsamettin Yıldırım, *Tehâfüt Geleneğinde İlahi Hürriyet Problemi* (basılmamış doktora tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2008, s. 16.

<sup>3</sup> Hocazâde, *Tehâfütü'l felâsife*, Kahire: el-Matbaatü'l-Âlâmiyye 1303, s. 5; krş. Engin Erdem, "Hocazâde (1422-1488) ve "Mucibun bi'z-Zât" Düşüncesi", s. 148-149.

<sup>4</sup> Hocazâde'nin *Tehâfütü'*nde âlemin kîdemi meselesine ilişkin kısmın Türkçe tercümesi için bk. Hocazâde, "Âlemin Kîdemi Savunan Filozofların Görüşlerinin Çürütülmesi", *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler* içinde (ed. ve çev. Ömer Mahir Alper), s. 115-155.

<sup>5</sup> Meselâ bu konuda Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) ve Karabâgî (ö. 942/1535) tehâfütlerine bakılabilir. Ayrıca bk. Abdurrahim Güzel, *Karabaği ve Tehâfütü*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 1991; Ahmet Arslan, *Haşiye Ala't-Tehâfüt Tahlili*, İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları 1987.

Bu şekilde bir düşünceye varılması bazı noktalarda haklı ve geçerli görülebilirse de elinizdeki çalışmada, belirli konulardaki fikirleriyle Hanefî-Mâtürîdî gelenek içinde yer alan, Mâveraünnehir bölgesi düşünürlerinden Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkindî müteahhir dönem Mâtürîdî kelâmının örnek bir ismi olarak araştırma konusu yapılmakta; böylece bir anlamda hâlihazırda kabul gören düşünce ve hükümlerin doğruluğu veya yanlışlığını sorgulamayı hedefleyen ileriki araştırmalar için bazı yeni veriler sunulmaktadır. Bu bakımdan Şemseddin es-Semerkindî üzerinden Mâtürîdî kelâm tarihi hakkındaki bilgilerin, en azından tekrar gözden geçirmeye ve incelemeye tâbi tutulması talep edilmekte; hiç değilse mevcut kanaat ve yaklaşımların yeniden irdelenerek tahkik yoluna girilmesi amaçlanmaktadır.

Bu bağlamda işaret edilmesi gereken bir başka husus Şemseddin es-Semerkindî'nin gerçekten bir Mâtürîdî kelâmcısı olup olmadığı sorusudur. Zira bu metin Semerkandî'nin Mâtürîdî kelâm düşüncesi içinde görülebileceği kabulü üzerine bina edilmiştir. Kuşkusuz Semerkandî'nin ait olduğu ekol ve bunun gerekçeleri ve delilleri müstakil olarak çalışılmayı hak etmektedir. Ancak burada ilgili konunun incelenmesi gerekliliğine dikkat çekilmekle birlikte,<sup>6</sup> Şemseddin es-Semerkindî üzerinde yapılan çalışmalarda genelde onun belirli konulardaki fikirleriyle Mâtürîdî kelâm düşüncesi içinde görülebileceği<sup>7</sup> ya da Ebû Hanîfe (ö. 150/767) mezhebi üzere olduğu<sup>8</sup> gibi değerlendirmelere dayanılmaktadır. Esasen Semerkandî'nin Mâtürîdî ekolü içinde “felsefî kelâm” döneminin ilk temsilcisi olduğu düşünülmektedir.<sup>9</sup> Bunu delilleriyle birlikte ortaya koymak bu tebliğin sınırlarını zorlayacağı için ilgili çalışmalara atıf yapmakla yetinilmiştir.

Dahası bir gelenek içinde yer alan her bir âlimin, o geleneğin kurucu isminin ana çizgisinde olduktan sonra, pek çok hususta farklılıkları bulunabileceğini de hatırlatmak gerekir. Nitekim aynı ekol içinde yer alan ilim adamlarının katkılarıyla birlikte düşüncenin yeni katmanlar kazanması, değişik açılımlarla farklı yönlere doğru evrilmesi, çeşitli meselerde gerçekleşen bir hâdisedir. Zaten mütefekkir sıfatını taşıyan bir ilim adamının, imam olarak kabul etse dahi, bir başka düşünürü taklit etmesi kabul edilemeyeceğine göre, ana sistem içinde kendi çizgisinin bulunması tabii bir durumdur. Aynı durum Semerkandî için de geçerlidir. Dolayısıyla bu büyük tefekkür adamının, Mâtürîdî ekolü içinde yer aldığını söylemek, onun Mâtürîdî düşüncesini bütünüyle benimsediği şeklinde bir hükme yol açmamalıdır. Nitekim burada incelediğimiz mesele etrafında, Semerkandî'nin kendinden öncekilerle aynı düştüğü hususlar kadar farklılaştığı yönler de araştırılacak dolayısıyla nasıl bir dönüşüm ve değişim gerçekleştirdiğine de işaret edilmiş olacaktır.

Bu amaçla tebliğde İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbü't-Tevhîd*'i, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Tebşirâtü'l-edille fî usûli'd-dîn* adlı eseri ve Semerkandî'nin *es-Sahâ'îfü'l-ilâhiyye*'si ile yine kendisinin bu eserine yazdığı *el-Ma'ârif fî şerhi's-Sahâ'îf* adlı şerhi karşılaştırmalı olarak incelenecektir.

<sup>6</sup> Nitekim sempozyum tebliğlerinden birinin bu konuya ayrıldığı tespit edilmiştir. bk. İsmail Yürük, “Hanefî Mâtürîdî Geleneğinde Kelâmın Felsefîleşmesi ve Şemsüddin es-Semerkindî'nin Mezhebi Üzerindeki Spekülasyonlar”, Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi IV. Şeyh Şa'bânî Velî Sempouyumu Hanefîlik-Mâtürîdîlik.

<sup>7</sup> İsmail Yürük, “Şemsüddin es-Semerkindî ve Belirgin Kelâmî Görüşleri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I/1(2001), s. 97; M. Cüneyt Gökçe, *Muhammed b. Eşref es-Semerkindî ve Kelâm İlmindeki Yeri* (basılmamış doktora tezi), İstanbul: MÜSBE 1996, s. 39.

<sup>8</sup> Abdullah Muhammed Abdullah İsmâil-Nazîr Muhammed en-Nazîr ‘İyâd, “ed-Dirâse”, Şemseddin es-Semerkindî, *el-Ma'ârif fî Şerhi's-Sahâ'îf* içinde (nşr. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâil-Nazîr Muhammed Nazîr ‘İyâd, Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye 2015, I, 43.

<sup>9</sup> İsmail Yürük-İsmail Şık, “Giriş”, Şemsüddin es-Semerkindî, *İslam İnanç İlkeleri* içinde (trc. İsmail Yürük-İsmail Şık), Ankara: Araştırma Yayınları 2011, s. 11.

## 2. Allah'ın Fâil bi'l İhtiyâr Oluşu

### a. İmam Mâtürîdî'nin İstidlâli

Öncelikle belirtmek gerekir ki İmam Mâtürîdî aynı zamanda 'alem olan âlemin varlığını, yaratıcısına götüren bir delil şeklinde değerlendirdiği gibi Allah'ın belirli sıfatları hakkında da yaratılmışlarda çeşitli işaretler bulunduğunu düşünmektedir. Bu bakımdan Allah'ın sanat eseri görülen âlem, bütün parçalarıyla birlikte onu yoktan meydana getirenin varlığına delil olmakla kalmamakta; aynı zamanda yaratanının, hangi niteliklere sahip bulunduğu da delâlet etmektedir.

Mâtürîdî, pek çok konuda yaptığı gibi burada da realiteden hareketle fikirlerini açıklamaktadır. Bu bağlamda o, başlangıçta Allah Teâlâ'nın kâdir, âlim, hay, kerîm, cevâd gibi isimlerinin varlığını nakil ve aklın birlikte doğru kabul ettiğini ifade etmekte; devamında ise görünenin halinden görünmeyen niteliğine dair sonuçlara ulaşmaktadır. Mâtürîdî'ye göre Allah Teâlâ'nın bu niteliklere sahip bulunduğu aklın gerekli gördüğü<sup>10</sup> bir husustur.<sup>11</sup> Esasen Mâtürîdî mantıkî olarak adım adım ilerleyerek Allah Teâlâ'nın fâil bi'l-ihtiyâr oluşuna yaratılmışlardan delil getirmektedir. Zaten ona göre Allah Teâlâ'nın mürid oluşu kesindir. Nitekim irade, ihtiyâr ile yapan her fâilin sıfatıdır.<sup>12</sup>

İlk önce o, mahlukâtın birbirinden farklı bir biçimde; cevher ve sıfatları bakımından değişiklikler taşıyarak yaratılmış olmasının, Allah'ın fiilinin tab'an değil ihtiyârî bir şekilde meydana geldiğini kanıtladığını belirtmektedir. Zira tab'an meydana gelen bir şeyde, bu şekilde farklılıkların bulunması söz konusu değildir.<sup>13</sup> Şayet tab'an meydana gelseydi, tek bir ölçüde ve tek bir nitelikte olurdu.<sup>14</sup> Bu düşüncesini Mâtürîdî şöyle ifade etmektedir:

*“Çünkü yüce Allah'ın, cevherleri ve arazlarıyla birlikte farklı özelliklere sahip bulunan nesnelere yarattığının sabit olması, O'nun fiilinin, tab'ın fiili değil ihtiyârî fiil olduğuna delâlet eder.”*<sup>15</sup>

Tabii bir şeyin, bir defa var olduktan sonra, her hangi bir bozukluk ve hikmete aykırı düşmeden devam etmesi de yine fâilin seçiminin varlığına delâlet etmektedir. İmam Mâtürîdî ilâhî fiilin, herhangi bir bozukluk bulunmaksızın, hikmetli ve düzenli bir şekilde, aynı zamanda birbiri peşi sıra sürekli devam etmesini de, fiile konu olan mef'ulün, fâilinin seçimi (ihtiyâr) ile yaratıldığına delil olarak sunmaktadır.

*“İlâhî fiilin, göze çarpan bir bozukluk olmaksızın ve hikmet yönteminin dışına çıkmaksızın düzenli bir şekilde ve ardarda devam etmesi fiile konu teşkil eden şeyin, fâilinin ihtiyârıyla oluştuğunu gösterir.”*<sup>16</sup>

Mâtürîdî tarafından yine âlemdeki değişim ve dönüşüm, var olan bir şeyin yok edilmesi, yok edilen bir şeyin yaratılması, bir şeyden başka bir şeyin meydana getirilmesi, hem âlemin kadîm değil hâdisliğine hem de Allah'ın ilim ve yönetim gücüne,<sup>17</sup> dolayısıyla O'nun fiilinin seçimle olduğuna delil getirilmektedir. Zira tabiatta birleşme ve ayrışma, hareket ve sükûn, hayat ve ölüm gibi zıtlıklar bulunmaktadır. İlk bakışta bu durum çelişkili

<sup>10</sup> *Ve'l-'aklu yucibu zalike.*

<sup>11</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara: TDV Yayınları 2003, s. 70; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (çev. Bekir Topaloğlu), Ankara: TDV Yayınları 2002, s. 58 (müteakip dipnotlarda tercümedeki sayfa numaraları parantez içinde verilecektir).

<sup>12</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (İlmi Kontrol: Bekir Topaloğlu), İstanbul: Mizan Yayınevi 2005-2011, XIII, 47.

<sup>13</sup> Mâtürîdî bu mantığı âlemin kâdîmi fikrine ve Yaratıcı'nın âlemin illeti olduğu açıklamasına itiraz ettiği yerde de zikretmektedir. *“Kıdem taraftarının “Yaratıcı âlemin illetidir” tarzındaki sözüne gelince, eğer bununla yaratılmışın tab'an Allah sayesinde vücut bulduğunu kastetmişse imkânsızdır, çünkü bu gayri iradî yöntemdir, niteliği bundan ibaret bulunan bir yaratıcı sayesinde tabiatın oluşması ihtimal dahilinde bulunmamaktadır. Bir de şu var: Tabiat, bünyesinde türleri ve zıtları bulunduran bir yaratılmıştır. Sayesinde nesnelere gayri iradî (bi'ttab') olarak oluştuğu varlık ise bir tek özelliğe sahip bulunur.”* bk. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 55 (46).

<sup>14</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, X, 185.

<sup>15</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 70 (58-59).

<sup>16</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 70 (59).

<sup>17</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VIII, 145.

gelebilir. Ancak bunların, önce birinin sonra diğèrinin meydana geldiği ya da alternatifli bir şekilde değişerek oluştukları anlaşılmaktadır.<sup>18</sup> Gecenin arkasından gündüz, gündüzün arkasından gece gelmektedir. Sadece bu değişim dahi burada bir başkasının tedbirinin bulunduğunu gösterir. Aksi halde var olduktan sonra yok olmaz, biri diğèrinin yerine geçemezdi.<sup>19</sup> Bu da âlemin hâdis oluşuna işaret ettiği gibi, onu yokluktan varlığa çıkararak bir iradeye de işaret eder.

*“Allah Teâlâ birden çok şeyi yaratmış, sonra da yok etmiştir. Bundan başka gece ile gündüz gibi âlemde yaratmasını tekrar ettiği şeyler de vardır. Bununla da O'nun fiilinin seçimle olduğu anlaşılmıştır. Çünkü O'nun bozduğunu tekrar düzelttiği, yok ettiğine tekrar vücut verdiği, yok olanı icat ettiği, bulunanı yok ettiği ortaya çıkmıştır. Artık bunun irade ve ihtiyâr yöntemi teşkil ettiği sabit olmuştur. Zira kendisinden sudûr eden şeylerin tab'an oluştuğu birinden icat ettiğini yok etmek ve yok ettiğini icat etmek gibi bir fül meydana gelmez.”<sup>20</sup>*

Yaptığı bu açıklamalarla Mâtürîdî, yaratılmışların hikmet üzere, birbirinden değişik mahiyetlerle; Allah'ın birliğine delâlet edecek biçimde varlık alanına çıkmalarını ilâhi fiillerdeki seçime delil olarak görmekte; her şeyin olduğu şekilde meydana gelmesinin, bir seçim üzere bulduklarına işaret ettiğini belirtmektedir.

*“Bize göre ilâhî fiillerin hür seçimle gerçekteştiğinin delili yaratıkların farklı mahiyetlerle varlık alanına çıkması, hikmete bağlı olması ve Allah'ın birliğine kılavuzluk etmesidir. Bu hususlar her şeyin kendi mahiyetiyle oluşmasının hür bir seçimle gerçekteştiğini gösterir.”<sup>21</sup>*

Daha da önemlisi Mâtürîdî'ye göre âlem yoktan yaratılmıştır ki bu da başlı başına Yaratıcı'nın iradeli oluşunu göstermektedir.

*“Yine, biz âlemin hiçten (lâ min şey') yaratılmış olduğunu açıklamıştık. Bu, ihtiyâr anlamının nihâî noktasına sahip bulunan zâtın fiili olmaktan başka hiçbir şeyin ulaşamayacağı bir yaratma türüdür. Tab'an olan şeyin statüsü zorunluluktur (ızdırâr). Konumu nesnelere hiçten yaratma derecesine ulaşmış bir varlığın fiilinin tab'an olması imkânsızdır.”<sup>22</sup>*

Zira ona göre tab'an var etmekte bir başkasının hükmü altına girme söz konusudur ki böyle bir durum yaratma imkânından mahrum olmak demektir. Bu ise zaaf ve âcizlik anlamı içerir. Kuşkusuz Allah Teâlâ bu gibi niteliklerden uzaktır. Mâtürîdî bu düşüncesini destekler mahiyette insanların genel algı ve eğilimlerinden de örnekler vermektedir. Ona göre herkesin ihtiyaçlarını ve sıkıntılarını gidermesi için Allah Teâlâ'ya dua etmesi, Allah'ın yardımı ile başarıya ulaşacağına inanması, gücün Allah'tan olduğunu bilmesi de âlemin varlığının ilâhi seçime dayandığını göstermektedir.

*“İnsanlar arasında yaygın bir gelenek halini almıştır ki, onlar sıkıntılardan kurtarması için Allah Teâlâ'ya dua ve niyazda bulunurlar, ayrıca falanı yenilgiye uğratıp diğèrine zafer verdiği, falana yardım edip diğèrini kendi haline terkettiği inancını taşırlar; yine onlar her güçlünün Allah'ın verdiği kuvvetle iş gördüğünü kabul ederler. Bunların hiçbiri cebir altında bulunan için mümkün olmadığı gibi o da (güç yetiremediği) bu tür fiillere ilgi göstermez. Bu husus da âlemin O'nun ihtiyârı ile vücut bulduğunu kanıtlar.”<sup>23</sup>*

Bütün bu açıklamalarıyla Mâtürîdî seçimin (ihtiyâr) sübutunu temellendirmiş olmaktadır. Seçim var olduğu zaman ise meydana gelenler aynı şekilde devam ettiğinden dolayı, şüphesiz kudret ve irade de var olmaya devam edecektir. Zira kudreti olmayandan zorunlu ve bozuk şeyler meydana gelir. Yine bir şeye ve zıddına mâlik olmak için kudret gereklidir. Bu sebeple Allah Teâlâ'nın meydana getirdiklerinin kudret ve iradeyle olduğu

<sup>18</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 56 (47).

<sup>19</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 298-299; krş. VIII, 238.

<sup>20</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 71 (59).

<sup>21</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 92 (77).

<sup>22</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 71 (59).

<sup>23</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 71 (59).

sabittir. Esasen Mâtürîdî'nin belirttiği üzere bu hüküm gerçek bir fiil için şahid âlemde zaten söz konusudur. Bu âlem gayb âlemi hakkında edinilen bilgilerin temelini oluşturduğu için ona dayanılarak gayb âlemi hakkında hüküm verilir.<sup>24</sup> Dolayısıyla nasıl bu dünyada bir şeyin meydana getirilmesinde kudret ve iradenin katılımı söz konusu ise aynı durum gayb âlemi için de geçerlidir. Orada da bir şeyin oluşumu kudret ve iradeyle gerçekleşmektedir. Ancak Mâtürîdî burada Mu'tezile ve Eş'arî düşüncesinden tamamen ayrılarak Allah Teâlâ'nın yaratma niteliği, bir başka ifadeyle tekvin sıfatıyla da ezelden beri nitelendiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte kuşkusuz O, tekvinin ezeliğinden âlemin ezeliğine gitmeye şiddetle karşı çıkmaktadır.<sup>25</sup>

### b. Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin İstidlâli

Mâtürîdî kelâm ekolünün en seçkin ve en önemli isimlerinden biri olan Ebü'l-Muîn en-Nesefî de mütekellimlerin yoluna uyararak Allah Teâlâ'nın fâil bi'l-muhtar olduğunu düşünmekte ve ait olduğu mezhebin kurucu imamıyla benzer yorumlara yer vermektedir.

İlâhî iradeyi müstakil bir başlık altında konu edinen Nesefî, öncelikle kelimeye verilen anlamları ve onun hakkında yapılan tanımları değerlendirmeye tâbi tutmakta; bunlar içinde “yapılan bir işin diğer şekillerde değil de bir tek şekilde meydana gelmesinin tahsisini zorunlu kılan şey” şeklindeki irade tarifinin kelâmcıların kastettiği anlamı içerdiğini ifade etmektedir. Nesefî'nin işaret ettiği üzere iradeyle vasıflanan kimsenin, fiilinde muhtar olması veya işlediği fiillerin diğer alternatiflerle değil de muayyen bir alternatifle gerçekleşmesi söz konusudur.<sup>26</sup>

Ona göre Allah Teâlâ'nın böyle bir sıfatının bulunması zorunludur. Zira İmam Mâtürîdî'nin de vurguladığı üzere, aksi halde yapılan şeylerin tamamı, özellikle aynı cinsten olan mef'uller aynı zamanda, aynı şekilde ve aynı sıfatla meydana gelirdi. Halbuki âlemde tam aksi müşahade edilmektedir. Nitekim kuşatıcı ve yüksek bir hikmet gereğince, peş peşe, birbirini takip ederek, bir nizam ve düzen içinde, pek çok şeyin çeşitli şekillerde ve birbirine zıt sıfatlarda açığa çıkması, bu mef'ulleri yapanda irade sıfatının bulunduğunu kanıtlamaktadır.<sup>27</sup>

“Zira irade olmasa, bir nesnenin varlığı için bir zaman öbüründen, bir şekil ötekenden; yine bir sıfat, bir kemmiyet ve keyfiyet onun dışındakilerden daha tercih edilir olmazdı. Dahası bir fâil, bir şeyi bir vakitte, bir şekil ve sıfat üzere yaptığından dolayı, bu anlamların kendisiyle meydana geldiği mânaya irade adı verilir. Zira fâil kesinlikle diğer vecihleri değil de bu vechi istemiş veya diğer yönleri değil de bu yönü seçmeye meyletmiştir.”<sup>28</sup>

Esasen Nesefî burada İmam Mâtürîdî'nin de zikrettiği temel bir fikre dayanmakta, yani zorunlu değil de mümkün olmasına rağmen âlemin bu haliyle varlık bulmasından hareketle istidlâl etmektedir. Zira başka alternatif ve haller de mümkün iken bu imkânın gerçekleşmesi onu yokluktan varlığa çıkarmanın bir seçimi bulunduğunu göstermektedir ki bu da iradedir.

“Bizim, Allah'ın irade eden olduğuna dair delilimiz ise şudur: O'nun aynı cins altına giren mef'ullerinin, başka vasıfta olması mümkün iken belirli bir nitelik üzere meydana gelmesidir. Yine belirli bir şekil üzere, belirli mekân ve belirli bir zamanda vuku bulması da böyledir. Aynı cinsten olmaları durumunda, bu yönlerde bu farklılık üzere bulunmalarının

<sup>24</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 71-72 (59-60).

<sup>25</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 182-183 (149).

<sup>26</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn* (nşr. Claude Salamé), Dımaşk: Institut Français de Damas 1990-93, I, 374; a.mlf., *Tevhidin Esasları kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd* (çev. Hülya Alper), İstanbul: İz Yayıncılık 2007, s. 57-58.

<sup>27</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 374; krş. a.mlf., *Tevhidin Esasları*, s. 58.

<sup>28</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 374.

*zâtlarının gereği olmadığı bilinir. Böylece de bunun, fâilin onları bu şekilde irade etmesinden dolayı olduğu bilinmiştir.*"<sup>29</sup>

Bu izahlara yer veren Neseîî temelde, her biri imkân bakımından eşit olan bir cinsin farklı alternatiflerinden birinin seçimini, ilâhî iradenin varlığının delili şeklinde değerlendirmektedir. Zira bu dünyada bir bina yapan, yazı yazan veya başka işleri yerine getiren kişilerin mürid oluşuna bu şekilde delil getirilmektedir. Neseîî, kurucu İmamı Mâtürîdî gibi, aynı durumun ilâhî irade söz konusu edildiğinde de geçerli olduğunu düşünmektedir.<sup>30</sup>

Diğer taraftan yine İmam Mâtürîdî'nin düşünce biçimine uygun bir şekilde Neseîî, "Allah Teâlâ'nın iradesi bulunmasaydı, fiillerinde mecbur olurdu." ana fikrine dayanmaktadır. Onun da belirttiği üzere mecburiyet, bir başkasının kudreti altına girmeyi ve âcziyeti ifade eder. Zira cebir altında yapılan bir fiil, bir başkasının eseridir. Fiili yapanın orada kudreti ve kesbi söz konusu değildir. Böyle bir durum ise muhdes olanın niteliğidir. Kuşkusuz kadîm olan Allah, bütün bu eksikliklerden uzaktır.<sup>31</sup>

Bu bağlamda Neseîî, iradenin müstakil bir sıfat şeklinde değil de, fiil ve irade olunana indirgenerek açıklanmasına da itiraz etmektedir. Zira "eğer irade fiil olsaydı, ki onlara göre fiil ve mef'ul aynıdır, o halde irade aynı zamanda fiil ve murad olurdu. Bu durumda meselâ siyahlık irade olur; keza beyazlık, hareket, sükûn, ictima, iftirak, ölüm, cehâlet ve bütün araz türleri, yine bütün cevherler ve cisimler de irade olurdu."<sup>32</sup>

Neseîî bu görüşünü ilim ile mâlumun, kudret ile makdurun ayrı olmasıyla da açıklamaktadır. İlim ile mâlum; kudret ile makdur ayrı ayrı olduğu gibi, irade ile irade olunan arasında da bir ayırım bulunmaktadır. Neseîî, şayet bunlar aynı olsaydı, bu sıfatların konuları her zaman canlılar olmadığı için cansız varlıkların da âlim, kâdir ve mürid olması gibi bir durum doğacağını ifade ederek düşüncesini ortaya koymaktadır. Bu durumda Neseîî düşünce sistemi içinde, bunları yaratanda bir iradenin bulunması, dolayısıyla yaratmanın bir iradeyle gerçekleşmesi bir gereklilik olarak açığa çıkmaktadır.

Diğer taraftan Neseîî de Mâtürîdî gibi yaratmanın iradî olduğu vurgusu yanında, Allah Teâlâ'nın ezeli bir sıfatı olan tekvininin bulunduğunu, ancak tekvinin ezeliğinden mahlukâtın ezeliğine gidilemeyeceğini düşünmektedir. Tekvin meselesinin her ne kadar bu konuyla ilişkisi bulunsa da müstakil bir bahis olarak ele alınmasının daha isabetli olduğu düşünüldüğünden burada sadece konuya işaret etmekle yetinilmiştir.

### c. Şemseddin es-Semerkandî'nin İstidlâli

"Allah'tan Fiillerin Sâdır Olmasının Keyfiyeti" şeklinde müstakil bir başlık altında meseleyi ele alan Semerkandî, öncelikle bu konunun dine tabi olanlar (*milliyyûn*) ile felâsife arasında farklı şekilde açıklandığına dikkat çekmekte; *milliyyûn*un Allah Teâlâ'nın fâil bi'l-ihdiyâr olduğu görüşünde bulunduğunu, bunun da O'nun dilerse yaptığı dilemezse terk ettiği anlamına geldiğini ifade etmektedir. Felâsife ise O'nun mûcib bi'z-zât olduğu fikrinde olup Semerkandî'nin açıkladığı üzere, bunun anlamı 'kendisinden fiilin sâdır olması gereken' demektir.<sup>33</sup>

Başlangıçta bu iki temel farklı görüşe işaret eden Semerkandî, iddialı bir biçimde önceki ve sonraki âlimlerin kitaplarında meselenin üzerine bina edildiği temel dayanakların yer almadığını belirtmektedir. Halbuki bu meselenin tahkiki Semerkandî'ye göre, özel bir önem arz etmektedir. Zira şeriat Allah Teâlâ'nın fâil bi'l-ihdiyâr oluşuna mebnidir. Dolayısıyla bu mesele dinin açıklanmasında temel bir yer tutmakta; hakikat binasının aslı

<sup>29</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseîî, *Tebssiratü'l-edille*, I, 375.

<sup>30</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseîî, *Tebssiratü'l-edille*, I, 376.

<sup>31</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseîî, *Tebssiratü'l-edille*, I, 376.

<sup>32</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseîî, *Tebssiratü'l-edille*, I, 376.

<sup>33</sup> Semerkandî, *es-Sahâ'ifu'l-ilâhiyye* (nşr. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf), Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh 1405/1985, s. 319; a.m.f., *el-Ma'ârif fi Şerhi's-Sahâ'if* (nşr. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâil-Nazîr Muhammed Nazîr 'İyâd), Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye 2015, II, 1089-90.



konumunda bulunmakta ve pek çok ihtilaf da buradan kaynaklanmaktadır.<sup>34</sup> Her ne kadar açıkça ifade etmese de Semerkandî'nin problemin şeraitle ilişkisini kurması, ancak fiillerinde hür ve irade sahibi bulunan bir tanrı tasavvurunda nübüvvet ve vahyin anlamı olacağı gerçeğiyle açıklanabilir. Esasen bu bakımdan meselenin pek çok uzanımlarının bulunduğundan söz edilebilir.

Böyle bir düşünceyle meseleyi tartışma konusu edinen Semerkandî, dört burhan ile Allah Teâlâ'nın fâil bi'l-ihyâr oluşunu temellendirmektedir. Bunların ilkinde özel bir ihtimam göstermekte ve onu 'kesin burhan' (*burhânu kâtî*) olarak nitelemektedir.<sup>35</sup> Her ne kadar diğer üç delile de burhan ismini verse de onların içinde en güçlüsünün, bu ilk delil olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır. Semerkandî bu delilini hâdis varlığın mevcut oluşu üzerinden temellendirmektedir. Nitekim o delili şu şekilde ortaya koymaktadır: "*Hâdisin varlığı, Vâcib'in muhtar oluşuna delâlet eder.*"<sup>36</sup> *el-Ma'ârif*'te ise bu önerme "*Havâdislerin hudûsu Allah Teâlâ'nın muhtar oluşuna delâlet eder.*" şeklinde zikredilmiştir.<sup>37</sup>

Semerkandî bu önermenin doğruluğunu ise sabitten bir değişimin (*teğayür*) meydana gelmesinin muhal oluşuna dayandırmaktadır. Zira değişimin mahiyeti, bir halden sonra bir şeyin başka bir halde meydana gelmesidir. Dolayısıyla değişim, zorunlu olarak ancak bir halden farklı bir hale geçildiğinde gerçekleşmektedir. Bu durumda değişimin mücidi aynı zamanda bu iki halin de mücidedir. Her ikisine de gerekli sebep (mücib sebep) ilişir. O zaman da bu hallerden biri O'ndan sâdir olduğunda, meydana gelen hallerin yok olması mümtendir. Aksi halde tesirinin zevali ve kendisinin zevali gerekir. Böylece sabitten değişimin muhal olduğu anlaşılır.<sup>38</sup> Bir başka ifadeyle şayet Vâcib mücib olsaydı O'nun eseri, Vâcib'in lâzımı olduğundan onunla birlikte devam ederdi. Bu durumda Allah Teâlâ'ya bağlı olarak bütün hâdislerin de varlığının devam etmesi gerekirdi. Bununla birlikte gerçek aksidir. Yani hâdislerin son bulduğu görülmektedir. Ancak hâdislerin son bulmasıyla Allah Teâlâ'nın da son bulduğu hükmü muhal olduğuna göre, O'nun mücib değil muhtar olduğu anlaşılır.<sup>39</sup>

Aslında felâsife de sabit olandan değişimin sâdir olmayacağı öncülünü kabul etmektedir. Ancak onlar bunu, sonlu âlemde her önce gelenin sonra gelen için istidat olmasıyla açıklamışlardır. Semerkandî bu izahın da imkânsız olduğunu ortaya koymaktadır. Zira sonra gelenin istidadı ya önce gelen var olduğunda ya da yok olduğunda tamamlanır. Eğer ilk durum olursa o zaman bütün hâdislerin aynı anda meydana gelmesi söz konusu olur. Eğer ikincisi olursa da ikincinin tamamlanmasının şartı, birincinin yokluğu olur. O zaman da önce gelenin yokluğu hâdistir. O halde Vâcib'den sâdir olması, başka bir sonluya bağlı bulunur ki bu durumda teselsül doğar. Ya da önce gelen bir hazırlayıcıya bağlı olur. Bu hazırlayıcı da ya önce gelen veya başkası olabilir. Önce gelen olursa, önce gelen var olduğunda diğerinin istidadının tamamlanması mümkün değildir. Aksi halde ondan geri kalmazdı. Önce gelenin yok olması durumunda ise yok olan bir şey şart olamayacağına göre, bir şeyin şartının, kendi kendisi olması söz konusudur. Hazırlayıcının bir başkası olma durumunda ise zaten reddedilen yukarıdaki hale düşülmüştür. Dolayısıyla da aynı mantikî itirazlar gündeme gelir. Yani 'istidadın tamamlanması bu başka şeyin varlığında mı yokluğunda mı meydana gelir?' şeklindeki soru tekrar edilir. Bu durumda da teselsül ya da devr gerekir.<sup>40</sup>

Semerkandî burada muhtemel bir başka itirazı da değerlendirir. Şayet 'Sonra gelenin istidadın önce gelenin var olduğunda tamamlanması mümkündür. Ancak sonra gelenin varlığı, önce gelenin varlığına mâni olduğundan dolayı bulunmaz.' şeklindeki bir açıklamaya

<sup>34</sup> Semerkandî, *es-Sahâ'if*, s. 319; *el-Ma'ârif*, II, 1090.

<sup>35</sup> Semerkandî, *es-Sahâ'if*, s. 322; *el-Ma'ârif*, II, 1098.

<sup>36</sup> Semerkandî, *es-Sahâ'if*, s. 319.

<sup>37</sup> Semerkandî, *el-Ma'ârif*, II, 1090.

<sup>38</sup> Semerkandî, *es-Sahâ'if*, s. 320.

<sup>39</sup> Semerkandî, *el-Mu'tekad li i'tikâdi ehli'i-İslâm* (nşr. İsmail Yürük-İsmail Şık), Ankara: Araştırma Yayınları 2011, s. 11.

<sup>40</sup> Semerkandî, *es-Sahâ'if*, s. 321; *el-Ma'ârif*, II, 1096.

karşı Semerkandî, öncelikle bu görüşün kendi düşüncesine zarar vermediğini belirtir. Zira bu durumda önce gelenin yokluğu, sonra gelenin varlığı için şart olur. O zaman yukarıdaki duruma geri dönmüş olur. Üstelik tam istidat bütün şartları içermek ve engelleri kaldırmak demektir. Engelle birlikte tam istidattan söz edilemez. Bu durumda da sonrakinin varlığında öncekinin bir etkisinin olmadığı anlaşılır. Bir başka hâdis ihtiyâç duyar ve teselsül doğar.<sup>41</sup>

Üstelik tam illet sabit mücibin tesiriyle olduğundan, müessirin sabit mücib olması gerekir. Zira sonradan gelen için meydana gelen istidat, tam bir kabiliyet olan imkân istidatıdır. Kabiliyetin tesir etmede bir yeri yoktur. Zira kabiliyet ma'lûlun zâtıyladır. Tesir etmek ise müessirin zâtıyladır. Böylece müessirin sabit mücib olması gerekir. Zâtı sabit mücibin ise değişimi gerektirmesi mümtendir.<sup>42</sup>

Sonuçta Allah Teâlâ mücib ise hâdisin bulunamayacağı, aksi halde devir ve teselsül gerekeceği anlaşılır. Bu hükmün tersi ise hâdis var ise Allah Teâlâ mücib değildir. Bu da zaten matlup olunandır.

Semerkandî'nin ikinci delili ise "Vâcib mücib olsaydı, esasen hâdis bulunmazdı." hükmü üzerine kuruludur. Burada öncülün ikinci kısmının yanlışlığı açıktır. Zira dış dünyada hâdisler mevcuttur. Tabii Semerkandî öncülün birinci kısmı ile ikinci kısmı arasında neden gereklilik ilişkisi bulunduğunu açıklamaktadır ki asıl delil bu gerekliliğe dayanmaktadır. Buna göre hâdis bulunduğu bir vasıta ile ya da vasıtasız bir şekilde şüphesiz Vâcib'den sâdir olması gerekir. Bu durumda hâdisin O'ndan meydana gelmesi ya bir şarta bağlı olmaz veya kadîm bir şarta bağlı olur. Şarta bağlı olmasa ya kadîmin hudûsu ya da hâdisin kıdemi gerekir. Bu ikisinin imkânsızlığı açıktır. Hâdis bir şarta bağlı bulunduğu ise şüphesiz bu şartın onun hudûsu zamanında var olması gerekir. Aksi halde ma'lûl tam illetinden geri kalmış veya müsebbeb sebebinin önüne geçmiştir. Bunlar olamayacağına göre mesele tekrar bu şartın Vâcib'den nasıl sâdir olduğuna döner. O zaman yukarıda zikredilen iki durumdan biri ya da sonsuz olanın iki set arasında sınırlandırılması lâzım gelir. Çünkü her bir hâdis şart, başka bir hâdis şarta dayandığında var olma zamanı sonsuzluk olur ve Vâcib'de nihayet bulmaz. O halde sonsuzluğun Allah Teâlâ ile ilk hâdis arasında sınırlanmış olmasının gerekliliği gündeme gelir. Ancak sonsuzluğun sınırlandırılmasının imkânsızlığı apaçıktır.<sup>43</sup>

Semerkandî konuyu açıkça ortaya koymak maksadıyla baştan alarak şöyle de denilebileceğini tekiden ifade etmektedir: Eğer hâdis, hâdis bir şarta bağlı olsa, meydana gelmesi ona bağlı olanların hepsinin, onun hudusu zamanında şüphesiz hâdis olması gerekir. Tam da bu noktada Semerkandî karşı tarafın "hâdis Vâcib'den vasıtalı ya da bir vasıta olmaksızın sudûr eder sözüne karşı çıkabileceklerine de işaret eder. Zira onlara göre mahiyetler öncedir (evvel) ve onların imkânı nesnelere illetidir. Onlara göre bunlar Vâcib'den bir şey değildir; zira mahiyetler gayrı mec'uldür ve imkân onlarla ma'lûldür. Bu itiraza yer veren Semerkandî aynı zamanda böyle bir karşı çıkışın bozuk olduğunu da ortaya koymaktadır. Onun da beyan ettiği gibi dış dünyada tahakkuk etmedikçe mahiyetin bir şeyde tesiri yoktur. Zira ma'dûmun eseri yoktur. Aynı şekilde ma'lûlu de yoktur. Dolayısıyla onların gerçeklik kazanması ancak Vâcib ile olur. Bu durumda da meydana gelmeleri zorunlu olarak Allah Teâlâ'ya dayanır.<sup>44</sup>

Semerkandî'nin üçüncü delili ise 'Vâcib muhtar olmasaydı cisimler, niteliklerinde ve alâmetlerinde farklı olmazdı.' hükmünden hareket eder. Cisimlerin niteliklerinde ve alâmetlerinde farklı olmadığı hükmü batıldır. Zira dış dünyada aksi açıkça görülmektedir. Önermenin ikinci kısmı ile Allah Teâlâ'nın muhtar oluşu arasındaki gereklilik ilişkisini ise Semerkandî şu şekilde açıklamaktadır. Şayet farklı iseler onların özel alâmetleri Vâcib'e dayanır. Onlardan her birini niteliğiyle birlikte tercih etmek, şüphesiz bir tercih edicinin tercihine dayanır. Zira tercih eden olmadan, bir tercih mümtendir. Bu tercih edicinin de ya cismiyyetin kendisi, ya onun lâzımı ya da başka bir şey olma ihtimali vardır. Ancak bunlardan

<sup>41</sup> Semerkandî, *es-Sahâ'if*, s. 321; *el-Ma'ârif*, II, 1096.

<sup>42</sup> Semerkandî, *el-Ma'ârif*, II, 1093.

<sup>43</sup> Semerkandî, *es-Sahâ'if*, s. 322; *el-Ma'ârif*, II, 1101-1102.

<sup>44</sup> Semerkandî, *es-Sahâ'if*, s. 322; *el-Ma'ârif*, II, 1102-1103.

hiç biri doğru değildir. Cisimliğin kendisi veya lâzımı bir şey, tahsis edici olsaydı cisimlerin hepsinin sıfatlarının aynı olması gerekirdi. Bir başka şey tercih edici olduğunda ise aynı soru yeniden gündeme gelir. Bu şeyin bu şekilde oluşu kendisinden, onun lâzımından veya başka bir şeyden midir? Bu durumda da devr veya teselsül söz konusu olur. Dış dünyada farklı nitelikte, çeşitli âlâmetlerde cisimler buluyoruz. Bitki tohumları ve meyve çekirdeklerinde olduğu gibi, her biri farklı ürün vermektedir. Tohumlardan çeşitli türde bitkiler meydana gelir. Nitelikleri, çeşitli özellikleri, şekilleri renkleri, tatları ve kokuları sınıf sınıf meyveler oluşur.<sup>45</sup> Bu farklılık onlara varlık verip meydana getirenin iradesi olduğuna delâlet eder.

Semerkindî'nin dördüncü delili ise şu şekilde özetlenebilir: Vâcib muhtardır. Çünkü feleklerin sudûru O'na dayanır. O halde felekler ya basit ya da mürekkep demektir. Basit ise yıldızların ve feleklerin kutupların yerlerinin belirlenmesi ya Vâcib'in icabı ile ya da ihtiyârı ile olur. İlki muhaldir. Zira mûcibin cüzleri gerektirmesi tektir. Bu durumda yıldızların ve kutupların muayyen yerlere tahsis edilmesi gerekmez. O zaman O'nun iradesi ile olduğu açığa çıkar. Şayet felekler bileşik (*mürekkep*) ise mümkün oluşları bakımından eşit bulunmalarından dolayı, yıldızların ve kutupların belirli bir şekilde tercih edilmesi söz konusudur. Bu da fâilin iradesinin olduğuna delâlet eder.<sup>46</sup>

Semerkindî bu dört delilin apaçık olduğunu düşünmekle birlikte, âlimlerin bunlara dayanarak ileri sürdükleri istidlâllerle, filozofların zayıf (*vâhiye*) olarak nitelediği delillerini de mevzu bahis edinerek değerlendirmektedir.<sup>47</sup> Ancak burada sınırlı bir metin çerçevesinde Semerkindî'nin önceleyip önem verdiği temel argümanları ele almanın yeterli olacağı düşünüldüğünden, diğerleri konu edinilmemiştir.

Sadece yine Semerkindî'nin ifadelerine dönerek konunun sonunda yaptığı açıklamalara yer vermek uygun olacaktır. Semerkindî'ye göre mûcibten fiilin sudûr etmesi zorunlu olduğundan, fiilin ona bitişmesi gerekir. Ancak mûcibin aksine muhtarın fiili, ondan geri kalır. Zira fâil-i muhtar yaratma kastıyla ma'dûma yönelir, dolayısıyla fâil-i muhtar eserinin zaman bakımından öncesinde bulunur. Zaten genel olarak Vâcib ya da mümkün her muhtar olan eserinden önce bulunur. Esasen Vâcib, tesirinin hâdis olması bakımından özeldir. Çünkü eseri kadîm olsa ve var olduğundan beri O'nunla birlikte bulursa O'nun zâtından neşet etmiş demektir. Aksi halde O'nun dışındaki başka bir şeyden dolayı meydan gelmesi gerekir. Bu durumda da Vâcib'in bir başkasından etkilenmesi söz konusu olur ki kuşkusuz böyle bir şey mümkün değildir. Kendi zâtından meydana geldiğinde de muhtar olmaz. Böylece O'nun tesirinin hâdis olduğu anlaşılır. Tesiri hâdis olunca eseri de aynı şekilde hâdis olur.<sup>48</sup>

### 3. Değerlendirme ve Sonuç

İlâhi fiillerin Allah'tan nasıl sudûr ettiği, Allah-âlem ilişkisinin ne şekilde gerçekleştiği gibi sorularla ilişkili bir biçimde Allah Teâlâ'nın mûcib bi'z-zât mı yoksa fâil bi'l-ihtiyâr mı olduğu sorunu, İslâm düşünce geleneği içinde tartışma konusu edinilen temel meseleler arasında yer almıştır.

Her ne kadar bu önemli mevzu, daha ziyade felâsife ile Eş'arî kelâmı üzerinden tartışılmalı; çeşitli araştırmalara konu teşkil etmiş ise de, Ehl-i sünnet ekolünün diğer ana kolunu oluşturan Mâtürîdiyye kelâmında da mesele üzerinde dikkate değer yaklaşımların ve yorumların bulunduğu anlaşılmaktadır. Öyle görünüyor ki genel olarak Mâtürîdiliğin geri planda kalmasından ya da bırakılmasından, bu mesele de nasibini almış; Mâtürîdî düşünce okulu içindeki âlimlerin, mevzua ilişkin görüşleri yeterince incelenmemiştir. Böyle bir eksikliğin farkında olduğunda dolayı, burada İmam Mâtürîdî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Şemseddin es-Semerkindî'nin ilgili meseleye dair görüşleri üzerinde durulması tercih edilmiştir.

<sup>45</sup> Semerkindî, *es-Sahâ'if*, s. 323-324; *el-Ma'ârif*, II, 1104-1105.

<sup>46</sup> Semerkindî, *es-Sahâ'if*, s. 324; *el-Ma'ârif*, II, 1106-1107.

<sup>47</sup> Semerkindî, *es-Sahâ'if*, s. 325 vd; *el-Ma'ârif*, II, 1107 vd.

<sup>48</sup> Semerkindî, *es-Sahâ'if*, s. 329; *el-Ma'ârif*, II, 1118-1119.

Bu bağlamda öncelikle belirtmek gerekir ki, İslâm düşünce tarihinin daha erken dönemlerinde İmam Mâtürîdî'nin sorunu gündeme alarak kritik etmesi; Allah Teâlâ'nın mürid oluşunu, sadece aklî bir gereklilik şeklinde ortaya koymakla yetinmeyip aynı zamanda dış dünyadaki verilere dayanarak da delillendirmesi başlı başına önemi haizdir.

Aslında Mâtürîdî, getirdiği güçlü nazarî deliller yanında tamamen insan hayatı ve psikolojisinden hareketle yeni yaklaşımlar yapmakta, böylece konuyu çeşitli açılardan temellendirmekte, bu bakımdan da özgün bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Nitekim o, Allah Teâlâ'nın dilediğini yapabilecek bir kudret ve iradeye sahip oluşunu, tanrının yetkinliğinin aklî gerekliliğine vurgu yaparak ortaya koyduğu gibi, insanoğlunda böyle bir fikrinin bulunduğu da işaret ederek açıklamaktadır. Mâtürîdî, insanların dualarında belirli şeyleri vermesi, değiştirmesi, izale etmesi gibi taleplerle Rabblerine yalvarmasının arkasında Allah Teâlâ'nın mürid olduğuna dair bir inancın bulunduğunu belirtmektedir: İnsanoğlunda tanrıdan fiillerin mecburî bir şekilde açığa çıktığı şeklinde bir fikir olsaydı, böyle dua etmezdi. O halde Mâtürîdî'ye göre, dua eden bir insan, mutlak kudret ve iradesi olan, icbar altında değil aksine dilediğine göre yaratma kudreti ve iradesi bulunan bir tanrı tasavvuruna sahip demektir.

Bu örnekte de müşahede edildiği üzere, İmam Mâtürîdî çeşitli konulardaki farklı düşüncelerinde, realiteyi bir veri olarak kullanmakta, bu açıdan modern bilim anlayışında da görülen bir yöntem izlediği söylenebilmektedir.

Her ne kadar böyle bir yöntemin daha ziyade Mâtürîdî'ye özgü olduğu düşünülebilirse de, onun nazarî delillerinin ve bilhassa âlemden hareketle, Allah Teâlâ'nın varlığı ve sıfatları hakkında geliştirdiği istidlâl biçiminin, müteakip dönemlerde yaşayan ilim adamları tarafından da takip edildiğini belirtmek gerekir. Nitekim kendisinden sonra mezhebin en değerli isimleri arasında yer alan Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Şemseddin es-Semerkandî'de de aynı istidlâl yönünün hâkim olduğu tespit edilmektedir. Mâtürîdî âlemde farklı tür ve bitkilerin oluşuyla gece ve gündüz gibi zıtlıkların bulunuşunu, bunları meydana getirenin tab'an değil de iradesiyle hareket ettiğine dair bir delil olarak sunmaktadır; ki bu yaklaşım benzer ifadelerle Nesefî ve Semerkandî'de tekrar edilmektedir. Nesefî aynı cins olan varlıkların farklı niteliklere sahip olmasını, Allah Teâlâ'nın murid oluşuyla açıklarken, aslında Mâtürîdî tarafından ortaya konulan delillendirmeyi kullanmaktadır. Mâtürîdî'nin bu delillendirme biçimi Semerkandî'de ise üçüncü delil olarak açığa çıkmaktadır. Semerkandî 'Vâcib muhtar olmasaydı cisimler, niteliklerinde ve ââmetlerinde farklı olmazdı.' şeklinde formüleştirdiği delilinde aynı istidlâl yönünden hareket etmektedir.

Zamansal değişime rağmen, birbirini izleyen bu üç düşünür arasındaki benzer yaklaşımlar, tarihî süreçte devamedegelen ortak bir düşünce silsilesinin bulunduğu işaret etmektedir. Bununla birlikte kuşkusuz her bir düşünür, yaşadığı çağın âlimi olarak, döneminin ilmî ve kültürel atmosferi uyarınca, kendi dışındakilerden bazı hususlarda ayrışmaktadır. Bu fikri doğrulayacak bir şekilde, İmam Mâtürîdî'nin sisteminde Allah Teâlâ'nın fiilinin tab'an olmadığı vurgusu daha açık görülmekte; dolayısıyla onun sadece Mu'tezile'ye değil aynı zamanda sudûr teorisine karşı da bir söylem geliştirdiği düşünülmektedir. Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin anlatımında ise daha ziyade Allah Teâlâ'nın irade sahibi oluşuna vurgu yapılmaktadır. Muhtemelen o, Mu'tezile'nin sıfat anlayışına karşı çıkmayı öncelikli hedefi olarak görmektedir. Semerkandî'de ise bazı fikirler aynı kalsa da, dil ve üslup tamamen farklılaşmakta; onun konuları ele alış biçimi ve sunumunda felsefî bir söylemin ağırlığı doğrudan hissedilmektedir. Bu bakımdan Semerkandî'nin metni müteahhir dönem kelâmının ayırıcı özelliği olan felsefileşmiş kelâm dilinin bâriz bir örneğini teşkil etmektedir. Anlatımında onun, Allah Teâlâ'yı ifade etmek üzere 'Vâcib' kavramını tercih etmesi dahi, başlı başına bu değişimin bir göstergesi olarak okunabilir.

Bununla birlikte her üç düşünür de Allah Teâlâ'nın fâil-i muhtar olduğunu savunmakta ve bu fikirden hiçbir şekilde taviz vermemektedir. Muhtemelen onlar "mûcib bi'z-zât" ile "fâil bi'l-ihytiyâr" oluşu tamamen farklı ve ayrı, hatta zıt değerlendirdikleri için herhangi bir uzlaşma arayışına da girmemektedirler. Ancak bu tartışmanın daha sonraki dönemde farklı bir

şekle büründüğüne, çalışmaya son vermeden işaret etmek gerekir. Nitekim Osmanlı felsefesinde de tespit edildiği üzere, daha sonraki dönem İslâm düşüncesinde, felsefe, kelâm ve tasavvuf birikimini birarada değerlendiren âlimler, bu meseleye de genel anlayışlarıyla yaklaşmış ve ayrılığı giderecek şekilde yorumlar yapmışlardır. Bu bağlamda kelâmcıların görüşü ile felâsifenin yaklaşımının birbirini nakzetmediği; felâsifenin kullandığı “icab” kavramının iradeyi de içerdiği; fiil-i hayrın Allah’ın zâtının gereği olduğu; dolayısıyla ilâhî fiillerin, ateşin alevi gibi mecburen sudûr eden fiillerle karıştırılmaması gerektiği belirtilmiştir. O halde bu tür yaklaşımlara göre “her iki gurup açısından da tercihsiz bir tercih edilen muhal olmakla birlikte, kelâmcılara göre silsilenin sonunda birbirine denk iki şeyden birini tercih eden sıfat irade iken, felsefecilere göre silsilenin sonunda iradenin kaynağı olan Zât bulunmaktadır.”<sup>49</sup>

#### KAYNAKÇA

Abdullah Muhammed Abdullah İsmâil-Nazîr Muhammed Nazîr, “ed-Dirâse”, Şemseddin es-Semerkandî, *el-Ma’ârif fi şerhi’s-Sahâ’if* içinde (nşr. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâil-Nazîr Muhammed Nazîr ‘İyâd, Kahire: Mektebetü’l-Ezheriyye 2015, I, 9-330.

Alper, Hülya, “XVII. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Dünyasında Bir Gazzâlî Şârihi Olarak Sadreddinzâde eş-Şîrvânî ve *Şerhu’r-Risâleti’l-Kudsiyye* Örneğinde Şerh Geleneği”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXI (2012), s. 59-80.

Arslan, Ahmet, *Haşiye Ala’t-Tehâfüt Tahlili*, İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları 1987.

Erdem, Engin, “Hocazâde (1422-1488) ve “Mucibun bi’z-Zât” Düşüncesi”, *Türk Düşüncesinde Gezintiler* içinde (ed. Süleyman Hayri Bolay), Ankara: Nobel Yayınları 2007, s. 143-153.

Güzel, Abdurrahim, *Karabaği ve Tehâfütü*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 1991.

Gökçe, M. Cüneyt Muhammed b. Eşref es-Semerkandî ve *Kelâm İlmindeki Yeri* (basılmamış doktora tezi), İstanbul: MÜSBE 1996.

Hocazâde, Musluhiddin Mustafa b. Halîl, “Âlemin Kıdemini Savunan Filozofların Görüşlerinin Çürütülmesi”, *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler* içinde (ed. ve çev. Ömer Mahir Alper), s. 115-155.

-----, *Tehâfütü’l-felâsife*, Kahire: el-Matbaatü’l-‘Âlâmiyye 1303.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü’t-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2003.

-----, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi* (çev. Bekir Topaloğlu), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2002.

-----, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* (İlmi Kontrol: Bekir Topaloğlu), I-XVII, İstanbul: Mizan Yayınevi 2005-2011.

Nesefî, Ebû’l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebşîratü’l-edille fi usûli’d-dîn* (nşr. Claude Salamé), I-II, Dimaşk: Institut Français de Damas 1990-93.

-----, *Tevhidin Esasları kitâbü’t-temhîd li kavâidi’t-tevhîd* (çev. Hülya Alper), İstanbul: İz Yayıncılık 2007.

Semerkandî, Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî, *el-Ma’ârif fi şerhi’s-Sahâ’if* içinde (nşr. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâil-Nazîr Muhammed Nazîr ‘İyâd, I-II, Kahire: Mektebetü’l-Ezheriyye 2015.

-----, *el-Mu’tekad li i’tikâdi ehli’i-İslâm* (nşr. İsmail Yürük-İsmail Şık), Ankara: Araştırma Yayınları 2011.

<sup>49</sup> Hülya Alper, “XVII. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Dünyasında Bir Gazzâlî Şârihi Olarak Sadreddinzâde eş-Şîrvânî ve *Şerhu’r-Risâleti’l-Kudsiyye* Örneğinde Şerh Geleneği”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXI (2012), s. 73 (Bu makalede Sadreddinzâde eş-Şîrvânî (ö. 1036/1627) örneğinde bu yaklaşıma yer verilmektedir.).

-----, *es-Sahâ'ifu'l-ilâhiyye* (nşr. Ahmed Abdurrahman eş- Şerîf), Küveyt: Mektebetü'l-Felâh 1405/1985.

Yıldırım, Hüsamettin, *Tehafüt Geleneğinde İlahi Hürriyet Problemi* (basılmamış doktora tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2008.

Yürük, İsmail, “Şemsüddin es-Semerkandî ve Belirgin Kelâmî Görüşleri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I/1(2001), s. 93-105.

Yürük, İsmail, -Şık, İsmail, “Giriş”, *Şemsüddin es-Semerkandî, İslam İnanç İlkeleri* içinde (trc. İsmail Yürük-İsmail Şık), Ankara: Araştırma Yayınları 2011, s. 9-58.

# KELÂM İLMİNDE BİLGİ ANLAYIŞININ OLUŞMASINDA MÂTÜRÎDÎ'NİN ROLÜ

Emine ÖĞÜK<sup>1</sup>

## Özet

Bilgiyle alâkalı sorulabilecek temel başlıklar arasında yer alan “bilginin ne olduğu, nasıl elde edildiği, sınırları ve hangi alanlarda kullanıldığı” sorularına tatminkâr cevaplar verdiği görülen Mâtürîdî, bilginin geçerli olabilmesi için sağlam temellere dayalı olma, akıl tarafından benimsenip izah edilme ve bağlayıcı bir yapı arz etme gibi kriterleri gerekli görmüş, bilginin alanı ve sınırlarına ilişkin bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Mâtürîdî'nin bilgi anlayışının mahiyeti, etkisi ve kelâmî epistemolojinin gelişmesine olan katkısı tebliğde müzakere edilecektir.

## THE ROLE OF THE MATURÎDÎ IN THE SETTINGS OF THE KALAM'S KNOWLEDGE SYSTEM

### Summary

Maturidi, which is found to give satisfactory answers to the questions of "what is information, how it is obtained, boundaries and in which fields", which is among the basic titles that can be asked about information related to information, is to be based on sound facts, to be adopted and explained by reason and to provide a binding structure, Some of the evaluations have been made about the area and the boundaries of the information. The essence of the understanding of Maturidi's understanding of knowledge and its contribution to the development of the kalamî epistemology will be negotiated in this paper.

## Giriş

Bütün devirlerde çeşitli örnekleri olmakla birlikte özellikle de günümüzde etkisini güçlü şekilde hissettiren bir bilgi kirliliği dikkat çekmekte, bu kirlilik insanların zihin ve gönül dünyalarının kararmasına, karşılıklı ilişkilerinin yara almasına ve çeşitli husûmetlere sebebiyet vermektedir. Bu nedenle ileri sürülen bir fikrin güvenilirliği önemlidir ve bundan dolayı çeşitli yollarla desteklenmesine ihtiyaç vardır. Kavramsal vasfı, içeriği, kaynakları ve sınırları bakımından kelâm eserlerinde konu edilen ve meşruiyetini bizatihî temel kaynaklardan alan bilgi, insan ve topluma ait pek çok konunun anlaşılmasına kılavuzluk etmek suretiyle bir medeniyeti inşa etmeye katkı sunmakta, bir düşünce sisteminin metodolojisi belirlenirken, bilgi kuramından istifade edilmektedir. Metodoloji yanında ontolojik değerlendirmeler de epistemoloji ile çok yakın bir ilişki alanına sahiptir. Bilgi meselesi bu genel öneminin yanında bütün disiplinlerde ayrı ayrı bir öneme sahiptir. Bu konunun kelâm kitaplarında önemli bir yer işgal etmiş olmasının sebebine ilişkin, Kur'an'ın ilme yönelik teşviki<sup>2</sup>, görünen ve görünmeyen varlık âlemi hakkında konuşmak ve görünenden hareketle görünmeyeni temellendirmek için bilgiye ihtiyaç duyulması, insanın hitaba konu teşkil etmesinin bilgi elde edebilme potansiyelinde yaratılmış olmasına bağlı görülmesi,<sup>3</sup> çoğu zaman bilginin tasdîke, bilgisizliğin de tekzîbe sevkmesi<sup>4</sup> gibi nedenleri zikretmek mümkündür.

<sup>1</sup> Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

<sup>2</sup> Kur'an'da bilginin önemine ve bilgi elde etmenin gereğine ilişkin pek çok teşvik vardır. Adem'e esmanın öğretilmesi (el-Bakara 2/31), tefekkür ve tezekkürden bahsedilmesi (Âl-i İmrân 3/191; Sebe 34/46) "bilenlerle bilmeyenlerin bir olmayacağı hatırlatması" (ez-Zümer 39/9), gezip, dolaşıp varlıklara bakarak ibret alınmasının istenmesi, (el-Bakara 2/164; Fussilet 41/53-54; el-Ğâşiye 88/17-20) temiz akıl sahiplerinden ve düşünen topluluklardan bahsedilmesi (Âl-i İmrân 3/190; el-En'am 6/11), ilim sahiplerinin övgüyle zikredilmesi (en-Nahl 16/43; el-Ankebût 29/43) gibi yönlendirmeler bu örneklerden sadece bir kaçıdır.

<sup>3</sup> Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu -Muhammed Aruçi) Ankara: İsam Yay., 2003, s. 424.

<sup>4</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 611.

Bilginin kendinde bir değeri bulunmakla birlikte, bir diğer kıymeti bu yolla ulaşılan sonuçların değerinden de nasıbdar olmasıdır. Mâtürîdî bilginin imandaki katkısına dikkat çekmiş, Bakara sûresinin 4. âyetinde geçen “Onlar sana indirilen vahye de, senden önce indirilen vahye de iman ederler. Ahiret hayatının gerçekliğini de bütün benlikleriyle benimserler (yûkinun)” buyruğundaki “îkân” kavramını “bilmek” şeklinde yorumlamış ve îkanda onaylama olduğunu, bir şeyi onaylamak için de o şeyin bilgisine sahip bulunmak gerektiğini ifade etmiştir. Yine takva sahiplerini zan ve şüpheden arınmış, tam bir bilgi ve kanaate ulaşmış kimseler olarak değerlendirmiştir.<sup>5</sup> Burada çok güzel bir örgü vardır. Kaynak Allah'tır. Allah kulunu bilgi sahibi olabilecek bir yapıda /akıl sahibi olarak yaratmıştır. Elde edilen her türlü bilgi de sahibini kaynağına (Allah'a) götürür. Aklın ne olduğunun, güç ve işlevlerinin bilgisi, akılla ilgili kavram ve kuramların oluşturulmasına katkı sağlar.

### Mâtürîdî'nin Bilgi Anlayışı

Geçmişte olduğu gibi günümüz toplumunda da bir bilgi kirliliği dikkat çekmekte, bu kirlilik insanların zihin ve gönül dünyalarının kararmasına, ilişkilerin yara almasına sebebiyet vermektedir. Mâtürîdî bu bilgi kirliliğini şöyle vafeder: “Kişi sahip olduğu bir fikri doğru olup olmadığına bakmaksızın savunma konusunda ısrarcı olduğunda, ileri sürdüğü iddiayı diğerlerinden farklı ve geçerli kılan bir delile sahip olmadığında, yanlış doğrunun şekli giydirilebilmekte, bu durum toplumda ayrılık ve zıtlaşmayı beraberinde getirmekte ve toplumları yok oluşa sürüklemektedir.”<sup>6</sup> Doğru bilgi nasıl topluma rehberlik etmekteyse, yanlış bilgi de toplumların ifsadına zemin hazırlamaktadır. Dolayısıyla bilgi çok önemli bir güçtür.

Çünkü meşruiyetini temel kaynaklardan almıştır. Çünkü insan ve topluma ait pek çok konunun anlaşılmasına katkıda bulunur. Çünkü metodolojinin belirlenmesine ve ontolojik değerlendirmelere imkân sunar. Çünkü görünen ve görünmeyen varlık alemi hakkında konuşmak için ona ihtiyaç vardır. Çünkü bilgi aynı zamanda imana zemin hazırlar. Mâtürîdî de bilginin imandaki katkısına dikkat çekmiş, bir şeyi onaylamak için o şeyin bilgisine sahip bulunmak gerektiğini ifade etmiştir. Mâtürîdî bilginin bu gücünü fark etmiş, yanlış bilginin insanların elinde nasıl tehlikeli bir silaha dönüşebileceğine ilişkin güçlü mesajlar vermiştir. Bu mesajlar insanlar üzerinde de etkili olmuş, özellikle bilginin tanımı ve bilgi elde etme yolları hakkındaki fikirleri kabul görmüştür. Sistematik hale getirdiği bilgi anlayışının günümüzde hala geçerliliğini koruması bu konulardaki tespitlerinde ne kadar haklı olduğunu göstermiştir. Bilgi probleminin kelam ilminde ilk defa Mutezile tarafından ele alındığı bilinmekle birlikte,<sup>7</sup> Câhiz ve Hayyat dışındaki ilk dönem Mutezili âlimlerin temel eserleri günümüze ulaşmadığı için bilgi konusunda sistematik şekilde malumat veren en eski kelâm kaynağının Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbü't-Tevhid*'i olduğunu söylemek gerekir.<sup>8</sup> O bu eserinde bilgi konusunu çok yönlü olarak tartışarak bir bilgi sistemi inşa etmiş, bunları yapılandırırken ilim, akıl, delil, nazar, zan, lafız, delâlet, cedel, kıyas, burhân, tefekkür gibi

<sup>5</sup>Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmud, *Te'vilâtü'l-Kur'an* (nşr. Bekir Topaloğlu ve dğrl.), İstanbul 2005, I, s. 32-33.

<sup>6</sup> Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmud, *Kitâbü't-Tevhid* (nşr. Bekir Topaloğlu -Muhammed Aruçi) Ankara: İSAM Yay., 2003, s. 11.

<sup>7</sup> Ebû'l-Hasan el-Eşârî'nin *Makalât* adlı eserinde Mutezilîler'in bilgi sorunu üzerinde durduklarına dair verilere rastlanmıştır. (bkz. Eş'ârî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail b. İshak, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilafü'l-musallîn* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid), Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye 1969, II, 31-35, 69-74, 77-83).

<sup>8</sup> Mâtürîdî'den önce bilgi konusuna temas eden âlimler olmuş, Mâtürîdî pek çok konuda onlara atıfta bulunmuş, bilginin bir teori olarak ele alınması ilk Mutezili kelâmcılarla başlamış olmakla birlikte (bkz. Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: MÜİF Vakfı Yay., 1993) bunlar tarafından ileri sürülen bilgi kuramlarının Mâtürîdî'nin eserine nispetle çok zayıf kaldığı ve sistematik bir yapı arzemediği kabul gören bir anlayıştır (bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 3; Joseph Schacht, "New Sources for the History of Muhammadan Theology, *Studia Islamica*, sy. 1, (1953), 41, s. 23-42; M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul: İSAM Yayınları, 1998, s. 70; Hüseyin Atay, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Bilgi Kuramı", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Ankara 2003, Kitabiyat Yayınları, s. 174.).



çeşitli kavramlardan yararlanmıştı. Herhangi bir kişinin bir bilgi sistemi kuramcısı olarak kabul edilmesini üç temel işlevi yerine getirmiş olmasıyla açıklamak mümkündür.

1. Öğretisini, kendinden önce gelen bilgi kuramlarından ayıran bir takım özelliklere sahip olması.<sup>9</sup>

2. Kuramının kendi içinde sistematik bir bütünlük taşıması.

3. Kendisinden sonra gelen alimler tarafından benimsenmiş olması

Mâtürîdî'nin bilgi kuramının bu üç şartı da içinde barındırdığını söyleyebiliriz. Hem bilginin tanımı, hem de bilgi elde etme yolları hakkındaki görüşleri açısından bunu söylemek mümkündür. Kalam eserlerinde pek çok bilgi tanımı yapılmış olmakla birlikte, bunlar arasında bilginin itikad, marifet, idrak ve kişiyi âlim eden mâna/veya sıfat şeklinde yapılan tanımları öne çıkmıştır.<sup>10</sup> “Bir şeye olduğu gibi inanmak” şeklinde yapılan bilgi tanımı daha ziyade Mutezile’den Ebü’l-Kasım el-Kabî (ö. 319/931), Cübbaî (ö. 303/915), Ebü’l-Haşim el-Cübbaî (ö. 321/933) gibi âlimlere bazı küçük değişikliklerle beraber nispet edilmiş, bu tanımında ilim “itikad” kavramıyla bağlantılı düşünülmüştür.<sup>11</sup> Bilginin “malumun olduğu hal üzere bilinmesi (marifeti)” şeklindeki tanımı Bakıllânî’ye (ö. 403/1013) aittir ve bazı Eşarîler bu tanımı benimsemiştir.<sup>12</sup> Eşarî (ö. 324/935-6) bilgiyi “kendisiyle alim olunan” veya “ona sahip olan kimsenin alim olmasını gerektiren şey” olarak tanımlamış, tanımın yüklemine geçen “şey” sözcüğü dikkat çekmiştir. Bazı Eşarîlere göre ise ilim “malumun olduğu hal üzere idrak edilmesi”dir.<sup>13</sup> Bu tanımlar yeterince açık olmadıkları ve bilginin bilinen nesne üzerinden tanımlanması sebebiyle kısır döngüye neden oldukları gerekçesiyle eleştirilmiştir. Mâtürîdî (ö. 333/944) ise bilgiyi "ona sahip olanda düşünülen ve ifade edilen konuları açığa çıkaran bir sıfat" şeklinde tanımlamıştır.<sup>14</sup> Mâtürîdî'nin bu tanımında bilgi ile imanın arası ayrılmış, bilginin bilinen nesne üzerinden tanımlanarak dönüştüğü kısır döngü ortadan kalkmıştır.

Tecrübe, episteme (teorik bilgi), eşyanın kullanımı anlamlarında bir kullanım sahasına sahip olan bilginin Mâtürîdî tarafından, daha ziyade ilim ve hikmet kavramlarıyla uyumlu

<sup>9</sup> Ulrich Rudolph, Mâtürîdî'nin kendisinden önce gelen kuramlardan iki temel farkından bahseder. Bunlardan biri “aklı tefekküre büyük bir alan ayırmış olması”dır. Bu İbrahim en-Nazzam (ö. 231/845), Ebü’l-Hüzeyl el-Allaf (ö. 235/849) gibi bazı Mutezile kelamcılarını istisna ettiğimizde kabul edilebilir bir yorumdur. Diğeri ise “Cübbaî’den itibaren öne çıkan zarurî ve iktisabî şeklinde iki kategoriye ayrılmış bilgi yerine duyular, haber ve akıl şeklinde üçlü bir bilgi anlayışını savunması”dır. (bkz. Ulrich Rudolph, *Semerkant’ta Ehl-i Sünnet Kelâmı: Mâtürîdî*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, s. 397). Bu son değerlendirmeyi de şartlı şekilde kabul etme zarureti vardır. Zira Mâtürîdî, Ebü İsa el-Verrak’a at görüşlere yer verdiği bir bölümde zarurî ve iktisabî/istidlâlî ilim ayrımından bahsetmiş (bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 67, 296), zarurî bilgiyi “akla ve nakle uygun olan ve inkar eden kişinin gerçeğe direnen kişi statüsüne düşeceği ilim” şeklinde tanımlarken (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 358), “bilginin zorunluluk ihtimali taşımayan türü” olarak kabul ettiği istidlâlî bilgiyi “fikrî çaba ve aklî istidlâlde elde edilen ilim” şeklinde tanımlamış, (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 460), Allah’ın birliğine vakıf olmaya ve O’na ve elçilerine iman etmeye götüren bilgiyi bu statüde kabul etmiş, akılların kendilerini aşıp anlamaktan aciz kaldığı hususlarda istidlâlde bulunması gerektiğini ifade etmiştir. Buna göre ahiret mükafaatı ve azabının dünya lezzet ve elemeleriyle idrak edilmesini istidlâlî ilim statüsünde kabul etmiştir. (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 67, 460). Buradan hareketle duyular, haber ve akıl üçlüsünün zarurî ve iktisabî/istidlâlî bilgi anlayışı yerine geçen bir tasnifleme olmadığı söylenebilir. Bu üçlü bir bilgi türü olmaktan ziyade, bilgi elde etme yollarına karşılık gelir. Bu yollarla elde edilen ilim de zarurî ilim statüsünde değerlendirilmiştir.

<sup>10</sup>bkz. M. Sait Özerarlı, “Alâeddin el-Üsmendî’nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2003, sy. 10, s. 50.

<sup>11</sup> Bu tanıma değinen Nesefî, ilimin itikad olarak kabul edildiği durumda, âlimin de inanan kişi (mutekid) olması gerektiğini, oysa alim olarak nitelenen Allah’ın mutekid olarak vasfedilemeyeceğini ve bu yüzden ilmin itikad şeklinde yapılan tanımının isabetli olmadığını ifade eder (Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 9-11).

<sup>12</sup>Kâdî Ebü Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâil fî telhîsi'd-delâil* (nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1407/1987, s. 25; Nesefî bu tanımın da kabul edilemezliğini vurgularken “şayet ilim marifet olsaydı, o taktirde âlimin aynı zamanda ârif diye nitelenmesi gerekirdi. Oysa Allah âlim olmakla birlikte ârif değildir” şeklinde bir kıyasda bulunmuştur (bkz. Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 13).

<sup>13</sup> Nesefî bu tanımda geçen “idrak” sözcüğüne dikkat çekerek, bu sözcüğün “ihata etmek ve bir şeyi bütün yönlerden kuşatmak” anlamına geldiğini, oysa “Allah’ı bilmek” yerine “Alalh’ı idrak etmek” tabirinin kullanılmayacağını söylemek suretiyle eleştirmiştir (bkz. *Tabsiratü'l-edille*, I, 15).

<sup>14</sup>Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 19.

şekilde irtibatlandırıldığını ve bu irtibatlandırmanın kelamcılarının yöntemine uygun olduğunu söylemek gerekir.<sup>15</sup> Zira o bilgiyi rasyonel anlamda salt bilgi olarak düşünmediği için ona kendi sınırları içinde bir değer atfetmemiş, bilgiyi hak ve hakikate işaret ettiği sürece ve dahi varlığı, evreni ve var oluşu açıkladığı oranda kıymetli bulmuştur. İlâhî emir olmadan sadece akıl yoluyla elde edilen bilgiyi“ürkütücü (vahşi)” olarak değerlendirmesi<sup>16</sup> bu yüzdendir. Eserinde bu yorumu destekleyici mahiyette yer verdiği izahlardan biri şöyledir:

“Bu konunun nirengi noktası şudur ki duyulur âlemde her bir hakîmhikmetsiz iş yapmaya adaydır, bunun gibi ihtiyaçtan müstağni, bilgili ve kudretli olan kişi bu sıfatların zıtlarıyla da nitelenmiş olabilir; daha doğrusu kişi önceleri bu eksik sıfatlara sahip bulunuyorken bilâhare kendisine zıtları olan ergin sıfatlar verilmiş olabilir. Dolayısıyla kişi ergin sıfatlardan kendisine verildiği kadarına mâliktir. İnsan bir şeyde hikmete aykırı bir durum müşahade edince sürekli olarak iki alternatif arasında yer değiştirir: Ya o konudaki isabetli davranışın (hikmet) bilgisine sahip bulunmakta veya bulunmamakta, bilgisi konunun hikmetini anlama seviyesine ya ulaşmakta veya ulaşmamaktadır, yahut da eski ve eksik sıfatından artakalan kısım onu meseleyi idrak etmekten alıkoymaktadır. Bu meseleyi açıklığa kavuşturan bir husus da kulun nesnelere çoğu hakkındaki cehaletini bilmesi, ihtiyaçlarla çevrili olduğunun ve çoğu konularda acz içinde bulunduğu şuurunu taşıması ve bir de çoğu zaman hikmetsiz davrandığının farkında olmasıdır.”<sup>17</sup>

Mâtürîdî belli ilkeler çerçevesinde hareketini devam ettiren dünyamızdaki sistematik yapının varlığını araştırmaya ve bu gerçekliğin ardında yatan gerçek sebebi bulmaya dönük bir çaba içine girmiştir. Kısaca insanın yaratıcı ve evrenle olan bağlarını kurmaya ve ilişki biçimlerinin detaylarını araştırmaya, hak ile batılı birbirinden ayırmaya katkı sunan bir bilgi anlayışı ortaya koymayı hedeflemiştir. Benimsediği bilgi sistemine dayalı olarak yapılandığı görüşlerine baktığımızda zikri geçen ayrıntıları yakalamak mümkün olmuştur. Buna göre bilgi yoluyla âlemin yaratılmış olduğunu ve bir yaratıcıya muhtaç bulunduğunu,<sup>18</sup>bu yaratıcının tek olduğunu, insan ile Allah arasındaki ilişkinin mahiyetini, Hz. Peygamberin nübüvvetinin ispatını, kulların fiillerinin mahiyetini, kaza ve kader konularını ve iman ve İslam ilişkisini hatalı ve yanlış görüşlerden arındırarak doğru şekilde idraklere sunmayı hedeflemiştir.<sup>19</sup>

Bilginin güvenilirliği, aynı zamanda hayatın anlamına ilişkin sahil bir perspektif oluşturmaya katkı sunduğu için paylaşılabılır ve nesilden nesile taşınabilir bir bilgiye ihtiyaç vardır. Mâtürîdî hadsî, mistik, ilhama ve keşfe dayalı olup daha öznel bir vasıf taşıyan bilgileri kamusal alana taşımaya uygun bulmayarak bunun yerine Allah'ı bilmede nazarı gerekli görmüş, taklide dayalı iman yerine tahkîkî imanı tavsiye etmiş,<sup>20</sup> eserinin hemen başında "kendilerinin hak üzere olduklarını sadece taklid ettikleri seleflerinin yoluna tabi olmakla" temellendiren kimselerin hata ettiklerini ifade etmiştir.<sup>21</sup> Eşârî'nin kelâm ilmini

<sup>15</sup> . Kelâmî yöntemine göre bilgi meselesi bir yönden akıl, bir yönden iman ve bir başka yönden de insanın kudreti ile ilişkili kabul edilmiştir (bkz. Ramazan Altıntaş, “Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri”, *Kelamda Bilgi Problemi (Sempozyum)*, (edt. Osman Şener Koloğlu ve dğrl), Bursa: Arasta Yayınları 2003, s.214).

<sup>16</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 441.

<sup>17</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 349-350.

<sup>18</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 25.

<sup>19</sup> Mâtürîdî'nin eserinde bütün bu konuların detaylarını görme imkânı sözkonusudur (bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 25-642).

<sup>20</sup> Mâtürîdî taklide dayalı bir kabulün toplumda çatışmalara sebep olabileceğini ve bu nedenle mukallidin mazur görülemeyeceğini ifade eder (bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 4). İlhamın geçerli bilgi yolu olmadığına ve taklid ile dinlerin sıhhatinin kabul edilemeyeceğine Nesefî de işaret etmektedir (Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 34-35).

<sup>21</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 3. Bu konuda Mâtürîdî'nin görüşlerine benzer açıklamalarda bulunan Nesefî de taklit ile dinlerin sıhhatinin bilinemeyeceğini, mukallid kişiyi kendi inancının hak olduğunu bilmekten aciz olduğunu, tutmuş olduğu yolu niçin takip ettiği konusunda bir fikre sahip olmadığını, böyle bir kişiyi eğer niçin bir yolu tercih ettiğine ilişkin bir delile sahip değilse o zaman tercihinin bir kıymetinin olmayacağını, eğer bir delili varsa o zaman da mukallid olmaktan çıkacağını söyleyerek taklidin tutar tarafının olmadığını izah etmiştir (Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 35)

savunmak üzere yazdığı risalesinde de benzer bir tavır görülür: *Bir grup insan bilgisizliği kendilerine sermaye yaparak, taklide ve basitliğe yöneldiler. Dinin temel ilkelerini araştıranları ayıpladılar ve onları sapıklıkla nitelendirdiler.*<sup>22</sup> Bu durum kelâm ilminin dîne ilişkin bir inancın taklid yoluyla değil, akılları ikna edebilecek bir delile dayalı olarak savunulmasını, otoritenin değil, akla uygunluğun kriter olarak belirlenmesi gerektiğini gösterir. Mâtürîdî bu tavrıyla doğru vasıta ve usûllerin herkesi kuşatacak ve toplumsal hayatı imar edebilecek bir özellikte olmasına dikkat ettiğini gösterir. Mâtürîdî toplumsal hayatı imar edebilmek için insan aklının ve istidlâlin ürettiği nesnel ve nesilden nesile aktarılabilir bilgiye öncelik vermiştir.

“Dini Delile Dayalı Olarak Bilmenin Gerekliliği” başlığıyla eserine başlayan Mâtürîdî (ö.333/944)<sup>23</sup>, insanları güvenilir bilgiye taşıyabilecek olan bir delilin sahip olması gereken kriterlerine de işarette bulunmuştur. Buna göre herhangi bir delil ileri sürülen iddianın doğruluğunu kanıtlama gücüne, inatçı olmayan herkesi ikna edebilecek bir alt yapıya ve karşı durulmaz bir üstünlüğe sahip olmalı, insan aklını her bakımdan tatmin etmelidir. Bu şekilde herkes tarafından kabul gören genel geçer bir bilgi anlayışının ardına düşen Mâtürîdî, kelâm ilminin bilgi modelini belli kriterler çerçevesinde belirlemiştir. Bu bilgide "gerçeklik" ve "realiteye uygunluk" esasları geçerli olduğundan böyle bir bilgi akıl ve gönülleri tatmin edecektir. Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö. 816/1413) kelâm ilmini tarif ederken yer verdiği “*kesin delillerle dini inançları bilmek*” şeklindeki ifadesi,<sup>24</sup> Müeyyedzâde'nin *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf* adlı risalesinin Mukaddimesinde kelâm ilminin niçin eşref-i ulûm olduğunu açıklarken “burhan ve hüccetlerin açık ve kat'î oluşu” ile “delil ve yöntemlerinin sarîh oluşu”na vurgu yapması<sup>25</sup> kelâmcıların delillerin sağlamlığı konusuna özel bir ihtimam gösterdiklerinin işaretleridir.

Mâtürîdî dinin sadece inanılacak bir esas olmayıp, aynı zamanda bilinebilecek yönünün bulunduğu dikkat çekmiş, imanda bile bilginin çok önemli bir yerinin olduğunu ifade etmiş, böylece teorik kelâm için sağlam bir zemin oluşturmuştur. Objektif bilginin imkânından kuşku duyan ve onu imkânsız gören şüpheci ve rölativist akımları yanlış tutumları sebebiyle reddetmiş, “eşyanın hakikati sabittir” ilkesine zemin oluşturacak şekilde bilgi edinme yolları için “eşyanın hakikatının bilinmesine götüren yollar” ifadesini kullanmış,<sup>26</sup> yine bunu destekler mahiyette “*Nesnelere güzelliği (meşrûluğu) aslî tabiat veya güzel ifadelendirilmesiyle takdir edilmemiş, aksine güzeli çirkin görmeyen akıl kriteriyle değerlendirilmiştir*” demiştir.<sup>27</sup> Mâtürîdî "eşyanın bir hakikat ve gerçekliğinin olduğunu" söylerken, "bir şeyi olduğu hal üzere bilmek" ve "bir şeye olduğu gibi inanmak" ifadelerini kullanırken bilinçli bir tercihte bulunmuş, böylelikle elde edilen bilgide bir yanılsama, zan ve şüphe ihtimalini izale etmeyi amaçlamıştır. Bir bilginin geçerli olabilmesi için bir takım şartları taşıması gerektiğinin altını çizen Mâtürîdî, geçerli bilginin sağlam aklı ve naklî delile dayanmasına, realiteye uygun olmasına ve rasyonel ölçütler taşımasına özel bir ihtimam göstermiştir.<sup>28</sup> Ona göre bunların dışında kalan her türlü yorum kaos ve kargaşa doğuracak, herkes kendi ilhamına göre, kendi zihnî kurgusuna göre haklı olacaktır. Bu tutum toplumları yok oluşa sürüklemeye gücüne sahip bir ayrılık ve zıtlasmaya sebep teşkil edecektir. Bilgi değeri taşımayan sözler üzerinde tartışmanın pek bir anlam ifade etmediğini söyleyen Mâtürîdî, bu anlamda bilgiye değil de telakkiye dayalı olarak fikir beyan ettiklerini düşündüğü sofistlerle (Sûfestâiyye) tartışmayı anlamsız bulurken, bilgi elde etme yollarına

<sup>22</sup> Taklitçiliğe karşı çıkan âyetler için bkz. el-Bakara 2/170; Şuarâ 26/71, 74; ez-Zuhrûf 43/21.

<sup>23</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 3.

<sup>24</sup> Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1321, I, 23-26.

<sup>25</sup> Müeyyedzâde, “Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf Mukaddimesi”, s. ???

<sup>26</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 11; Eşyanın kişilerin inançlarından bağımsız bir hakikate sahip olduğu gerçeğini Neseî de vurgulamıştır (Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 23).

<sup>27</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 356.

<sup>28</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 3, 9 .

karşı çıkan Sümeniyye gibi gruplarla mücadele eder.<sup>29</sup> Ona göre fikrî tartışma gerçekler üzerinden yürütülmeli, sabit bir hakikat zeminine dayalı olarak yapılandırılmalıdır. Şahsî telakki ve inançtan başka bir bilgi olmadığını savunarak bilginin imkân ve gerçekliğini tanımayan kişiye göre söylediği herşey hakikat olacağından bu kimselerle ortak bir zemin üzerinden tartışmak mümkün olmayacaktır.<sup>30</sup> Mâtürîdî bilgi meselesini gündemine alırken, kendi döneminde kendi yolunu hak, diğerlerini batıl gören anlayışların bulunduğunu, körü körüne başkalarının yolunu takip eden taklitçilerin yer aldığını, bunların doğru olduğuna inandıkları fikirleri savunma konusunda ısrarcı olduklarını, bu durumun toplumda ayrılık ve zıtlaşmaları beraberinde getirdiğini ve toplumları yok oluşa sürüklediğini ifade etmiştir.<sup>31</sup> Doğru bilgi nasıl toplumu aydınlatıp, topluma önemli katkılar sunmaktaysa, bunun gibi yanlış bilgi de toplumların yıkılışına ve ifsadına zemin hazırlayabilmektedir. Mâtürîdî burada bilginin gücüne işaret etmekte, yanlış bilginin insanların elinde nasıl bir silaha dönüşebileceğine ilişkin güçlü mesajlar vermektedir. Mâtürîdî her türlü bilme aktının meşru olmayacağına ilişkin bir sınır çizmekte ve bir belirleme yapmaktadır. Böylece toplumda bazı kişiler tarafından bir bilgi türü olarak kabul edilen algılama şekillerini eleştirerek bunların kabul edilemeyeceğini vurgulamakta, bunların reddi adına herkesin üzerinde icma edebileceği, aklın onaylayacağı burhanlara ve sağlam kriterlere ihtiyaç olduğunu vurgulamaktadır.<sup>32</sup>

Bilginin ne olduğu sorusu kadar anlamlı olan sorulardan bir diğeri de ne olmadığı ya da ne olmaması gerektiği sorusudur? Bu iki sorunun cevapları birlikte değerlendirildiğinde daha isabetli bir sonuca ulaşma imkanı doğar. Mâtürîdî bilginin bu yönünü de dikkate almış, bilginin ne olması gerektiği kadar, ne olmaması gerektiğine ilişkin değerlendirmelerde de bulunmuştur. Buna göre güvenilir olmadıkları için geçerliliği kabul edilemez olan bilgi türleri şunlardır: Körü körüne başkasına uymakla elde edilen, meşruiyeti zihinde sabit olan, kişiye ilham olan bilgiler.<sup>33</sup> Zikredilen bu özelliklere dayalı olarak ortaya çıkan sezgi, ilham, şahsî telakki, kura, keşf ve rüya gibi yollarla ulaşılan bilgiler epistemolojik bir değere sahip olmadıkları için doğru kabul edilemezler.<sup>34</sup> Bu detaylar güvenilir bilginin sahip olması ve sahip olmaması gereken vasıflarının ne olduğuna ilişkin de bir kanaat vermektedir. Buna göre subjektif, ideolojik, dışlayıcı, yanıltıcı, zanna dayalı bilgiler geçersiz iken aklen izah edilebilir, tutarlı, bütüncül, doğru, güvenilir, savunulabilir özellik arz eden bilgiler geçerli kabul edilmelidir.

İnsan bilgisinin bir sınırın olup olmadığı mevzuu bu kapsamda tartışılan bir başka konudur. Özellikle gayb âlemi bilginin sınırlarını zorlayan bir alandır. Mesela Kur'an'da Allah-insan ilişkisi ve gayb sözkonusu olduğunda doğrudan bilgiden değil, imandan söz edilir.<sup>35</sup> Dolayısıyla insanın sorumluluk alanı gaybı bilmek değil, gayba iman etmektir. Gaybî âlem adından da anlaşılacağı üzere insana kapalı bir alana işaret etmektedir. Kur'an'da gayb hakkında pek çok bilgi verilmesi, bu alana ilişkin bir bilme veya idrak yeteneğine işaret edilmiş olmakla birlikte bu sahada vahiy tarafından insanlara ulaştırılmış olan bilgilerden bağımsız şekilde tamamen rasyonel birikimle bir uluhiyet fikri oluşturmak mümkün değildir.

<sup>29</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 233-235. Klasik dönemde başka kelamcılar tarafından da, bilginin gerçekliğine itiraz eden Sümeniyye, Sûfestaiyye, Berâhime ve Haşviyye gibi gruplarla mücadele edilmiştir (bkz. Neseî, *Tabsîratü'l-edille*, I, 23-24; Mahmud Hasan eş-Şafîi, "Min kadaye'l-menhec fî ilmi'l-keîâm", *Dirâsetü'l-Arabîyye ve'l-İslâmîyye*, Kahire 1983, I, s. 28).

<sup>30</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 234-235. Bilginin hakikatini inkar eden ve insandan insana değişen subjektiviteyi savunan sofistlerle hiç bir bilimsel tartışmaya girilemeyeceği düşüncesi sadece Mâtürîdî ile sınırlı kalmamış, kendisinden sonra gelen Ebû'l-Muîn en-Neseî ve Alâeddin el-Üsmendî (ö. 552/1157) gibi âlimler de aynı düşüncüyü savunmuşlardır (Neseî, *Tabsîratü'l-edille*, I, 20-23; M. Sait Özervarlı, a.g.md., s. 57).

<sup>31</sup> *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 11.

<sup>32</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 3-4.

<sup>33</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 4, 11; Ebû'l-Muîn en-Neseî de bu konuda benzer açıklamalarda bulunmuştur (Neseî, *Tabsîratü'l-edille*, I, 34-35).

<sup>34</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 12, 18-19 ve dğrl.

<sup>35</sup> el-Bakara 2/3.

Gaybî konular hakkında konuşurken kelimeler tarafından kullanılan “İstidlâl bi’ş-şahid ale’l-ğayb: (Şahidin gayba delil getirilmesi)” ilkesi de bu neticeyi doğrulamakta, insanın kendi aklıyla gayb hakkında doğrudan bilgi sahibi olamayacağını, bilinenin bilgisinden hareketle bilinmeyene ulaşılabileceğini belgelemektedir.<sup>36</sup> Uluhiyetin tanınmasında önemli bir rol ifa eden sıfat düşüncesini de bu çerçevede değerlendirebiliriz. Allah’ın isim ve sıfatları ulûhiyet ile insan arasındaki münasebeti sağlayan, zihinlerin zâta yönelmesine imkân sunan, O’na dair bilgi edinebilmek adına bir takım zihnî tasavvurlar meydana getiren ve nihayet bize Cenâb-ı Hakk’ı tanıtan kavramlardır.

Ancak bu netice Allah’ı bilmede akla yer olmadığını savunan Kant’ın metafiziğinde olduğu gibi<sup>37</sup> bu sahada aklî bilginin inkârı olarak düşünülmemelidir. Çünkü inancın duygusal yanı olmakla birlikte, bilişsel yanı da vardır. Kişinin bireysel anlamlandırma ve yorumlamasından bağımsız bir imandan bahsedilemez. Hakikatin bilgisine ulaşması için insanın aklına bir takım uyarıcı bilgiler gönderilir. Dolayısıyla akli kullanmak suretiyle varlık üzerinde düşünerek varılan çıkarım yoluyla ulûhiyet hakkında konuşma imkânı sunulmuştur.

### **Bilgi Elde Etme Yollarına İlişkin Değerlendirmeleri**

Bilgi konusunun izahı bilgiye ulaşma imkân ve yollarını göstermekte, ne tür bir bilgi anlayışına sahip olduğu izah edilmek suretiyle bu usûle bağlı şekilde ortaya konan tüm bilgi konularının ne ölçüde sağlam temellere dayalı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bilgi kuramı temel kavramların ne olduğunu ve bu kavramların nasıl örgüldüğünü gösterdiğinden, bir ilim bünyesinde ifade edilen her türlü gerçeklik, bilgi değeri açısından ne tür bir kıymet ifade ettiği sorusuna verilecek cevapla birlikte anlam kazanmaktadır. Bu itibarla bir düşünce sisteminin temelleri sorgulanırken, kaynaklardan istifade etme usûlü (metodolojisi) belirlenirken, öncelikle bilgi kuramının tespitine ihtiyaç vardır.

Mâtürîdî bilgi elde etme yolları için “nesne ve olayların gerçekliklerine (hakâiku’l-eşya) ulaştıran yollar” tabirini kullanarak,<sup>38</sup> hakikate ulaşmada doğru yollara müracaat etmenin önemine işaret etmiştir. Eşyanın hakikati sabit olduğuna göre, bu sabit hakikati idrak noktasında yetkili uzuv olan akla düşen görev eşyadaki güzel ile çirkinini, yararlı ile zararlıyı belirleyip açığa çıkarmaktır. Güzelin güzelliği, çirkinin de çirkinliği bedihî olunca, akıl tarafından da anlaşılmaya müsait olmaktadır. Din de bunu teyid ve tekid etmek suretiyle destekler.

Kelâm ilminin bilgi elde etme yolları/vasıtaları içinde yer alan ve a’yân kelimesiyle ifade edilen duyular<sup>39</sup> ile haberler, istidlâli ve nazarî bilgiye temel oluştururlar. Mâtürîdî tarafından bilginin kaynağı duyular (havâs) haber (nakil) ve akıl (nazar) olarak kabul edilmiş<sup>40</sup>, gerekli şartları taşıdığı sürece bu üç yoldan elde edilen bilgilerin kişiyi itmi’nana taşıyan güvenilir bir sonuç verdiği düşünülmiştir.

Bu kuram incelendiğinde aslında Mâtürîdî’nin bunu Kur’an’da geçen “Siz hiçbir şey bilmek iken Allah sizi analarınızın karnından çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi”<sup>41</sup> âyetinden hareketle oluşturduğu dikkat çeker. İlgili âyette geçen “kulak” kelimesini, sesleri işiten ve birbirinden ayıran “göz” kelimesini, gören ve cisimlerin renklerini birbirinden ayıran, “kalp” kelimesini ise, gözle görülme ve kulakla işitilme imkânlarından yoksun olması sebebiyle mahiyeti tam olarak anlaşılabilen lehte ve aleyhte olan şeyleri belirlemeye yarayan bir şey olarak tanımlamıştır. Bütün bu vasıtalarından gereği şekilde istifade

<sup>36</sup> Mâtürîdî de eserinin pek çok yerinde bu delile başvurmuş, âlemin bir yaratıcısı olduğu bilgisinin yaratılmışlığından hareketle temellendirilebileceğini ifade etmiştir (Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 35).

<sup>37</sup> Kant inanca yer bulmak için aklî bilgiyi bütünüyle inkâr ettiğini söylemiş, inanç sahasında aklın bir yerinin olamayacağını ifade etmiştir (Kant, İmmanuel, *Critique of Pure Reason*, (trc. Norman Kemp Smith) London 1990, s. 29).

<sup>38</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 12.

<sup>39</sup> Mâtürîdî’nin beş duyuyu ifade etmek üzere havass kavramını, insanın iç duyu ve gözlemlerini ifade etmek üzere a’yân kavramını kullandığı görülmüştür.

<sup>40</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 11-12, 25.

<sup>41</sup> en-Nahl 16/78.

ederek hüküm çıkarabilen kişinin ise, öldükten sonra yeniden diriltilmenin mahiyetini kavrayabileceğini, bütün bu unsurların eşyanın bilgisine ulaşma sebepleri/ ilim elde etme yolları olduğunu, ilim sebeplerinin bilgisine ulaşan kişinin aynı zamanda ilme de muvaffak olacağını söylemiştir.<sup>42</sup>

#### a. Duyular (Havâss-ı Selîme)

Duyu kavramına karşılık olmak üzere İslam kelâmında "ıyân" ve "havâss" gibi ifadeler kullanılmış, "havâss" veya "havâss-ı selîme" sözcüğü beş duyu anlamında kullanılırken, "ıyân" ise daha geniş bir anlamda beş duyu yanında iç duyu ve gözlemi ifade edecek şekilde eserlerde yer almıştır. İnsanların beş duyu yoluyla elde ettiği bilgiler duyu bilgisi olarak isimlendirilmekte ve sağlam duyu yoluyla elde edilen bilgiler makbul ve bağlayıcı addedilmektedir. Mâtürîdî bu kapsamda duyu bilgisini zaruri ilim statüsünde değerlendirmiştir.<sup>43</sup> Mâtürîdî'nin duyuların idrakine karşı çıkan kimselere bu inkârlarının ne kadar saçma birşey olduğunu göstermek için duyu yoluyla eza edilmesi gerektiğini ifade etmesi,<sup>44</sup> ilmî verileri kişinin kendi tecrübesiyle bütünleştirmesinin gereğini gösterir. Duyu bilgisini inkâr eden kişi herhangi bir fizikî müdahale ve şiddete maruz kaldığı durumda hissettiği acıyı inkâr etme pozisyonunda olacağından kendi kendisiyle çelişmiş bulunmaktadır. Onun bu izah şekli kendisinden sonra gelen bazı âlimlerde de dikkat çekmiştir. Bunlardan biri olan Fahreddin Razi'ye göre "Bir kimse bilginin imkansız olduğunuz savunuyor ve eşyanın gerçek varlığını kabul etmiyorsa, ona yapılacak tek şey kendisini acıtacak şekilde azap etmektir. Eğer kişi acıyı hissettiğini ve birinin yaptığının acı verdiğini söylese bu onun karşı çektiği bilgiyi ikrar ettiği anlamına gelir. Fahreddin Razi tıpkı Mâtürîdî'nin yaptığı gibi sofistlerin şüpheciliğine karşı fizikî muamelede bulunma önerisinde bulunmuştur."<sup>45</sup>

Duyuların zayıflığı, algılanacak şeyin uzaklığı, hacimsiz olması veya çok küçük hacme sahip olmasından kaynaklı yanılma paylarının bertaraf edilmesi için<sup>46</sup> kelâmda "duyu" yerine "sağlam duyu" tabiri tercih edilmekte, bilginin bu kaynaktan elde edilmesi de "idrak" olarak nitelenmektedir.<sup>47</sup> Böylece, çeşitli dış tesir ve etkilerle güvenilirliğini kaybeden duyuların sağlam veri kaynağı olamayacaklarının altı çizilmektedir. Bu hassasiyetin sebebi, duyuların yanılma ihtimali taşımasıdır. Bunu dikkate alan Mâtürîdî çeşitli arızaların etkisiyle algılanan her şeyin tam da doğru nesneyi olduğu şekliyle yansıtmasının mümkün olmadığı durumlara dikkat çekmiştir.<sup>48</sup> İşte bu nedenledir ki duyular kanalıyla bize ulaşan bilginin sıhhati test edilmeli, varsa hatalı sonuçlar değerlendirilmelidir. Buna göre duyu vasıtalarının geçerli olabilmesi için bazı kriterlere sahip bulunması gerektiğini ifade eden Mâtürîdî bu kriterleri şöyle sıralamıştır:

1. Arızalı olmaması
2. Duyuların alanına giren konunun, kbusa dayalı oluşan bir veri olmaması
3. Hakkında veri elde etmenin istendiği nesnenin algılanamayacak boyutlarda olmaması
4. Algılanmak istenen cismin çok uzakta olmaması

Eğer bu kriterler dahilinde değilse, yanlış algılanma gibi bir durumla karşı karşıya kalınacağından duyu yoluyla elde edilen bilgiler güvenli olmayacaktır.<sup>49</sup>

<sup>42</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât* (nşr. Bekir Topaloğlu, Halil İbrahim Kaçar), VIII, s. 161-162.

<sup>43</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 12.

<sup>44</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 12.

<sup>45</sup> Fahreddin Razi, *Muhassalü Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Hukema ve'l-Mütekellimîn* (tsh. Semih Dugaym), Beyrut 1992, s. 37.

<sup>46</sup> Duyuların zikredilen maniler sebebiyle yanılma paylarının olduğu Mâtürîdî tarafından da kabul edilmektedir. (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 15).

<sup>47</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 12-13.

<sup>48</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 18.

<sup>49</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 12, 18-19.

## b. Haber

Bilgi elde etme yolları arasında yer alan haber, Mâtürîdî tarafından ‘doğru ve yalan ihtimali olan söz’ şeklinde tanımlanmıştır.<sup>50</sup> Burada geçen haber, Allah’ın ve Hz. Peygamberin haberleri yanında geçmiş kültür ve milletlerden haber yoluyla ulaşan her türlü bilgiyi kuşatır. Bu anlamda kişi kendi soyu, adı, mahiyeti gibi insan olarak sahip olduğu tüm geçmişini haber yoluyla öğrenir. Dolayısıyla Mâtürîdî’ye göre haberi reddeden kişi kendi adını, soyunu, geçmişini, kendi iman veya inkârını ve yaşam tecrübelerini reddetmiş olur.<sup>51</sup> Bir bilgi vasıtası olarak haberin doğruluğu aklî bir zorunluluk olarak kabul edilince, peygamberlerin getirdiği haberlerin benimsenmesinin gerekliliği de ortaya çıkmış olur.<sup>52</sup> Böylelikle hem vahyin kaynaklığına, hem de tarihte yer etmiş her tür bilginin nesilden nesile intikaline ve paylaşımına, özetle beşer hayatının kurulup devam etmesine imkân sağlayan bilgilere yol açılmış olmaktadır. Mâtürîdî’nin haber yoluyla gelen bilgilerin doğruluğunu delillendirmek için bu yolla gelen bilgileri inkâr eden kişinin aslında kendi inkârını reddetmiş olacağını söylemesi, bu kişinin kendi içinde düştüğü çelişkiyi ortaya koymaktadır. Bu tür bir savunma, kendi içinde düştüğü çelişkiyi göstermek suretiyle hasmı susturmakta, ileri sürdüğü tezlerin dikkate alınacak bir tarafı olmadığını göstermektedir. Duyu ve haber adeta bilgi elde etmede vasıta yollar olmakta, bu yollarla elde edilen malumatlar aklın süzgecinden geçtikten sonra bilgiye dönüşmektedir. Mesela duyular varlık ve olguları algılar, haber de birçok bilgi yığınının bugüne taşınmasına aracılık eder, ancak bu sonuçlar başlı başına bir bilgi değeri taşımaz.

Haber Mâtürîdî tarafından haber-i mütevatir ve haber-i resul olarak ikiye ayrılır. Haber-i resul peygamberlerden bize ulaşan haberlerdir ve bunlar yanılma ve yalan söyleme ihtimali taşıyan kimseler tarafından rivayet edildikleri için bu türden haberlerin incelenmesine ihtiyaç vardır.<sup>53</sup> Mâtürîdî, herhangi haberin peygambere aidiyeti tescillendikten sonra doğruluğunda şüphe olmayan ve kalbe itmi’nan veren bir bilgi haline dönüşeceğini söylemiştir.<sup>54</sup> Ona göre yalan olasılığı bulunmayan haberler sadece Allah ve Peygamber’in haberleridir. Diğer haberlerin yalana ihtimali vardır. Bu açıklamalar ışığında Mâtürîdî’nin peygamberden gelen haber ile peygamberin haberi arasında bir ayırımı gittiğini söylemek gerekir. Buna göre peygambere nispet edilen her haber haber-i resûl olma vasfına sahip değildir, bu nispetlerde hata da olabilir. Bir haberin peygambere nispeti kesin ise o taktirde ancak o haber güvenilir olma vasfına sahip olur. Haberin geçerli olması için bazı şartları taşıması gerektiğine inanan Mâtürîdî, bu şartları şöyle sıralamıştır: Haber ya mütevatir olmalı, yahut da aklın kriterlerine uygun olmalıdır. Tek tek bir rivayette bulduklarında yalan söyleme ihtimali taşıyan kişiler belli bir konuda icma ederlerse ve bu icmaları tevatür şartlarını taşıyorsa, Mâtürîdî bu yolla gelen haberleri güvenilir kategorisinde değerlendirmiştir.<sup>55</sup>

## c. Akıl/İstidlâl

Duyu ve haber yoluyla elde edilen bilgi vasıtalarının değerlendirilmesi için kaçınılmaz bir unsur kabul edilen akıl<sup>56</sup> bilgi elde etme yolları içinde, diğerleri arasında öne çıkmıştır. Aklın fonksiyonunu anlamak için önce akla nasıl bir mâna yüklendiğinin kavranması yerinde olur. İslâm mütefekkirleri düşünmeyi ve araştırmayı kolaylaştırmak için aklın bütün metod ve

<sup>50</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 14-15.

<sup>51</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 13.

<sup>52</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 14.

<sup>53</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 14.

<sup>54</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 13-14.

<sup>55</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 14. Mütevatir haberin mahiyeti, ilim elde etme yolları içindeki değeri, duyular ve diğer bilgi elde etme yolları hakkında ve özellikle zarurî ilmin sahip olması gereken vasıflar hakkında detaylı açıklamalarda bulunmuş, haber-i vahidin tek başına ilim ifade etme potansiyeline sahip olmadığını ifade etmiş, bu yorumlarıyla Mâtürîdî’yi desteklemiştir (bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, (nşr. Muhammed Süleyman el-Eşkâr), Beyrut-Lübnan: Müessesetü’r-Risâle, I, 251-290).

<sup>56</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 15.

kanunlarını kullanmış ve buna özel bir önem atfetmişlerdir. Akıl, kendisine çeşitli kaynaklardan gelen bilgileri olduğu şekliyle sorgulamadan kabul etmeye değil, elde ettiği bilgileri ilmî ve tarafsız olarak değerlendirmeye, doğru öncüllere ve delillere dayanıp dayanmadığını test etmeye davet eder.<sup>57</sup> Kur'an'ın bu yaklaşımına uygun şekilde kelamcılar da aklî hüccetlere dayalı olarak fikirlerini temellendirme ve savunma faaliyetinde bulunmuşlardır. Nakle dayalı temel esasların anlaşılıp değerlendirilmesinde olduğu kadar, kelam konularının sistematize edilmesinde, konular arası bağların kurulmasında, iç tutarlığın sağlanmasında, deliller, örnekler ve muhalif görüşlerin muhatapın anlayacağı bir bütünlük ve tutarlılık içinde sunulmasında aklî istidlâl ve muhakemeye müracaat edilmiştir.

Faziletlerin kaynağı, edepilerin menbaı olarak nitelendirilen insan aklı<sup>58</sup> evrenin ilkesi ve dinin kaynağı ile örtüşür. Akıl, evren ve Kur'an aynı metafizik kaynağa sahiptir.<sup>59</sup> Allah vahyine insan aklını muhatap kılmıştır. Evren de Allah'ın kitabı olarak tanımlanır. Kur'an'da akıl başlı başına bir meleke olarak yer almaz, kalple alâkalı bir fiil olarak zikredilir.<sup>60</sup> Bu da kalple akıl arasında bir ilişkinin varlığını gösterir. Bu ilişkinin mahiyetiyle ilgili farklı fikirler ileri sürülse de,<sup>61</sup> neticede insan kalbinde akleden bir melekenin varlığı konusunda hemfikir olunmuştur. Akletmede beynin fonksiyonuna gelince kalbin akletme gücünü dimağla gerçekleştirdiğini söylemek mümkündür. Bu noktada akletme işlevi esnasında dimağ kalbin bu fonksiyonuna yardımcı olmaktadır. Dolayısıyla İslam düşüncesinde anlama ve düşünmenin merkezi olarak kalp kabul edilmiştir.<sup>62</sup> Kur'an'ın kalbin anlamasından bahsetmesi de<sup>63</sup> bu düşünceye temel oluşturmuş, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/850) idrakin kalpte olduğunu söylerken,<sup>64</sup> Gazzâlî kalbi ruh, nefis ve ilmin bütünleştiği bir merkez olarak telakki etmiş,<sup>65</sup> İbn Fûrek ise nazarın kalple olan bağlantısına dikkat çeken âlimler arasında yer almıştır.<sup>66</sup>

Akıl aslında temelde iki ayrı mâna taşır. Bunlardan birincisi insana doğuştan verilen bir yetenektir. Potansiyel akıl olarak da ifade edilebilecek olan bu sınıf bi'l-kuvve akıl olarak da isimlendirilmiştir. Bu anlamda aklî melekeye sahip olamayanlar dışında kalan herkes bu kapsam alanına girer. İkincisi insanın kendisine doğuştan verilen bu yeteneği işlevsel kılmak sûretiyle akletmesi ve bilgi üretmesi mânasında kullanılır. Akıl melekesine sahip olduğu halde akletmeyen kimseler vardır. Bilfiil akıl veya işlevsel akıl diyebileceğimiz bu akıl sınıfı bi'l-meleke akıl (nazar) olarak da isimlendirilmektedir. Mâtürîdî bu ayrımın dayanağını "*İnsanın yaratılış özelliği ile ona yüklenen sorumluluklar arasında paralellikler vardır, Allah insanları akıllarına yerleştirdiği özellik ve hasletlere göre sorumlu tutar*" şeklinde ifade eder.<sup>67</sup> Akıl bir fonksiyonu da mantık kaidelerine uygun şekilde analiz etmek veya tefekkür etmektir. Bu nedenle onun âleti mantıktır.<sup>68</sup> Tümevarım ve tümdengelim metodlarını kullanarak analiz ve sentezle işlevsel kılınan her türlü akıl bu sınıf içinde değerlendirilmektedir.<sup>69</sup> Mâtürîdî aklın

<sup>57</sup> "Doğru söylüyorsanız delillerinizi getiriniz" (en-Neml 64).

<sup>58</sup> Mâverdi, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *Edebü'd-dünyâ ve 'd-dîn* (nşr. Muhammed Ebü'l-Hayr es-Seyyid Muhammed es-Servâfi), Beyrut-Lübnan: Risâle Yay., 1428/2007, s. 17.

<sup>59</sup> Osman Bakar, a.g.md., s. 94.

<sup>60</sup> *Kalpleri vardır, onunla akletmezler* (el-A'râf 7/179), *Onlar yeryüzünü biraz olsun gezip dolaşmadılar mı ki akledecek kalplere, sesini işitecek kulaklara sahip olsunlar* (el-Hacc 22/46).

<sup>61</sup> Gazzali, Mustafa Sabri, Musa Carullah ve Elmalılı'nın akıl yorumları için bkz. Yener Öztürk, *Kur'an'da Kalb ve Mühürlenmesi*, İstanbul: Işık Yay., 2003, s. 79-81.

<sup>62</sup> İbn Haldun kalbi "fikirden ibaret bir idrak vasıtası" olarak nitelemiştir (bkz. İbn Haldun, *Mukaddime* (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yay., 1991, II, 998-999, 1011).

<sup>63</sup> el-A'râf 7/179.

<sup>64</sup> Tritton, A.S., *İslâm Kelâmı* (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 89. Kalbin anlama ve düşünmenin merkezi olarak kabulü, klasik Yunan ve Aristo felsefesinde de vardır. (Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*, İstanbul: İSAM Yay., 2012, s. 66.

<sup>65</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmiddîn*, Beyrut: ts., III, 3-5.

<sup>66</sup> İbn Fûrek, Ebü Bekir, *Mücerredü Makalâti 'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eşari* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1987, s. 31.

<sup>67</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 351.

<sup>68</sup> Osman Bakar, "İslâmî Bilimde Metodoloji Sorunu", *İslâmî Bilimde Metodoloji Sorunu* (yay. haz. Mehmet Paçacı), Ankara: Fecr Yayınevi, 1991, s. 85-111, s. 101.

<sup>69</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (haz. Sabri Hizmetli), Ankara: San Matbaası, 1981, I, s. 35.



bu işlevini şöyle temellendirir: "Akıllara yüklenen yegâne fonksiyon analiz gerektiren özelliklere sahip nesne ve olayları analize, sentez gerektiren özellikler taşıyanları da senteze tâbi tutmaktan ibarettir. Bu söylenene ulaşılabilmesi için de tefekkür ve istidlâlin devreye sokulması gerekir."<sup>70</sup> Bu özelliklerine bakıldığında, akıl yürüme /mantıkî çıkarımda bulunma işlevinin insan aktivitesinin olduğu her yerde varlığını gösterdiği görülür. Bu özellikleri sebebiyle Mâtürîdî, diğer bilgi vasıtaları arasında akla özel bir önem atfetmiştir. Algıya gizli kalan nesnelerin bilinmesi, bize ulaşan çelişkili haberlerin değerlendirilmesi için aklî istidlali gerekli görmüştür.

Dini sadece inanç boyutu olan ve sadece kalple ilişkili bir yapı olarak kabul edenler akla ihtiyaç olmadığını düşündüklerinden kelâmcıların Allah ile insan arasındaki bağı akıl yoluyla kurması eleştirilere sebep olmuş, bu yöntemin müslümanları Kur'an'ın metodundan uzaklaştırdığı söylenmiştir. Bu iddia sahiplerine göre Kur'an insan ile Allah arasındaki bağı kuvvetlendirmeyi, onların manevî (ruhî) hayatlarını gıdalandırmak suretiyle kurmaya çalışırken kelâmcılar bu bağı akıl yoluyla kurmayı denemişlerdir. Oysa mantık yolu kalbî noktada insanları doyurmaktan uzak kalmakta, imanın sıcaklığını nefse verememektedir. Böylelikle ilk dönem müslümanlarının Kur'an'a bakışında ihtilaflar husûle gelmiştir.<sup>71</sup> Bu iddia Kur'an'ın imana iki yolla davette bulunduğu gerçeğini göz ardı etmektedir. Bunlardan birincisi âleme nazar etmek, ikincisi de tarih yoludur. İnsanın âleme nazar etmesi imanını kuvvetlendirir. Aynı şekilde peygamberlerin ve geçmiş ümmetlerin tarihinden verilen örnekler de imana teşvik eder. Abbasîler döneminde âlimler Yunan felsefesiyle meşgul olunca Kur'an'a yönelirken aklî istidlâller ve mantıkî burhanları kullanmaya başlamışlardır.<sup>72</sup> Ancak bu durum biraz da insanın doğasından gelen, "inançlarını aklî açıdan temellendirmek isteme" talebiyle ilgilidir. Bu dinî açıdan bir sakınca doğurmaz, zira İslam dini imanının dogmatik şekilde kabulü anlamına gelen taklide dayalı imanı değil, akıl, bilgi ve kanıta dayalı imanı önceler. İmanla mükellef olmak için akıl gerekli olduğu gibi, imanı oluşturan hususların mahiyetinin bilinmesi için de akla ihtiyaç vardır. Kur'an aklını kullanmayanları eleştirmek suretiyle inancı rasyonel temeller üzerine oturtmuştur. Buradaki rasyonalite rasyonalizm akımının yaklaşım şekline uzaktır. İslâm düşüncesinde akıl, her türlü bağlarından soyutlanmış bir akılcılık olmadığından rasyonalizme yol açmaz. Rasyonalizm sadece gerçekliği akılcı tarzda açıklamakla yetinmeyip, bütün gerçekliği akıl ile kucaklamaya çalışan bir yapı arz ettiğinden kendi açıklama gücünün dışında kalan gerçekliğin alanına saldırmış olmaktadır.<sup>73</sup> Aklı kullanmaya karşı çıkanların eleştirilerine de cevap oluşturacak mahiyette Mâtürîdî aklı kullanmanın pek çok gerekçesinden bahsetmiştir. Bu gerekçeleri maddelemek mümkündür:

1. Aklı kullanmanın en önemli gerekçesi, aklî düşüncenin insanın ilk ve en önemli sorumlulukları arasında yer alması ve Kur'an'da aklı kullanmaya yönlendiren birçok âyetin

<sup>70</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 426.

<sup>71</sup> Ahmed Emin, *Duhal-İslam*, Kahire 1933, I, s. 368.

<sup>72</sup> Ahmed Emin, *Duhal-İslam*, I, s. 369.

<sup>73</sup> İslam kelâmının kurucusu ve akılcılığın öncüsü kabul edilen Mutezile ekolünün benimsemiş olduğu akıl anlayışı Ali Sami en-Neşşar'a göre şer'î akıl değil, mutlak akıldır. Neşşar bu fikrini temellendirirken Mutezile'nin dini nasları akla göre değerlendirmelerini ve aklın şerden önce geldiğine inanmalarını ve eşyayı bizatihi güzel veya çirkin kabul etmeleri sebebiyle bir şeyin güzel veya çirkin oluşuna aklın karar vermesi gerektiğini düşünmelerini, bu noktada nassın bir etkisinin olmadığı görüşünü benimsemelerini, nassın sadece aklın kendi başına ulaşabildiği konuları tespit ettiğine inanmalarını gerekçe gösterir. Osman Bakar, a.g.md., s. 101). Bu görüşleri sebebiyle Eşari Mutezile'yi Kur'an'a ve sünnete ve naslar çerçevesinde oluşan genel çizgiye karşı bir tavır geliştirmekle eleştirmiş, Ebü'l-Muin en-Nesefî (ö. 508/1114) de Mutezile'yi Kur'an'a yaklaşımlarının doğru olmadığı gerekçesiyle tenkit etmiştir. Mutezile'nin Kur'an'ı anlama noktasındaki esas yanlışlık Kitab'ı farklı din ve kültürlerin kabullerine göre değerlendirmeleridir. Nesefî'ye göre Mutezile bu bakış açısıyla nasları geliştirmektedir. (bkz. Nesefî, *Tabşira*, II, 722). Bütün bu eleştirileri dikkate almakla birlikte Mutezile akılcılığında bilgiyi duyulara hasreden Sümeniyye ve her türlü istidlale karşı çıkan Haşviyye'ye karşı tepkinin önemli bir faktör olduğu gerçeğini gözardı etmemek gerekir. (Yorum ve değerlendirme için bkz. Said Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, s. 8).

bulunmasıdır.<sup>74</sup> Kur'an'da bir taraftan insanlar akıllarını kullanmaya teşvik edilirken, diğer taraftan aklını kullanmayanlar kınanarak cehenneme girmekle tehdit edilir.<sup>75</sup> Kur'an insana aklının bütün imkânlarının farkına varması ve onu gereği şekilde kullanması için gerekli motivasyonu sağlar. Hakikatin delile dayalı olarak araştırılmasını ister, tefekkür, nazar, tedebbür gibi akli eylemleri teşvik eder. Nesnelere üzerinde tefekkürde bulunan insan hakikatin bilgisine ulaşır. Evren de eşyanın ilahî kaynağını insana sürekli hatırlatır. Ona düşünmesi, tefekkür ve tedebbürü için doğrudan bir arkaplan sağlar.

2. Duyu ve haber yoluyla bilgi elde etmenin gerekliliğinin akli bir zorunluluk olarak temellendirilmesi de Mâtürîdî tarafından akli kullanmanın bir gerekçesi sayılmıştır.<sup>76</sup> Mâtürîdî'ye göre duyu ve haberin bilgi vasıtası olduğunu inkâr eden kişi, aslında kendi gerçekliğini ve karşı çıktığı tüm tezlerini inkâr etmiş demektir. Çünkü ileri sürülen iddia ne olursa olsun, her türlü güvenilir ve geçerli bilgiyi elde etmek için duyu ve haberden daha sağlam bir vasıta mevcut değildir. Duyu ve haberin bilgi yolu olduğuna karşı çıkan kişi de kendi varlığını ve ileri sürdüğü tezini ispat için bu vasıtalara başvurmak zorundadır. Bu nedenle iddia sahibi kendi içinde çelişkiye düşmüş, kendi tezini yalanlamış olur. Mâtürîdî duyu ve haberlerin bilgi vasıtalarından kabul edilmesinin akli zorunluluğunu bu şekilde temellendirmektedir.<sup>77</sup>

3. Duyu ve haber yoluyla bilgi elde ederken ve bu bilgilerin doğru yahut güvenilir olup olmadığını belirlerken akla ihtiyaç duyulması. Mâtürîdî'ye göre bu yolla elde edilen bilgiler eğer akıl süzgecinden geçirilmezse yanıltıcı olabilirler.<sup>78</sup> Ona göre duyu ve haberin bilgi vasıtalarından kabul edilmesi akli bir zorunluluk olduğu gibi, duyu ve haber yoluyla elde edilen bilgileri değerlendirirken de akla ihtiyaç duyulmaktadır. Mesela uzak olan veya hacim itibarıyla küçük olan nesnelere algılanması mevzuu duyuyu ilgilendirir. Ancak böyle bir durumda duyu ve haberin yanıltıcı ihtimali yüksektir. Bu cisimlerin algılandıkları şekilden farklı olup olmadığı konusuna akıl hükmeder. Yine haber yoluyla elde edilen bilgilerin yanıltıcı olup olmadıkları, peygambere ait olan bilgiyle sihirbaz ve gözbağcılığı yapan kişilerin verdikleri bilgiyi birbirinden ayırt etmek akla ait bir işlemdir. Mâtürîdî nesne ve olayların meşruiyetini, kötü fiillerle iyi fiiller hakkında duyu ve haber kanalıyla bilgi elde ettikten sonra ulaşılabilecek olan nihaî bilginin ancak akıl çerçevesinde ve tefekkür ve istidlal yoluyla ortaya çıkarılmasıyla mümkün olduğunu ifade ederek diğer bilgi vasıtaları arasında akli daha işlevsel bir konuma getirmiştir.<sup>79</sup>

4. Hak ile batılı birbirinden ayırmak için akla ihtiyaç duyulması.<sup>80</sup> Kelâm ilmi her tür sapık yaklaşımın, ğulat düşüncesinin, batınî yorumların karşısında olmuş, bunların yıkıcı ve tahripkâr rolünü azaltmak için mücadele etme gereği duymuştur. İyi ve güzel şeyleri kötü ve çirkin olanlarından ayırmak, diğer varlıkları yönetip güçlükleri aşmak için akla ihtiyaç vardır. Bu yolla insan kendisine üşüşen şüphelerden ve karışıklıklardan arınma imkânına kavuşur.<sup>81</sup>

5. Allah'ın kendi katından insanlara ulaştırdığı bilgileri akıl yürütme yöntemine bağlı olarak temellendirmiş olması.<sup>82</sup> İslâm dini vahye ve Hz. Peygamber'in tebliğine dayanmakla birlikte, akla, tefekküre ve araştırmaya büyük önem verir. Kelâm ilmi de oluşumunu dinin rasyonel bir tarafının olduğu ilkesi üzerine kurar. Bu nedenle kelâmcılar dinin aynı zamanda akli bir yapı arz ettiği düşüncesinde birleşirler. Kur'an'ın insanlar ve cinler tarafından meydana getirilmesinin mümkün olmadığı gerçeği ifade edilirken bu akli istidlale istinad

<sup>74</sup> Allah'ın pek çok âyette istidlâlî emrettiğinin altını çizen Mâtürîdî bu âyetler arasında el-Bakara 2/164; Fussilet 41/53-54; ez-Zâriyât 51/20-21; el-Ğâşiye 88/17-20 gibi âyetlere yer vermiştir. (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 14).

<sup>75</sup> el-A'râf 7/179.

<sup>76</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 14.

<sup>77</sup> Geniş izahlar için bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 12-15.

<sup>78</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 16.

<sup>79</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 17, 21.

<sup>80</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 16.

<sup>81</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 17.

<sup>82</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 16.

edilmiştir.<sup>83</sup> Kur'an'ın hem akıl yürütme yöntemine bağlı olarak vaz olunması, hem de yine âyetlerde akıl yürütmenin teşvik edilmesi,<sup>84</sup> ikinci temel kaynak olan aklın kaynağını nereden aldığına açık bir işarettir. Bu tespit hakikaten çok önemlidir. Zira öyle bir noktadan yaklaşır ki Mâtürîdî, ilahî kelâmı anlamak, onun kuruluşunu çözmek, mâna ve mahiyetine nüfuz etmek için akla ihtiyaç olduğunu düşünür. Eğer Allah insana akıl vermişse ve aklını kullanmasını istemişse, kendi katından olan bilgileri de bu yönteme dayalı olarak insanlara ulaştırmışsa, akli kullanmak kulluğun bir gereği haline gelmekte ve adeta vacip hükmünde bulunmaktadır. Bu itibarladır ki Mâtürîdî, aklın kullanılmasının ihmal edilmesine karşı bizzat aklın direniş gösterdiğini söylemiştir.<sup>85</sup> Nasıl her bir organın yaratılış gayesi varsa, aklın da yaratılış hikmeti vardır ve akıl ihmal edilerek muattal hale getirildiğinde yaratılış gayesine aykırı bir tutum sergilenmiş olmaktadır.<sup>86</sup> Bu durumda akıl ilahî emirlere muhatap olmanın bir gereği olduğu kadar, ilahî kelâmı anlayıp onu yaşanılır hale getirmenin de en önemli bir unsuru olmaktadır. Kuran ve sünnetin öğretilerine sadık kalan bir kişinin insana özgü hüner ve kabiliyetlerini bırakın köreltmeyi, çok daha ileri noktalara taşıdığı bir gerçektir. Kuran ve sünnet insana nasıl yaşaması gerektiği noktasında yol göstermektedir. Bir insanın zihni ne kadar gelişmişse ve kavrayışı ne kadar üstün olursa İslâma vukûfiyeti de o oranda fazla olacaktır.<sup>87</sup> Dini aklî gayretle anlama isteği, dinin aklen anlaşılabilir olmasından kaynaklıdır. Herhangi bir bilgi kaynağının hayata yön verebilmesi için öncelikle anlaşılması gerekir. Buna işaret eden çeşitli hadisler vardır: "*Dinde bilgili olan kimse ne iyi kimsedir*".<sup>88</sup> "*Allah bir kimse için hayır dilerse onu dinde bilgili (fakih) yapar*".<sup>89</sup>

6. Akıl yürütmeyi inkâr edenin elinde akıl yürütmekten başka bir kanıtın bulunmaması.<sup>90</sup> Bu tespit de çok yerindedir, akli savunan da akıl yürütmeye karşı çıkan kişiler de tezlerini akıl yürütmeye dayalı olarak ispatlamak zorunda olduklarından, her ikisi de bir şekilde akla müracaat etmek durumunda kalmıştır. Dolayısıyla akıl ileri sürülen herhangi bir iddianın geçerliliğini kanıtlamanın vazgeçilmez bir aracıdır.

7. Kâinata mevcut varlıkların ve bunların hikmetlerinin bilinmesi için akla ihtiyaç olması.<sup>91</sup> Mâtürîdî'ye göre tabiatta gözlemlenen her şeyde akıllara hayretlik veren bir hikmet ve yaratıcıya sanatkârane delalet vardır.<sup>92</sup> İnsan, ateş veya herhangi bir nesneyi tanımak için önceki bilgi ve algılarla kıyaslayarak akıl yoluyla bir istidlâl gerçekleştirir. İnsanlar bu istidlali gerçekleştiremedikleri takdirde hiç kimse ile insanî ilişkiler kuramazlar.<sup>93</sup>

Görüldüğü üzere vahyin aydınlığında akıl birçok problemin aşılmasına katkı sağlar. Akıl, kendisini iyi kullanmayı bilen kimseleri, doğru yoldan ayrılmaktan engeller. Ancak insanın zevk arayan bir karaktere sahip olması, alışkanlıklarını değiştirmemesi, güvendiği birini takip etmesi, gereği gibi araştırma yapmaması, aklını nassa tabi kılmak yerine ilahî hikmeti akli üzerine temellendirmek istemesi Mâtürîdî'ye göre muhkem naslar konusundaki farklı anlamaların nedenidir.<sup>94</sup> Ona göre eğer ilahî emir olmasaydı, sadece akıl ile elde edilen bilgi ürkütücü olurdu. Sapık yaklaşımlar, gulât düşünceler, batıl, yıkıcı ve tahripkâr fikirlerin

<sup>83</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.13-14.

<sup>84</sup> Mâtürîdî bu konuyla ilgili pekçok âyet zikretmiştir. Bu bağlamda insanlara hem dış dünyada hem de kendi nefislerinde çeşitli âyetlerin gösterilmesi (Fussilet 41/53-54; ez-Zâriyât 51/20-21), Yeryüzünün ve gökyüzünün yaratılmasında, yerde ve gökte meydana gelen her türlü olayda düşünen topluluklar için ibretlerin olması (el-Bakara 2/164; el-Ğâşiye 88/17-20) gibi meselelere işaret eden âyetler istidlale teşvik etmiş, duyulur âlem aracılığıyla duyulmayanı anlamayı gerekli kılmış, düşünmeyi ve akıl yürütmeyi emretmiş ve bu yöntemin kişileri gerçeklerle buluşturacağını haber vermiştir. (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 16).

<sup>85</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 158.

<sup>86</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 158.

<sup>87</sup> İsmet Özel, *Üç Mesele*, s. 51.

<sup>88</sup> Buhari, "İlim", 13; Tirmizi, "İlim" 1.

<sup>89</sup> İbn Mace, "Mukaddime" 222.

<sup>90</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 17.

<sup>91</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 17.

<sup>92</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 35.

<sup>93</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 21.

<sup>94</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 354.

rolünü azaltmak için mücadele ederken bu tür anlayışların menbaı ve kaynağı haline gelme tehlikesi vardır.

Akıl "kişiyi yakine ulaştırın sıhhatli bir ölçü" olmakla birlikte, tevâhid ve ahiretle ilgili hususlar, nübüvvet ve ilahî sıfatlar gibi sonsuz ve sınırsız hakikatleri, sınırlı olan akıl terazisi ile ölçüp tartmak isabetli olmaz. Çünkü akıl, istese bile, bu mevzuları bütünüyle ihata etmeye güç yetiremez.<sup>95</sup> Mâtürîdî de akla bir takım arızalar isabet ettiğinde, çeşitli sıkıntılar ve dünya meşgaleleri akılları sardığında, akılların incelediği konular çok karmaşık olduğunda bilme gücünde bir sınırlılık meydana geleceğini söylemiştir.<sup>96</sup> Tevil, yorum ve akla sınırsız şekilde tanınan hürriyet, yanlış fikirlerin ve bâtıl telakkilerin de İslam inancına sızmasına kapı aralar. Bu noktada bir ölçü ve kritere ihtiyaç vardır. Bu kriter elbette dinin temel kaynakları olacaktır. Bunun için, imanla bütünleştirilmemiş bir akıl "*Sana Rabbinden her ne indirilmişse, bunların hak olduğunu gören kimseyle bunu göremeyecek kadar kör olan kimse bir midir? Bu gerçeği yalnızca akıl ve sağduyu sahipleri anlar*"<sup>97</sup> âyetinde de ifade edildiği gibi kördür. İmanla destekli, bilginin, düşünmenin ve araştırmanın kaynağı olan akıl üretim ve gelişmenin de odağı haline gelir.

İslam düşünce tarihinde din karşısında aklın konumu klasik devirlerden itibaren zihinleri meşgul eden bir sorun olmuş, Müslüman âlimler akıl ile vahiy (din) arasındaki ilişkinin boyutlarına ilişkin çeşitli değerlendirme ve tartışmalarda bulunmuştur. Bu konu vahiy karşısında akıl, nas karşısında rey ve kıyas gibi başlıklar altında değerlendirilmiştir. Akıl ile nakil birbirini tamamlayan ve birbiriyle uyumlu iki bilgi kaynağı olmasına rağmen, zaman zaman akla değer vererek nakli dışlama veya nakli öne alarak akli ikinci plana itme şeklinde kendisi gösteren anlayışlar dikkat çekmiştir. Bu bilginin değil, kaynakların sınıflandırılmasıdır.<sup>98</sup> Bu yaklaşımlar akıl ile din arasında bir tearüz olup olmayacağı sorusunun ortaya atılmasına ve "*Eğer sem'î deliller, zahiren akli delillerle çelişik görülürse sorun nasıl çözülür*" şeklinde çeşitli problemlerin gündeme gelmesine sebep olmuştur.<sup>99</sup> Bunların birbiriyle uyumuna dönük izahlarla çatışma (tearüz) halinde ne yapılacağına ilişkin tavırlar yanında dikkat çekici tespitlerden biri de şudur: "Akıl ile naklin arasını bulmak imkânsızdır ve bu nedenle sorun ancak ikisinden birinin öncelenmesi ve diğerinin geri plana itilmesiyle çözülebilir."<sup>100</sup> Bu öneri uygulama sahasına geçirildiğinde, öne alınması gereken din olduğu için, çoğunlukla tearüz iddialarının sonu aklın işlevsizleştirilmesi şeklinde sonuçlanmaktadır. Son dönemde Batı dünyasında akıl ile din arasında daha belirgin şekilde kendisini gösteren fikrî bölünme İslâm dünyasını da etkilemiş, bu çelişkiyi aşmak için yeni bir metodoloji geliştirme ihtiyacı zuhur etmiştir.

Mâtürîdî'nin bilgi sisteminde yer alan akıl ile nakil ilk sırada konumlanmış,<sup>101</sup> ve bu ikisi birbirini nakzeden bir ikilik içinde sınıflandırılmamıştı. Mâtürîdî nakil sözcüğünü din ya da vahiy anlamında kullanmaz. Naklî delil içinde şer'î delil olan nas bulunduğu gibi, ayrıca o, insanlar arasında geleneksel olarak yaygın olan bilgileri de naklî delil statüsünde değerlendirmiştir. Meselâ Allah'ın birliğini temellendirirken yer verdiği "çeşitli insan gruplarının tek tanrı üzerinde ittifak etmeleri" ve "Allah'tan başka hiçbir varlığın ulûhiyyet iddiasında bulunmamış olması" gibi argümanları naklî delil statüsünde kabul etmiştir.<sup>102</sup> Yine Allah'ın birliğini temellendirirken farklı görüşlere sahip olan çeşitli insan gruplarının "bir" i kabul etme konusunda müttefik olmalarını, çokluk iddiasında bulunanların bile aslında birliği

<sup>95</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 1076-1077.

<sup>96</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 280.

<sup>97</sup> er-Ra'd 13/19.

<sup>98</sup> M. Riaz Kirmanî, "İslâmın Epistemolojik Temelleri", (trc. Mehmet Paçacı), *İslâmî Bilimde Metodoloji Sorunu* (yay. haz. Mehmet Paçacı), Ankara: Fecr Yayınevi, 1991, s. 117.

<sup>99</sup> Fahreddin er-Razi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Razi, *Esâsü't-takdîs fî ilmi'l-keîâm*, Mısır: Matbaatü'l-Bâbî el-Halebî, 1354/1935, 172-173.

<sup>100</sup> Açıklamalar için bkz. İbn Teymiyye, *Der'ü teârûzî'l-akl ve'n-nakl* (nşr. Abdüllatif Abdurrahman), Beyrut 1997, I, 50, 78-80, 100.

<sup>101</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 5, 620.

<sup>102</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 37, 38.

benimsediğini ifade ederken bu izahların naklî delil statüsünde olduğunu beyan etmiştir.<sup>103</sup> Burada naklî delil kapsamında herhangi bir âyet ya da hadise yer vermemiştir. Akıl ve nakil yoluyla gelen bilgiler arasında bir ayrıma gidilmesi, nakli akıl dışı (irrasyonel) görmeye veya aklî ilimleri vahiyle hiçbir ilgisi yokmuş gibi algılamaya sebep olduğunda problemlile hale gelmektedir. Bu yaklaşım bilginin bütünlüğü ve tamamlayıcılığı özelliğine aykırı olan yanlış bir algıdır.<sup>104</sup> Zira İslam'ın ilkeleri arasında aklın ve mantığın iptal ettiği değil, sadece aklın ulaşamadığı alanlar vardır.<sup>105</sup> Vahiy yoluyla gelen bilgiler akla bütünüyle kapalı veya aklî olmaktan uzak değildir. Eğer din insana kendi diliyle hayatını şekillendirecek belli mesajlar vermek için gönderilmişse bu onun anlaşılma imkân ve ihtimalinin bir gerekçesini oluşturur. Bu nedenle dini esasları anlama fonksiyonu yüklenen insan aklının doğru şekilde işletildiği taktirde vahiyle uyumsuzluğu veya çelişik olması pratikte mümkün gözükmemektedir. Kelamcılarının çoğu bilgi elde etmede aklın vazgeçilmesi imkansız bir değere sahip olduğunu kabul ederler.<sup>106</sup> Bu kabul aklın bütün varlık ve olayları kuşattığının kabulü anlamına gelmez.

Aslına bakılırsa ilk bakışta akla muhalif gibi algılanan bazı hususların doğru şekilde anlaşıldığında akıl ile uzlaştırılması zor değildir.<sup>107</sup> Allah tarafından verilen kalp, kulak ve gözün kullanılmamasından kaynaklı akletmeme durumu<sup>108</sup> yanlış ve batıl düşüncelerin yolunu açmaktadır.<sup>109</sup> O halde şu tespit yanlış olmayacaktır: "Din aklîdir, yani akla dayalı olarak vaz olmuştur." Diğer taraftan bizzat imanın kendisi gönül ve irade yanında akla da dayanmaktadır.<sup>110</sup> Bir kişinin aklının almadığı ve gönlünün yatmadığı bir şeye inanması mümkün değildir. Kur'an'da yer alan hiçbir esas akla muhalif, anlamsız ve gâyesiz değildir. Allah her şeyi belli bir hikmet dahilinde ve belli bir amaca hizmet etmek için yaratmıştır. Akıl ile vahiy arasında bu şekilde bir denge ve uyum gözeten Mâtürîdî her ikisinin de kaynağı Allah olduğu için bir çatışmadan bahsetmenin anlamsızlığını ifade eder. Akıl ile vahiy birbirinin yerine geçemediği gibi biri olmadan diğeri tek başına yeterli olmaz. Bunlar birbirlerini tamamlar. Bu düşünceyi destekler mahiyette ileri sürülen çeşitli görüşler arasında İbn Teymiyye'nin şu yorumu dikkat çekmektedir: "Aklî veya naklî (sem'î) oluş, delilin bilinme yoluyla alakalıdır. Şayet sem'î ise bununla beraber akıl da bulunur. Delilin şer'î oluşunun mukabili aklî olması değil, bîd'î olmasıdır. Şer'e muhalif olan batıldır. Şer'î delil bazen sem'î, bazen de aklî olur. Şer'in tenbih ve delâlet ettiği şey bazen akıl yoluyla da bilinebilir. Bu durumda delil hem şer'î, hem de aklî olur. Kur'an'da tevhîde, rasullerin doğruluğuna, sıfâtullahın ispatına ve meâda dair deliller aklî kıyas ve burhanlarla bilinen aklî deliller olmasının yanında aynı zamanda şer'îdirler."<sup>111</sup>

Akıl ve din arasındaki uyumsuzluk algısının sebeplerinden biri de akıl üstü olanla akla muhalif olanın aynı çizgide değerlendirilmesidir. Dolayısıyla problemin çözümü noktasında akıl üstü olanla ona muhalif olanın birbirinden ayrılması, akli aşan ve onun algı sahasının

<sup>103</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 37.

<sup>104</sup> M. Riaz Kirmanî, "İslâmın Epistemolojik Temelleri", s. 117.

<sup>105</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, s. 31.

<sup>106</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl" *DİA*, II, s. 245.

<sup>107</sup> Kur'an'da çelişki olmadığını bizzat Kur'an'ın kendisi haber vermektedir. "Eğer o Allah'tan başkası tarafından indirilmiş olsaydı, içinde pek çok tutarsızlık bulurlardı" (en-Nisa 4/82). Yine "Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz onu Allah'a ve resûlüne götürün..." (en-Nisa 4/59) buyruğu anlaşmazlıkların kaynağının Kur'an değil insan olduğunu, buna mukabil Kur'an'a anlaşmazlık halinde bunları gidermek için müracaat etmek gerektiğini ifade eder. Dolayısıyla Kur'an anlaşmazlıkların kaynağı olmadığı gibi, tam aksine anlaşmazlıkları ortadan kaldıran bir mahiyet arz etmektedir. Öyleyse anlaşmazlıkların kaynağı ne olabilir? Bu soruya cevap arayan Mâtürîdî, insanlar arasındaki çatışmaların kaynağında hikmetsizlik, cehâlet, zevke düşkünlük, alışkanlıklar, taklit, sorup soruşturma ve araştırma yapmadan kendi aklına güvenmek.. gibi nedenlerin yattığını ifade etmiştir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 354).

<sup>108</sup> el-Mülk 67/53.

<sup>109</sup> el-Mülk 67/10.

<sup>110</sup> Mâtürîdî imanda aklın önemine vurgu yapan ifadelerinde imanı şöyle tanımlar: "İman akıl ve nasların Allah'ın birliği ilkesinin doğruluğuna tanıklık etmesinin adıdır". (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 633).

<sup>111</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Teârüzi'l-akl ve'n-nakl* (thk. M. Reşâd Salim), Riyad 1971, I, 198.

dışına taşan bir takım bilgilerin akla muhalifmiş gibi gösterilmemesi önem arz etmektedir.<sup>112</sup> İman konuları arasında melek ve cin gibi vahyin bildirmesiyle imana konu olan ve akıl tarafından bilinmesi mümkün olmayan bazı konular varsa da bu akılla çelişme veya akıldışılık anlamına gelmez, sadece akılla bilinemezliğe işaret eder. Vahyin akılla olan ilişkisi sağlıklı şekilde konumlandırılmalıdır. Vahiy aklın alternatifi değil, aklın yardımcısıdır. Vahiy insana gelmiştir, insan olmadan vahyin bir değerinden bahsetmek mümkün değildir. O halde aklın etkinlik alanıyla ilgili olarak karşımıza iki konu çıkmaktadır.

1. Akılla bilinebilir olma
2. Akılla temellendirilebilir/izah edilebilir olma

Buna göre akılla bilinmeyen bazı iman esasları olsa da akılla temellendirilemeyen hiçbir iman konusu yoktur. Çünkü din insanın aklına hitap etmekte, akli ve gönlü esas almakta, insan aklına ve iradesine seslenmektedir. Aşkın âlem belki akılla anlaşılır olmayabilir, ancak akli sınırlar içinde kendisini gösterir. İlahî ve kutsal olanın aklın anlayabileceği şekilde kendini göstermesine vahiy denir. Dolayısıyla vahiy kişinin sadece inanacağı değil, aynı zamanda anlayacağı esasları içerir.

Akıl ile insan varlığı arasında bir bütünlük vardır. Kuran'ın işaret ettiği akıl, insanda bir bütün olarak bulunan, parçalanarak değerlendirilmeyecek bir zihin yeteneğidir. Bu akıl kâinat ve Kur'an ile aynı metafizik kaynağa sahip olduğundan,<sup>113</sup> hem kâinatın gizemlerini, hem de Allah'ın birliğini kavrar. Mahluk yaratıcının kapısını açan bir kılavuz olarak değerlendirildiğinde, yaradana ulaşmanın yolu yaratıklardan geçmiştir. Dolayısıyla yaratıklardan hareketle yaratıcıya uzanmanın temrinlerini yapan akıl hem fizik, hem metafizik, hem de etik ve estetik alanlarda kuvvet gösterir.<sup>114</sup>

### **Mâtürîdî'nin Bilgi Modelinin Uygulanabilirliği**

Mâtürîdî bilgi elde etmenin yolları arasında duyular, haber ve akla yer vermiş olsa da her türlü bilginin bu üç yoldan her biriyle ayrı ayrı elde edilmesi mümkün değildir. Mesela Allah hakkındaki bilgi duyular yoluyla elde edilemez.<sup>115</sup> Bu üç yolun kendisine ait bir grubu vardır ve bazıları bilgisi akılla elde edilirken, diğer bazıları haber ile, bazıları da duyularla elde edilmektedir. Bazıları da her ikisi yahut üçüyle elde edilebilmektedir. Ayrıca duyu ve haber yoluyla gelen bilgilerin değerlendirilip işlevsel hale getirilmesi sürecinde akla ihtiyaç vardır. İstidlâlî ve nazarî bilgi ise tamamen aklın rehberliğinde elde edilir. Çeşitli kaynaklardan elde edilen bilgilerin işlevsel kılınmasıyla oluşan bu bilgi türü, şüpheye yer bırakmayacak şekilde sağlam kabul edilir.<sup>116</sup> Burada akıl sadece başlı başına bir bilgi kaynağı olmakla kalmamış, aynı zamanda diğer bilgi vasıtalarından elde edilen bulguları değerlendirme, duyuların idraki ve haber yoluyla gelen bilginin temini sürecinde hakemlik yapma görevi üstlenmiştir.<sup>117</sup> Akli “her türlü konum ve düzenlemenin kendisine dayandırılması gereken bir asıl” olarak tanımlayan Mâtürîdî<sup>118</sup> ele aldığı her kelâmî kuramı, daha güvenilir hale gelmesi adına birden fazla bilgi kaynağı ile desteklemiştir. Ayrıca akıl müteşabihati anlama, Allah'ı bilme ve tanıma, Allah'ın birliği ilkesini koruma, İslâm inançlarını temellendirme ve savunma rolleri üstlenen bir unsur olma vasfını devam ettirmiştir.<sup>119</sup>

<sup>112</sup> el-Maide 5/103.

<sup>113</sup> Allah'ın vahyi insan aklına hitap etmekte, evren ise Allah'ın kitabı olarak yorumlanmaktadır. Kur'an insana aklının bütün imkânlarını doğru biçimde kullanması için gerekli gücü sağlar. Evren ise yine insan tefekkürüne eşyanın gerçek kaynağını sürekli hatırlatmaktadır. (bkz. Osman Bakar, a.g.md., s. 100).

<sup>114</sup> İsmet Özel, *Üç Mesele: Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma*, İstanbul: Şule Yay., 1996, s. 152-153.

<sup>115</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 200.

<sup>116</sup> İstidlâlî ve nazarî bilginin mahiyeti ve âlimlere göre farklı tarif ve yorumları için bkz. Demir, *Delil ve İstidlâlî Mantık Yapısı*, s. 58-105. Burada akıl, sağlam duyu ve doğru haber yoluyla gelen bilgilerin tanınması, hatalı olanlarından ayrılması sürecinde faaldir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 15-16).

<sup>117</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 15-16.

<sup>118</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 354, 356.

<sup>119</sup> Altuntaş, “Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri”, 276.

Mâtürîdî ortaya koyduğu bu bilgi sistemine güvenmekte, duyular, haber ve aklın bilgi vasıtası olmalarına yönelik eleştirilere detaylı şekilde cevaplar vermektedir.<sup>120</sup> Mâtürîdî bu yolları inkar eden kişilerin büyük bir yanılsama içinde olduklarını ifade etmiş, bu karşı çıkışı “şeytanın tahriki ve kendi nefsinin hilesi” şeklinde vafsetmek suretiyle<sup>121</sup> bu yöndeki eleştiri ve iddiaların kabul edilemezliğine vurgu yapmıştır.

Mâtürîdî'nin bilgi anlayışını bir usûl haline getirerek inceleme konusu yaptığı diğer alanlara taşınması, oluşturduğu bilgi sisteminin uygulanabilirliğinin işaretidir. Buna örnek oluşturması açısından âlemin yaratılmışlığı konusunu temellendirirken her üç bilgi vasıtasının verilerinden de ayrı ayrı istifade etmesini göstermek mümkündür.

1. Duyulara dayanan temellendirmeler
  - a. Cisimlerin her biri sahip oldukları özellikleriyle -kendi içinde zıt tabiatları barındırmaları, başlangıç dönemlerinden habersiz olmaları, aşınıp bozulmaya maruz kalmaları- bir müessir ve sevkediciye tabi olduklarını göstermektedir.<sup>122</sup>
  - b. Âlemdeki cüzlerin tek tek sonlu olmaları, tümellerin de sonlu olduğunun delilini oluşturur.<sup>123</sup>
2. Habere dayanan temellendirmeler
  - a. Allah'ın Kur'an'da âlemin sonradan yaratıldığını bizzat söylemesi,<sup>124</sup> bunun gerçekliğini gösterir.
  - b. Bütün insanların sonradan yaratılmış olma tecrübesine sahip olması sonradan olduklarının delilini oluşturur
3. Akla dayalı temellendirmeler
  - a. Cisimlerin hareket ve sükuna bağlı olmaları ezelden beri mevcut olmadıklarını gösterir.<sup>125</sup>
  - b. Birleşme ve ayrışma, hareket ve sükun gibi özellikleri içinde barındıran bir tabiatın kadim olması düşünülemez. Bu özelliklerin tamamı hüduş alameti taşımaktadır. Âlemin kadim olma alternatifini varlıkların sahip oldukları özelliklerle uzlaştırmak mümkün değildir.
  - c. Âlemde var olan her şeyin bir sebebinin olması ve bu sebep zincirinin ebedî olarak sürdürülmesinin imkansız oluşu âlemin sonradan yaratıldığının belgelerinden bir diğerini oluşturur.

Bu bilgi sistemi içinde istidlâl, nazar, tecrübe, haber ve vahiy gibi bütün vasıta ve yollara müracaat edildiği için Muhammed İkbâl ve İzmirli İsmail Hakkı gibi düşünürler tarafından felsefî metoda göre daha doğru ve tutarlı kabul edilmiştir.<sup>126</sup> “Bilgi bahsi Mâtürîdî'den sonra kelim eserlerinde bir gelenek halinde devam etmiştir. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1099) *Usûlü'd-dîn* adlı eserinde,<sup>127</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), *Tabsiratü'l-edille fî usûlü'd-din* adlı eserinde<sup>128</sup>, Nureddîn es-Sâbûnî (ö. 580/1184), *el-Bidâye fî Usûlü'd-din* adlı kitaplarında<sup>129</sup> bilgi teorisine eserlerin genellikle Giriş'te yer alan ilk kısımlarında yer vermişlerdir. Yine Eşârî kelamcılarında Bakıllanî (ö. 403/1012), *et-Temhîd*

<sup>120</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. s. 17-21.

<sup>121</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 18.

<sup>122</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 25-26.

<sup>123</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 26.

<sup>124</sup> bkz. el-Bakara 2/117; el-En'am 6/101; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 25.

<sup>125</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 27.

<sup>126</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 47; Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1989, s. 3-4.

<sup>127</sup> Pezdevî, Ebu Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi* (trc. Serafeddin Gölcük), İstanbul 1980, s.7-16.

<sup>128</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî eserinde ilim elde etme yollarının Mâtürîdî'nin tespitine uygun şekilde havâss-ı selîme, haber-i sadık ve akıl olmak üzere üç olduğunu beyan ettikten sonra, buna karşı çıkan Sümeniyye, Berahime, Mühlidler, Rafiziler, Müşebbihe gibi gruplara yönelik eleştirilere yer vermektedir (bkz. Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fî Usûlü'd-din* (nşr. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün), Ankara 2003, I, 24. Nesefî eserinin I. Cildinin 9-37 sayfaları arasında bilgi bahsini ele almıştır).

<sup>129</sup> Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûlü'd-din*, Ankara: DİB Yayınları 1995, s. 16-19.

adlı eserinde<sup>130</sup>, İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), *Kitâbü'l-İrşâd* adlı eserinde<sup>131</sup>, Seyfeddin el-Amidî (ö. 631/1233), Kadı Beyzavî (ö. 685/1286), Adudüddîn el-İcî (ö. 756/1355), Sadeddin et-Taftâzânî (ö. 793/1390), Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) gibi alimler eserlerinde bilgi teorisine yer veren kelamcılar arasında öne çıkmışlardır.<sup>132</sup> Nesefî (ö. 508/1115) Mâtürîdî'ye ait bu tanımın diğerleri gibi çelişkilere mahal vermeyen tutarlı ve makbul bir tanım olduğunu ifade etmiş,<sup>133</sup> Taftazanî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) gibi Eş'arî kelâmcılar da bu tanıma tercih ederek eserlerinde yer vermişlerdir.<sup>134</sup> Nureddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184) Mâtürîdî'nin bu tarifinin müteahhir dönem Mâtürîdî âlimler tarafından tercih edildiğini söylemiş, Beyâzîzâde Ahmed Efendi (ö. 1098/1687) ise eserinde bu tanımdan övgüyle bahsetmiştir.<sup>135</sup> Bu bilgiler, söz konusu tanımın hem Mâtürîdî, hem de Eş'arî ulema arasında yaygın olduğunun işaretleridir.

Mâtürîdî'nin âleme ilişkin kuşatıcı açıklamaları sadece İslam düşünürleri tarafından değil, Batı uleması tarafından da kabul görmüş mesela “âlemin cüzlerinden sonsuz ve ezeli bir silsile oluşturulamayacağı görüşü, 6. yüzyıl Aristocu Hristiyanlardan olan Johannes Philoponos'u etkilemiş, Philoponos fikri zamansal boyuta taşıyarak geçmiş zaman dilimlerinin sonsuz şekilde dizilişini imkânsız görmüştür. Onun bu ispat yöntemi birçok Yahudi ve Müslüman düşünürü de etkilemiştir.<sup>136</sup>

### Sonuç

Mâtürîdî'nin bilgi nazariyesi bir taraftan dinî bir karakter arz ederken, bir taraftan da his, tecrübe, akıl ve tefekküre yer vermektedir. Bu itibarla söz konusu modelde hem aklî ve naklî bilgi, hem de zarurî ve istidlâlî bilgi türleri kendisine yer bulmuş olur. Dolayısıyla bu sistemde insanın bilgi elde edebilme melekelerinin tamamı kullanılmış, ancak bunların doğruluk değeri taşımaları için belli ölçüler getirilmiştir. Bu özellikteki bilgi anlayışı akli yegane kaynak yapan katı rasyonalizm ile akli bütünüyle devre dışı bırakan katı nasçılığın tek yönlü izahları yerine, her ikisini de belli usuller dahilinde bir araya getirerek hem akla hem de nakle uygun, kuşatıcı ve etkin bir bilgi kombinasyonu elde etmeye imkân sunmuştur.

Kelâmî bilgi sisteminde aklın epistemolojik bir değer kazanmasında Mâtürîdî'nin önemli bir katkısı olmuştur. Bilgi sahasında ortaya koymuş olduğu bu metod sadece dinî sahada doğru bilgiye kılavuzluk etmek için değil, aynı zamanda günlük hayatta elde edilebilecek olan her türlü bilgiye ulaşmada güvenilir veri elde etmeye ve bilgi kirliliğini ortadan kaldırmaya yarayan çok daha kapsamlı bir özellik arz eder. Mâtürîdî'nin yer verdiği bilgi elde etme yolları içinde her biri ayrı bir statüye sahiptir. Buna göre duyular ve haber ile aklın ağırlığı aynı değildir. Akıl bir taraftan duyular ve haber kanalıyla elde edilen bilgilerin değerlendirilmesinde, diğer yandan da müstakil bir kaynak olarak pek çok bilginin elde edilmesinde fonksiyoner olma özelliğine sahip olduğundan diğerleri arasında daha etkin bir konuma sahiptir. Buna göre önem sırasına göre bir derecelendirmeye tabi tutulduğunda birinci sırada akıl, ikinci sırada haber, üçüncü sırada da duyu bilgisi yer almaktadır. Bu konu müteahhir dönemde öylesine bir önem kazanmıştır ki, medreselerde okutulan *Şerhü'l-Mevâkıf* ve *Şerhü'l-Makâsıd* gibi eserlerin yaklaşık üçte ikisini bilgi ve varlıkla ilgili bölümler oluşturmuştur. İlahiyat bahislerine geçebilmek için öncelikle bilgi konusunun izahı gerekli telakki edilmiştir.

<sup>130</sup> bkz. Bakıllanî, Kadı Ebu Bekr, *Temhid*, Kahire 1947, s. 6-14.

<sup>131</sup> Cüveynî, Ebu'l-Mealî, *Kitabü'l-İrşâd*, Beyrut 1995, s.7-12, eş-Şamil fi Usulî'd-Din, Beyrut 1999, s.5-23;

<sup>132</sup> Bilgi için bkz. Emrullah Yüksel, “Amidî ve Bazı Kelamcılarda Bilgi Teorisi, *Kelâmda Bilgi Problemi (Sempozyum)*, Bursa: Arasta Yayınları, 2003, s. 3.

<sup>133</sup> Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 19.

<sup>134</sup> Taftazanî, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer et-Taftazânî, *Şerhü'l-Akâid*, İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye 1313, s. 25; Cürçânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut: Dârü'l-Cil, 1417/1997, I, 59.

<sup>135</sup> Kemâleddin Ahmed el-Beyâzî, *İşârâtü'l-merâm an ibârâti'l-İmâm* (nşr. M. Zahid Kevserî), Kahire: Şirketü Mektebeti Mustafa Bâbî el-Halebî, 1368/1949, s. 39.

<sup>136</sup> Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî*, s. 411-412.



Mâtürîdî'nin düşüncesinde bilginin önemli bir misyona sahip olması, onun bilgi anlayışının delil kavramıyla olan yakın irtibatıyla da alâkalıdır. Mâtürîdî'de bilgiyi sıradan bir bilgi olmaktan çıkararak ve sonraki dönemlerde de makbul hale gelmesini sağlayan şey, bu bilginin “delile dayalı” olmasına özellikle dikkat edilmesidir. Bir kişi herhangi bir iddiada bulunurken ve bu iddiasını ispata çalışırken bazı bilgilerden istifade eder. Bu bilgilerin sağlamlığı, ileri sürülen iddianın da kuvvet kazanmasına vesile olur. Şu halde bilginin güvenilirliği, geçerli usûllerle elde edilmesine bağlıdır ve bunu belgelemek üzere ileri sürülen bir bilginin “herhangi bir iddianın doğruluğunu kanıtlama”, “akla hitap etme” ve “bir fikrin haklılığını ortaya koyma” gibi özelliklere sahip olması gerektiği Mâtürîdî tarafından ifade edilmiştir. Mâtürîdî sistemini kurarken neyin nasıl olması gerektiğine ilişkin değerlendirmeler yanında ne olmaması gerektiğine ilişkin de izahlarda bulunmakta, bu tavrı insanlar arasında şöhret bulmakla birlikte kabul edilemez olan inançların açığa çıkmasına imkân sunmaktadır. Bu özelliklerden hareket edildiğinde “kişiye ilham olunan şey”le “meşruiyeti zihinde sabit olan şey”in geçerli bir bilgi nesnesi olamayacağını gösterir ki Mâtürîdî'de bunu ifade etmekten çekinmemiştir.

Mâtürîdî tarafından verilen bu güçlü mesajlar daha sonraki yıllarda önemsendiği için dikkate alınmış, özellikle bilginin tanımı, İslam düşüncesindeki yeri ve bilgi elde etme yolları hakkındaki fikirleri kabul görmüştür. Günümüzde bilgi elde etme vasıtaları olarak hala onun tarafından formüle edilerek nihaî şekline kavuşturulan duyular, haber ve istidlâlin zikredilmesi, mütevatir haberin zaruriyattan kabul edilmesi, bu konulardaki tespitlerinde ne kadar haklı olduğunu gösteren bir ölçüt olarak dikkat çekmektedir.

Kabul gören bilgi anlayışının aynı zamanda varlığa, sosyal hayata, topluma ve dine bakışta bir perspektif çizdiği muhakkaktır. Tamamen lafiz temelli yahut da şahıs temelli bilgi kuramları yerine akıl yürütmenin nüfuz alanını genişleterek, sadece belli bir kesimi değil, hangi din ve meşrepten olursa olsun herkesle tartışmaya imkan sunan istidlal ve nazar odaklı tutarlı bir bilgi kuramı vaz eden Mâtürîdî, akıl-vahiy uzlaşısına dayalı kapsamlı bir hayat ve din anlayışı öngörmüştür.

Onun tarafından ortaya konan bilgi teorisi İslam düşüncesine önemli katkılar sunmuştur. Bu katkılar arasında şunları zikretmek mümkündür:

1. İlme ve bilgiye götüren yolların neler olduğunu tespit ederek sağlam ve güvenilir bilgiye nasıl ulaşılabileceğine ilişkin kılavuzlukta bulunmuştur

2. İlme ve bilgiye götüren yolların neler olduğunun keşfi mefhum-u muhalifinin ortaya çıkmasına imkan sunmuş, böylelikle güvenilir olmayan bilgi elde etme yollarının neler olduğu açığa çıkmıştır. Buna göre keşf ve ilham gibi yollarla taklide dayalı bilginin güvenilirlik özelliğine sahip olamayacağını altını çizmiş, fikre, düşünceye ve delile dayalı olmaksızın manevi bir önderden alınan veya körü körüne bir başkasını taklid ederek elde edilen bilginin geçerlilik değeri taşımadığını vurgulamıştır

3. Ortaya koyduğu bilgi sistemine uygun şekilde, dinin temel inançlarıyla ahlaki prensipleri savunma yol ve yöntemi daha sonra gelen kelim alimlerine örneklik teşkil etmiştir. Kelam alimleri bu epistemolojik veriler sayesinde hem kendi fikirlerini temellendirmede hem de karşıt görüşleri reddetmede sağlam bir veriye kavuşmuşlardır.

4. Kelam külliyyatının geçmişten günümüze intikal eden en işlevsel mirası, yöntem ve usûle ilişkin bilgilerdir. Mâtürîdî'nin bilgiye ulaşma, onu ayıklama, inceleme, takip etme, çözümlenmede bulunma, hüküm çıkarma, temyiz etme ve eleştirme metodunun izlerini taşıyan ve güçlü bir epistemik zemin üzerine inşa etmiş olduğu metodolojisi günümüz düşüncesine de önemli ölçüde katkılar sunmakta, çok farklı çalışma, eserler ve sempozyumlarda inceleme konusu yapılarak özellikle fikrî çerçevede çeşitli problemlerin aşılmasına kaynaklık teşkil etmektedir.

5. Bilginin Tanımını yaparak kendisinden sonra gelen alimlere bu konuda öncülükte bulunmuştur. Bilgiyi ilim ve hikmet kavramlarını öne çıkararak tanımlamış ve bilgiyi hakka işaret ettiği, evreni ve varoluşu açıkladığı ölçüde kıymetli bulmuştur. Bu aynı zamanda bilginin gayesine işaret eder. Bilgi ona göre salt kuru bir bilgi değil, eşyanın

hakikatine taşıyan ona varoluşu anlamlandırma ve hakikatleri keşfetme noktasında kılavuzluk yapan bir mahiyet arz etmektedir.

6. Bilgi kuramının merkezine akli yerleştirmesi ve bilgi elde etme yolları arasında akla özel bir önem atfetmesi, aklın İslam dünyasında meşrulaşmasına ve öncelikli hale gelmesine katkı sunmuştur.

7. Bilginin imkanını kabul etmesi ve bilgiyi eşyanın hakikatinin reel varlığı üzerine temellendirmesi, bilgileri delille ispatlamaya önem vermesi, izafî ve ademî (Bilinemezci) karakter taşıyan bilgi anlayışlarına eleştiriler yöneltmesi, bilginin kabulüne ve geçerliliğine imkân hazırlamış, bilgi yoluyla elde edilen verileri herkes tarafından kabul gören bir geçerliliğe sahip kılmıştır. Ona göre bir kişi iddiasının doğruluğunu kanıtlayan ve akla hitap eden karşı durulmaz bir delile sahip değilse fikirlerinin geçerliliğinden söz edilemez.

Bir teorinin doğruluğu, ortaya konulma biçimi ve desteklenmesi ne kadar doğru olur, akılla ne ölçüde temellendirilebilir, ne ölçüde ihtiyaçlara cevap verir ve kuşatıcı olursa sonraki dönemlerde de o ölçüde makbul addedilmekte ve taraftar bulmaktadır. Mâtürîdî'nin bilgi teorisi de böyledir ve sonraki dönemlerde ve hatta günümüzde bilginin geçerli olabilmesi için taşınması gereken temel özellikleri içinde barındırmaktadır. Dolayısıyla onun bilgi anlayışının kendi içinde tutarlı, bütüncül, uygulanabilir, genel-geçer özellik arz eden bir mahiyette olduğunu söyleyebiliriz. Sahip olduğu bu özellikleri sebebiyle kendisinden sonra gelen alimler tarafından benimsenerek günümüze kadar taşınan, günümüzdeki etkisini de devam ettiren nadir nazariyeler arasına girmeyi başarmıştır.

### **Bibliyografya**

Ahmed Emin, *Duhal-İslam*, Kahire 1933-\*1936, I-III.

Altıntaş, Ramazan, "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri", *Kelamda Bilgi Problemi (Sempozyum)*, (edt. Osman Şener Koloğlu ve dğrl), Bursa: Arasta Yayınları, 2003, s. 73-104.

Atay, Hüseyin, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Bilgi Kuramı", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2003, s. 173-175.

Bakar, Osman, "İslâmî Bilimde Metodoloji Sorunu", *İslâmî Bilimde Metodoloji Sorunu* (yay. haz. Mehmet Paçacı), Ankara: Fecr Yayınevi 1991, s. 85-111.

Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el- Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâil fi telhîsi'd-delâil*(nşr. İmâdüddînAhmed Haydar), Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1407/1987.

Beyâzîzâde, Kemâleddin Ahmed el-Beyâzî, *İşârâtü'l-merâm an ibârâti'l-İmâm* (nşr. M. ZahidKevserî), Kahire: Şerîketü Mektebeti Mustafa Bâbî el-Halebî, 1368/1949.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1321,I; *Şerhu'l-Mevâkıf* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1417/1997, I.

Demir, Hilmi, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*, İstanbul: İSAM Yay., 2012.

Eş'ârî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail b. İshak, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilafü'l-musallin* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid), Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1969, II.

Fahreddin er-Razi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Razi, *Esâsü't-takdîs fi ilmi'l-keâm*, Mısır: Matbaatü'l Bâbî el-Halebî, 1354/1935.

Gazzâlî, Ebû Hâmid muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* (nşr. Muhammed Süleyman el-Eşkâr), Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, I-II.

Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1989.

İbn Fûrek, Ebû Bekir, *Mücerredü Makalâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eşari* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1987.

İbn Haldun, *Mukaddime* (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yay.,1991, II.

İbn Teymiyye, *Der'ü teârüzi'l-akl ve'n-nakl* (nşr. Abdüllatif Abdurrahman), Beyrut 1997; *Der'ü Teârüzi'l-akl ve'n-nakl* (thk. M. Reşâd Salim), Riyad 1971.

İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (haz. Sabri Hizmetli), Ankara: San Matbaası, 1981, I.

Kant, İmmanuel, *Critique of Pure Reason*, (trc. Norman Kemp Smith) London, 1990.

Kirmanî, M. Riaz, "İslâmın Epistemolojik Temelleri", (trc. Mehmet Paçacı), *İslâmî Bilimde Metodoloji Sorunu* (yay. haz. Mehmet Paçacı), Ankara: Fecr Yayınevi, 1991, s. 113-131.

Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmud *Te'vilâtü'l-Kur'an* (nşr. Bekir Topaloğlu ve dğrl), İstanbul 2005-2007, I, VIII.

\_\_\_\_\_, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu -Muhammed Aruçi) Ankara: İsam Yay., 2003.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* (nşr. Muhammed Ebü'l-Hayr es-Seyyid Muhammed es-Servâfi), Beyrut-Lübnan: Risâle Yay., 1428/2007.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en- Nesefî, *Tabîratü'l-edille fî Usûli'd-dîn*, (nşr. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün), Ankara: DİB Yayınları, 2003, I-II.

Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 1993.

Özel, İsmet, *Üç Mesele: Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma*, İstanbul: Şule Yay., 1996.

Özervarlı, M. Sait, "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2003, sy. 10, s. 39-63.

\_\_\_\_\_, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul: İSAM Yayınları, 1998.

Öztürk, Yener, *Kur'an'da Kalb ve Mühürlenmesi*, İstanbul: Işık Yay., 2003.

Rudolph, Ulrich, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı: Mâtürîdî*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

Sâbûnî, Nûreddin Ahmed b. Mahmud b. Ebî Bekir es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-dîn*, Ankara: DİB Yayınları, 1995.

Schacht, Joseph, "New Sources for the History of Muhammadan Theology, *Studia Islamica*, (1953), sy. 1, s. 23-42.

Şafîî, Mahmud Hasan eş-Şafîî, "Min kadaye'l-menhec fî ilmi'l-keâm", *Dirâsetü'l-Arabiyyeve'l-İslâmiyye*, Kahire, 1983, I, s. 21-60.

Taftazanî, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer et-Taftazanî, *Şerhü'l-Akâid*, İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye, 1313.

Tritton, A.S., *İslâm Kelâmı* (trc. Mehmet Dağ), Ankara, 1983.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Akıl" *DİA*, 1989, II, 242-246.

Yüksel, Emrullah, "Amidî ve Bazı Kelâmcılarda Bilgi Teorisi, *Kelâmda Bilgi Problemi*, (Sempozyum), Bursa: Arasta Yayınları, 2003.

**I. OTURUM**  
**05 MAYIS 2017 CUMA**  
**AHMED YESEVÎ SALONU**  
**Oturum Başkanı: Prof. Dr. Osman AYDINLI**

15:00-15:15 Prof. Dr. Sönmez KUTLU  
Türkiye'deki Mâtürîdîlik ile ilgili çalışmaların değerlendirilmesi

15:15-15:30 Prof. Dr. İbrahim COŞKUN  
Sünnî Paradigmanın Yenilenme İhtiyacı ve Küresel Dünyada Hikmet Odaklı Mâtürîdî  
Paradigma Oluşturmanın Gereği Üzerine Mülâhazalar

15:30-15:45 Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER  
İslâm'ın bir din olarak benimsenmesi ve yayılmasında imam Mâtürîdî'den Hoca Ahmet  
Yesevî'ye: Vasat bir ümmet projesi

15:45-16:00 Dr. Okilov Saidmukhtor SAYDAKBAROVİCH  
İmam Mâtürîdî'yi Kolay Anlamada Abu-l Mu'in Neseî'nin 'Bahr el-Kalam' Eserinin Rolü

16:00-16:15 Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK  
Hanefî Geleneğinde Usûl-Füru İlişkisi ve Kelâm-Fıkıh Usûlü Etkileşimi Bağlamında İmâm  
Mâtürîdî

## İMAM MÂTURÎDÎ VE MATURİDİLİK ÇALIŞMALARINDA RASTLANAN BAZI SORUNLAR

Sönmez KUTLU<sup>1</sup>

### GİRİŞ

Türk toplumlarının mezhebinin fıkhıta Hanefilik itikatta Maturidilik olması sebebiyle ulus devletin kurucu iradesi, bu iki mezhebe yakın ilgi gösterdi ve yeni din anlayışı oluşturma sürecinde onlardan yararlanmak istedi. Buna rağmen Cumhuriyet'in ilk yıllarında İmam Mâturîdî ve Maturidilik konusuna tahsis edilmiş yeterli düzeyde ilmî çalışmalar üretilmedi. Ankara Üniversitesi çatısı altında İlahiyat Fakültesi'nin açılmasıyla birlikte, konuyla ilgili araştırmalarda, sınırlı da olsa, bir artış gözlemlendi. İlmî araştırmalar, biraz yavaş ilerlediyse de, 1950'li yıllardan itibaren önemli mesafeler kaydedildi. Özellikle Yusuf Ziya Yörükân ve Muhammed b. Tavât et-Tancî'nin çalışmaları, bu konuda önemli bir aşamayı temsil eder. Ancak İmam Mâturîdî'nin tefsire dair eserinin yazma olması, *Kitâbu't-Tevhîd*'in yazmasının nerede bulunduğu bilinmemesi ve dönemin birinci el kaynaklarının henüz yayınlanmaması sebebiyle, Mâturîdî'nin hayatı, eserleri ve fikirlerini inceleyen Maturidilik çalışmaları, daha ziyade Pezdevî, Ebû'l-Muîn Nesefî, Sabunî, Ömer en-Nesefî ve diğer alimlerin ikinci el kaynaklardan yararlanılarak yapıldı. Bu dönemde ülkemizde veya yurt dışında Mâturîdî'ye yanlışlıkla nisbet edilen ve sonraki alimlerin derlediği gerçekte ona ait olmayan birkaç metin yayımlandı. Dolayısıyla onun fikirleri, onu izleyen alimlerin anlayabildiği ölçüde ortaya koyulabildi. İmam Mâturîdî ve onun akılcı fikirleri etrafında oluşan Maturidilik, kendi eserlerinin tahkik ve tercüme edilip yayınlanmasıyla birlikte daha iyi anlaşılmaya başlandı.

Fethullaf Huleyfî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'i 1970 yılında takik ederek yayınlamasıyla, gerek İslam dünyasında gerekse Türkiye'de İmam Mâturîdî ve Maturidilik konusuna ilgi arttı. Diğer yandan *Tevîlâtü'l-Kur'ân* üzerine doktora çerçevesinde kısmî tahkik çalışmaları veya tematik çalışmalar, Mâturîdî'nin fikirlerine doğrudan muttali olma konusunda önemli bir katkı sundu. 1980'li yıllarda itibaren bu iki konuda İlahiyat fakültelerinde müstakil doktora tezlerinde artış gözlemlendi. Bunların bir kısmının yayınlanması, konuya ilgi duyanlar için önemli bir alt yapı oluşturdu. Ayrıca 1986 yılında Kayseri'de Mâturîdî ile ilgili ilk defa tertiplenen sempozyuma sunulan tebliğler, onun *Tevîlat Kur'ân* ve *Kitâbu't-Tevhîd* eserlerine belli ölçüde müracaatla hazırlanmış ilk çalışmalarıdır. Bekir Topaloğlu'nun Mâturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'ini tahkik etmesi, sonra Türkçe'ye çevirmesi; ardından *Te'vîlât*'ın tahkikini yapıp Türkçe çevirisini başlatması Maturidilik çalışmalarında güçlü bir alt yapının oluşturulmasına önemli katkıda bulundu.

2000'li yılların başında *İmam Mâturîdî ve Maturidilik* (ed. Sönmez Kutlu) kitabının yayınlanmasıyla birlikte İmam Maturidî ve Maturidilik, adeta yeniden keşfedildi. Bu dönemde İmam Mâturîdî ve Maturidilik üzerine veya Maturidî alimlerin eserleri ve fikirleri üzerine ilmi ve akademik çevrelerde üretilen çalışmalar, Türkiye'nin sınırlarını aşan toplumsal ve siyasal tartışmalara vesile oldu. Bu kültür çevresi ile ilgili çok sayıda metin tahkik edildi ve üzerlerine çeşitli konularda yüksek lisans ve doktora çalışmaları ile pek çok makale hazırlandı; çalıştaylar ve sempozyumlar düzenlenildi, bazı dergilerde özel sayılar hazırlandı.

Mâturîdî'nin fikrî sisteminde kavramların tanımı ve alan ayrıştırmaları ile farklı muhtemel fikirlerin ve yorumların sıralanması çok önemli bir yer işgal etmektedir. Onun bilgi kuramını ve düşünce sisteminin temellerini dikkate almadan yapılan araştırmalar, onu anlamakta güçlük çekmekte ve onu sufî, selefî, mutezilî veya katı sünî gelenekçi çerçeveye

<sup>1</sup> Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Öğretim Üyesi

yerleştirmeye çalışmaktadır. Bu tür ilmî ve akademik yöntemden yoksun önyargılı, etnik ve mezhepçi yaklaşımlar, farklı İmam Mâtürîdî ve Maturidilik algılarının oluşmasına sebep olmaktadır. Ancak gerek Mâtürîdî'nin eserlerinin tahkik ve çevirileri, gerekse Maturidilik etrafında oluşan edebiyatın ilmî değeri ve bu edebiyata yansıyan algılar, yeterli düzeyde müstakil araştırmalarla analiz edilmedi.

Cumhuriyet'in başlangıcından bugüne kadar Mâtürîdî ve Maturidilik etrafında Türkiye'de yüksek lisans ve doktora tezleri, müstakil çalışmalar, derlemeler, sempozyum metinleri, dergilerin konuyla ilgili özel sayılarında veya diğer dergilerde yayımlanan çok sayıda Türkçe makale veya yabancı dilden çevrilen kitap ve çok sayıda makale bulunmaktadır. Bütün bu çalışmaların ilmî değerini ve bunlara yansıyan çeşitli Maturidilik algılarını tek tek analiz etmek müstakil bir kitap çalışmasını gerektirmektedir. Bu sebeple biz, makalemizde daha ziyade İmam Mâtürîdî'nin hayatı, eserleri, görüşleri ve Maturidilik üzerine yoğunlaşan eserlerde dikkat çeken ciddî ilmî ve akademik sorunları ve algı biçimlerini, tebliğin sınırları elverdiği ölçüde, eleştirel bakış açısıyla tahlil edeceğiz.

#### 1. Türkiye'de İmam Mâtürîdî Ve Maturidilik Çalışmalarına Genel Bir Bakış

Türkiye'de Mâtürîdî ve Maturidilik üzerine İSAM'ın konuyla ilgili kataloğunun verdiği kayıtlara göre savunulmuş ve kabul edilmiş 58 adet yüksek lisans ve 29 adet doktora düzeyinde akademik çalışma bulunmaktadır. Yapılan yüksek lisans ve doktora düzeyinde, İmam Mâtürîdî'nin siyasî, itikadî ve felsefî görüşleri; yorum yöntemi, akılcılığı, Ebû Hanife ile ilişkisi, Ehl-i Kitab'a bakışı ve nesih anlayışı; onun fikirlerinin Aristo, Paul Tillich gibi filozoflar veya Farabi, İbn Sina, Kelabazî, İsmail Gelenbevî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve diğer İslam filozofların ve mutasavvıfların fikirleriyle mukayesesi; İmam Mâtürîdî'nin Hadis anlayışı, Fıkıh Usûlü ve fûrûata dair görüşleri; *Te'vilât*'ından bazı surelerin tahkiki; İmam Mâtürîdî'nin Mutezile, Şia, İsmailiyye, Mürchie, Ashabu'l-Hadis ve diğer mezheplere eleştirileri; Maturidî gelenekten gelen alimler ve görüşlerinin analizi; Maturidî kelimelerinin diğer kelimelerle karşılaştırma; Maturidilik ve Eşarilik arasındaki ilişkiler; Maturidiliğin oluşumu ve yayılışı; Mâtürîdî'ye nisbet edilen eserlerin tahkik ve değerlendirmesi gibi sorunlar incelenmiştir. Bunların bir çoğu, İmam Mâtürîdî'nin hayatı ve eserlerinde gereksiz tekrarlara düşmüştür. Ayrıca İmam Mâtürîdî ve Maturidilik çalışmalarının, konuyla ilgili yazma eserlere ve yeni dökümanlara beklenen düzeyde müracaat etmedikleri görülmektedir. Bazı konular birbirinden habersiz aynı anda veya kendisinden öncekinden habersiz bir şekilde iki farklı kişi tarafından çalışılabilmiştir. Mâtürîdî'nin Nübüvvet anlayışı üzerine 2006 ve 2008 yılında iki ayrı kişi tarafından yapılan iki ayrı Yüksek Lisans tezi bunun en tipik örneğidir.

Türkçe'de akademik düzeyde Yüksek Lisans ve Doktora çalışmalarının yanı sıra İmam Mâtürîdî ve Maturidî geleneğe mensup alimlerin eserlerini tahkik, neşir, çeviri ve konuyla ilgili müstakil eserler, derleme çalışmaları, sempozyum tebliğleri kitabı, dergilerin konuyla ilgili özel sayıları ve dergilerde yayınlanan çok sayıda Türkçe makale ile yabancı dilden çevrilmiş kitap ve makaleler bulunmaktadır.

İmam Mâtürîdî ve Maturidilik konusunda tarihi sırayla Sönmez Kutlu, Şaban Ali Düzgün ve Recep Alpyağıl tarafından üç ayrı derleme yapılmıştır. Kendi derlememi istisna ederek diğer ikisi üzerine bazı değerlendirme ve eleştirilerde bulunmak istiyorum.

Şaban Ali Düzgün tarafından *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası* adıyla yapılan derlemede, Mâtürîdî'nin bize ulaşan iki eserine dayalı olarak, onun kelimeler, tefsir, fıkıh ve siyaset ile ilgili görüşlerini analiz eden makaleler bulunmaktadır. Editörün "Semerkand İlim Havzası ve Mâtürîdî" makalesi istisna edilirse, bu derleme genel anlamda Mâtürîdî'nin fikirlerini kendi eserleri üzerinden anlamaya yönelik önemli katkılar sağlayan bir çalışmadır. Editörün bu makalesinde göze çarpan iki noktaya dikkat çekmek istiyorum. Birincisi bu makalede, klasik kaynaklardaki bilgilere çağdaşlar üzerinden ulaşılmış; gerek klasik eserlere gerekse çağdaş kaynaklara dipnotlarla referansta bulunulması gerekirken kaynak verilmemiş

veya nadiren verilmiştir.<sup>2</sup> Konuyla ilgili çağdaş incelemeler, araştırma usul ve dipnot tekniklerine uygun verilmemiştir. Örneğin, Özbekçe'den sadeleştirilen bir makale, basılmış müstakil bir Türkçe kitap çalışması şeklinde verilmiştir.<sup>3</sup> Özbekçe'den çevrilen bu makale, Sönmez Kutlu tarafından derlenen *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* adlı kitapta yer almaktadır.<sup>4</sup> Bir araştırmada, konuyla ilgili önceki ilmî araştırmaların dikkate alınması ilmiliğin bir gereğidir. Seçkide başkaları tarafından yazılan diğer iki makalede *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*'te yer alan bazı makalelere atıfta bulunulmasına rağmen<sup>5</sup> kendisinden önce yapılan bir derlemeden referans verilen bir makalenin asıl kaynağının verilmesi yerine müstakil bir kitap çalışması olarak verilmesinde bir ihmâl olduğu kanaatindeyiz.

Üçüncü derleme Recep Alpyağıl tarafından *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i* adıyla yapılmıştır. Oldukça kapsamlı bu derleme, "Ebû Hanife'nin Mirası ve Mâtürîdî Gelen-Ek-i'nin İslam Düşüncesindeki Yeri", "Dinî Epistemoloji ( Nazar Bahsi)", "Onto-Teoloji (el-Mesâilü'l-İlâhiyyât)", "Ahlak Metafiziği" ve "Çağdaş Dönem Mâtürîdî Gelen-Ek-i'nin Ek'i" olmak üzere beş bölümden oluşmaktadır.

Bu derleme, İmam Mâtürîdî ve Maturidilik konusunda doğuda ve batıda yabancı dillerde yapılan bazı önemli makalelerin çevirilerini ya da klasik Maturidî kaynaklardan bazı kısımların Türkçe çevirilerini içermektedir. Çalışmada başarılı bir editörlük örneği sergilenememiştir. Çünkü yabancı dilden yapılan çevirilerde anlamların tam karşılanamaması, kavramların aktarımı ve eksik çeviri gibi sorunlar bulunmaktadır. Yabancı dilden çevrilen makalelerin, bibliyografik bilgileri tam olarak verilmemiş veya eksik verilmiştir. Bu durum çevirisinin bulunup aslıyla karşılaştırılması konusunda, araştırmacılar için zaman kaybına sebep olmaktadır. Eserde kavram ve terimlerin yazılışında, üslupta, yazım ve imla kuralları bakımından teknik bir bütünlük yoktur. Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inden seçilen kısa metinlerden ikisinin çevirisinde, ilmî çevrelerde güvenilir bir çeviri olarak şöhret bulmuş M. Sudi Erdoğan'ın çevirisinin esas alınması hatalı olmuştur.<sup>6</sup> Onun yerine Bekir Topaloğlu'nun çevirisi veya yapılacak yeni bir çeviri konulabilirdi. Bir başka yerde Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inden alınan "Kaza ve Kader" ile ilgili metnin Hasan Şahin tarafından yapılan çevirisi yer almaktadır.<sup>7</sup> *Kitâbü't-Tevhîd*'den alınan metinlerin Bekir Topaloğlu çevirisinden değil de diğer çevirilerden alınmasının sebepleri izah edilmemiştir. Kitapta araştırma notu niteliğini taşıyan bazı yazılar, ekte yer alacak iken ilmî ve akademik bir makale gibi eserin içeriğine dahil edilmiştir.<sup>8</sup>

Editöre metnin bütünlüğünü sağlama ve birbiriyle çelişkili durumların ortadan kaldırılması konusunda önemli görevler düşmektedir. Bu konuda çevirilerin güvenilirliğini sarsan ilginç hatalara düşülmüştür. Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inden bir bölümün, önce yazmasından yapılan çeviride, daha sonra ilgili makalelerde bu bölümden alıntılarının çevirilerinde veya yabancı dilden çevirilerde ciddi hatalar yapılmıştır. Bu tür hatalar, diğer eserlerden alıntılarda da söz konusudur. Mesela, Alauddin es-Semerkandî'nin *Şerhu*

<sup>2</sup> Bkz.: Şaban Ali Düzgün, "Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası* (ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara: TC.Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011) adlı kitap içerisinde, s. 23, (ss. 11-26).

<sup>3</sup> Ashirbek Müminov-Anke Von Kuegelgen, "Mâtürîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları (4./10. Asır)", Ankara, 2003.

<sup>4</sup> Ashirbek Müminov-Anke Von Kuegelgen, "Mâtürîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları (4./10. Asır)", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* (Haz.: Sönmez Kutlu, Ankara: Otto Yayınları, 2016) adlı eser içerisinde, ss. 279-290.

<sup>5</sup> Ünsal, Ahmet, "Bir Fakih Olarak İmam Mâtürîdî", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, Der.: Şaban Ali Düzgün, s. 206, Dipnot: 1.; Çapak, İbrahim-Kuşlu, Harun, "Mâtürîdî ve Mantık Literatürü", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, Der.: Şaban Ali Düzgün, s. 197. Dipnot: 47.

<sup>6</sup> İmam Mâtürîdî, "Allah Mahlukatı Niçin Yarattı?" Sorusu ve Hakim Sıfatı (*Kitabu't-Tevhid*'den)", Çev.: Hüseyin Sudi Erdoğan, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i*, der. Recep Alpyağıl, İstanbul: İz Yayınları, 2016, ss.694-697; İmam Mâtürîdî, "Her Güzel Olan Şey, Aklen Güzel ve Her Çirkin Olan da Aklen Çirkindir (*Kitâbü't-Tevhid*'den)", Çev.: Hüseyin Sudi Erdoğan, ss.1089-1090.

<sup>7</sup> İmam Mâtürîdî, "Kaza ve Kader Hakkında (*Kitabu't-Tevhid*'den)", Çev.: Hasan Şahin, ss.859-858.

<sup>8</sup> Örneğin bkz.: Abdullah Demir, "Hanefilerde Akaiden Kelama Dönüşüm: Mâtürîdî Gelen-ekinin Tarihsel Teşekkül Süreci", s. 93-115.

*Te'vilâtu'l-Kur'ân* adlı eserinin mukaddimesinde Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ı ve diğer eserleri ile ilgili mukayese bu derlemede üç ayrı yerde kullanılmıştır. İlk iki referans yabancı dilde yazılan makalelerin çevirisinde, üçüncü referans *Te'vilât*'ın şerhinin mukaddime kısmının Türkçe'ye çevirisinde yer almaktadır. İkincisi hariç diğer iki çeviri, aynı kısmı kullanmalarına rağmen İmam Mâtürîdî'nin eserleri konusunda metindeki bilgileri tam olarak karşılayamamaktadır. Bu üç çevirideki farklılığı daha iyi anlayabilmek için ilgili çevirileri aşağıda vermek istiyorum.

### 1. ÇEVİRİ

“Şu var ki, bu kitap (*Te'vilâtu'l-Kur'ân*), *Kitâbu't-Tevhîd*, *Makâlât* ya da *Meâhizü's-Şeria* adlı eserler gibi bizatihi Mâtürîdî tarafından yazılmış olmayıp, onun seçkin öğrencileri tarafından ama yine onun konuşmalarından derlenmiştir.”<sup>9</sup>

### 2. ÇEVİRİ

“Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye atfedilen bu eser, *Kitâbü't-Tevhîd*, *Makâlât* ya da *Meâhizü's-Şerâyi'* adlı eserler gibi bizatihi Mâtürîdî tarafından yazılmış olmayıp, onun seçkin öğrencileri tarafından ama yine onun takrirlerinden derlenmiştir.”<sup>10</sup>

### 3. ÇEVİRİ

“Ayrıca belirtelim ki “*Alauddin es-Semerkandi* (ö. 1144) bununla ilgili *Kitâbü't-Tevhîd*'den farklı olarak, *Makâlât v.b.*'nin Maturidi'nin kendi telif ettiği eserlere dahil olmadığını” söyler. Daha çok onun öğrencileri onun derslerini kayıt altına almışlardır.”<sup>11</sup>

*Te'vilât*'ın şerhinin mukaddimesinin Arapça'dan birinci çevirisinde, *Meâhizü's-Şerâyi'*'nin *Meâhizü's-Şeria* şeklinde yanlış okunmuştur. Üçüncü çeviride Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'i ile diğer eserlerinin mukayesesi yapılmaktadır. Fakat Alauddîn es-Semerkandî'nin metninde, *Te'vilâtu'l-Kur'ân* in, *Kitâbu't-Tevhîd*, *Makâlât* ya da *Meâhizü's-Şerâyi'*'den farklı olarak öğrencileri tarafından oluşturulduğuna dikkat çekilmektedir. Bu tür hatalar, derlemenin ikinci baskıda ciddi bir tashihi gerekli kılmaktadır.

Şu ana kadar Türkiye'de İmam Mâtürîdî ve Maturidilik konusunda dört sempozyum yapılmıştır. İmam Mâtürîdî ve Maturidilik konusunda *Ebû Mansur Semerkandî Mâtürîdî Sempozyumu* (Kayseri) adıyla ilk ulusal sempozyum, 14 Mart 1986 tarihinde Kayseri'de gerçekleştirilmiştir.<sup>12</sup> Mâtürîdî'nin kendi eserlerinden hareketle hazırlanan tebliğlerden oluşan bu sempozyum kitabı, İmam Mâtürîdî ve Maturidilik konusunda yapılacak ilmî tetkiklere önemli bir zemin hazırlamıştır. İmam Mâtürîdî ve Maturidilik hakkında ikinci sempozyum *Büyük Türk Din Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı* (İstanbul) adıyla 22-24 Mayıs 2009 tarihinde İstanbul'da düzenlenmiş ve tebliğler kitabı yayımlanmıştır.<sup>13</sup> İmam Mâtürîdî ve Maturidilik hakkında üçüncü sempozyum *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu* adıyla 28-30 Nisan 2014 tarihinde Eskişehir'de düzenlenmiştir.<sup>14</sup> Bu sempozyum kitabının alalecele baskıya verilmesi sebebiyle açılış konuşmalarına yer verilmemiş, ilmi heyetin huzurunda sunulmayan metinlere ve ilmî hüviyeti olmayan bazı kimselerin metinlerine yer verilmiştir.

Mâtürîdî ve Maturidilik üzerine, son zamanlarda hemen hemen bütün dergilerde her sayıda bir veya birkaç makalenin yayımlandığı görülmektedir. Ancak İmam Mâtürîdî ve Maturidiliği özel sayı konusu yapan *Hikmet Dergisi* 2/4 (Temmuz-Aralık 2009) ve *Milel ve Nihal Dergisi* 7/2 (Ağustos 2010) olmuştur.

<sup>9</sup> Alâüddîn Semerkandî, “*Te'vilâtu'l-Kur'ân*'ın Mukaddimesi ve Şerhi”, Çev.: Veysel Gencil, s.771.

<sup>10</sup> Alauddin es-Semerkandî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, Nu: 176, v.1b. (Krş.: *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, (thk.: Ahmed Vanlıoğlu, Mür.: Bekir Topaloğlu), İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2011, I/79); Manfred Götz, “Mâtürîdî ve *Te'vilâtu'l-Kur'ân* Adlı Eser”, Çev.: Adem İrmak-Veysel Gencil, s.177.

<sup>11</sup> Josef van Ess, “*Kitâbü't-Tevhîd*'in Arapça Neşrinin Tenkidi”, Çev.: Hatice Arslan Sözüdoğru, s. 138 (s. 137-150).

<sup>12</sup> Bkz.: *Ebû Mansur Semerkandî Mâtürîdî*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1986.

<sup>13</sup> Bkz.: *Büyük Türk Din Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, İstanbul: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 2012.

<sup>14</sup> Bkz.: *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, Eskişehir: Ofis Yayın Matbaacılık, 2014.



1. Özel İsim Olarak “Mâtürîdî” ve Mezhep Adı Olarak “Maturidî” veya “Maturidilik” Kelimelerinin Yazılışı Sorunu

Çalışmalarda rastlanan en önemli sorunlardan birisi, Türkçe’de isim olarak İmam Mâtürîdî, ekol olarak Maturidî veya Maturidilik kelimelerinin yazımında yaşanan karmaşadır. Cumhuriyet dönemindeki çalışmalarda İmam Mâtürîdî’nin ismi “Mâtürîdî”, “Mâtürîdî”, “Mâtürîdî”, “Maturidî” ve “Matürîdî” şeklinde çeşitli yazım biçimleri söz konusudur. Hatta her çalışma kendine özgü bir yazım biçimi benimsemiştir. Mâtürîdî’nin görüşlerini takip eden mezhep ve kelimî gelenek manasındaki Maturidî terimi ise, şahıs ismi gibi, “Mâtürîdî”, “Mâtürîdî”, “Mâtürîdî”, “Maturidî”, Matürîdî”, “Mâtürîdiyye”, “Mâtürîdiyye” ve diğer şekillerde yazılmaktadır. Türkçeleştirilmiş olan Maturidilik teriminde de, hemen hemen bütün ünlü harflere (a, u, i) uzatma işareti konularak kullanılmaktadır. Örneğin “Mâtürîdîlik”, “Mâtürîdîlik”, “Matürîdîlik” veya “Maturidîlik” gibi. İngilizce ve diğer bazı yabancı dillerde, “ü” harfi olmadığından bu kelimelerin yazımında daha az sorun yaşanmaktadır. Maalesef Türkçe hazırlanan ilmî çalışmalarda, Ansiklopedi maddelerinde, terim ve kavram sözlüklerinde bu kelimelerle ilgili ortak bir yazım biçimi oluşmamıştır. Türk Dil Kurumu tarafından hazırlanan sözlük ve imla kılavuzundan yaptığımız taramalarda bu kelimenin yazılışına rastlayamadık. Ancak bir mezhebe mensup olmayı veya fikhî bir mezhebi ifade eden kavramın “Hanefî” veya “Hanefîlik” şeklinde yazıldığını tespit ettik.<sup>15</sup> Hanefîlik terimi, nispet “ya”sından sonra “lik” eki aldığı anda “i” harfinin uzatılmasına gerek kalmadığı için bu tercih gözden geçirilmeye muhtaçtır. *İslam Ansiklopedisi*’nde, İmam Mâtürîdî ile ilgili maddede “Mâtürîdî”<sup>16</sup> şeklinde, ekol olarak Maturidilik, “Mâtürîdiyye”<sup>17</sup> veya “Mâtürîdî” şeklinde yazılmıştır. MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü’nün hazırladığı *Dinî Terimler Sözlüğü*’nde bu kelimeler, “Maturidî” ve Maturidilik”<sup>18</sup> olarak; Diyanet İşleri Başkanlığı’nın dinî kavramlar çalışmasında ise, ilgili kelimeler “Mâtürîdî” ve “Mâtürîdiyye”<sup>19</sup> olarak yazılmıştır. Süleyman Hayri Bolay, ekol olarak kelimeyi “Maturidîyye=(Maturidîlik); Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi ise, *Kelam Terimleri Sözlüğü*’nde “Mâtürîdî” ve “Mâtürîdiyye” olarak yazmıştır.<sup>20</sup>

Yukarıda zikredilen yazım biçimlerinin hepsi sorunlu olduğundan tarafımdan hazırlanan *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* kitabında, Arapça yazılışını esas alarak bir müellif ismi olarak “Mâtürîdî”<sup>21</sup>, bir mezhep ve kelimî sisteme karşılık ya da ona mensup birisi için “Maturidî”, ekol isminin Türkçe’ye çevirisinde ise Maturidilik şeklinde yazmayı tercih ettik. Çünkü bilimsel çalışmalarda isimler yazılırken, onlara Arapça aslına uygun olarak uzatma işareti koymak ve transkript yapmak gerekir. Arapça’da “ü” sesi yoktur, dolayısıyla kelimedeki “u” sesini “ü” olarak yazmak yanlıştır. Mezhebin veya kelimî sistemin adı veya bu sistem mensubu için kullanıldığında isimden ayırmak için “Maturidî” şeklinde sadece son harfe uzatma konulabilir. Maturidilik, Türkçe’de bir ekolü ifade etmekte ve uzatılmadan telaffuz edilmektedir. Yaygın olan telaffuz biçimi yazım için de geçerlidir. Aksi takdirde yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi, müellif ismi ve ekolün adı birbirine karışmaktadır. Ortak bir yazım ve imla birliğine varılarak bu hatanın düzeltilmesi son derece önemlidir. Türk

<sup>15</sup> Komisyon, *İmlâ Kılavuzu*, Ankara: Türk Dil Kurumu, 2000, s. 234.

<sup>16</sup> Bkz.: Şükrü Özen, “Mâtürîdî” Maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2003, 28/146-151. İstanbul’da 2009 tarihinde yapılan Uluslararası İlmî toplantıda ve yayımlanan tebliğlerinde de bu yazım biçimi tercih edilmiştir. (Bkz.: *Büyük Türk Din Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2012).

<sup>17</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Mâtürîdiyye” Maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2003, 28/165-175.

<sup>18</sup> Komisyon, *Dinî Terimler Sözlüğü*, Ankara: Devlet Kitapları Döner Sermaye İşletmesi Müdürlüğü, 2009, s. 224-225.

<sup>19</sup> Komisyon, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006, s. 412.

<sup>20</sup> Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010, s. 206.

<sup>21</sup> Eskişehir’de yapılan sempozyumda ise “Mâtürîdî” şeklinde yazılmıştır. Bkz.: *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, Eskişehir: Ofis Yayın Matbaacılık, 2014.

Dil Kurumu'nun ve dilcilerin, Arapça veya diğer yabancı dillerden geçen özel isim, yer, şahıs ismi ve kavramların yazılışı konusunda özel bir imlâ kılavuzu yayınlaması önemli bir ihtiyaç haline gelmiştir.

## 2. *Kitâbu't-Tevhîd* ile *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın “İmam Mâtürîdî'ye Nispetinde Şüphe Olduğu veya Onun Arap Dili'ni İyi Bilmediği” Sorunu

Son zamanlarda İmam Mâtürîdî'nin eserlerinden bize ulaşanları baştan sona okumadan Batılı araştırmacıların yazdıklarında hareketle yukarıda adı geçen iki eserin İmam Mâtürîdî'ye ait olamayacağı, onun görüşlerinin öğrencileri tarafından bir araya toplanmasıyla bu eserlerin oluşturulduğu, ve Arapça bilmediği, *Kitâbu't-Tevhîd*'in dilinin bundan dolayı muğlak ve zor anlaşılır olduğu şeklinde iddialar ileri sürülmektedir. Bunlardan “*Kitâbu't-Tevhîd*’le ilgili “kapalı ifadeleri kastedilen manaları açık olmayan lafızları ve benzeri güçlükler içermesi sebebiyle” anlaşılması zor bir kitap olduğu şeklindeki iddia, ilk defa Pezdevî tarafından *Usûlü'd-Dîn* adlı eserin mukaddimesinde dile getirilmiştir. Ancak eserin Mâtürîdî'ye aidiyeti ile ilgili şüphe uyandıracak bir eleştiri yapılmamıştır.

*Kitâbu't-Tevhîd*'in İmam Mâtürîdî'ye nisbetinin şüpheli olduğu veya onun Arapça'yı iyi bilmediği şeklindeki iddialar, M. Allard, D. Gimaret, J. Meric Pessagno, L. Gardet ve Joseph van Ess tarafından savunulmuştur. Van Ess, L. Gardet'e referansla *Kitâbü't-Tevhîd*'in Mâtürîdî'nin “ölümünden sonra düzenlendiği” iddiasını tekrarlamış ve *Kitâbü't-Tevhîd*'de bazı zarf ve edatların yerli yerinde kullanılmayışına dair örneklerle bu iddiasını temellendirmeye çalışmıştır.<sup>22</sup> *Kitâbü't-Tevhîd*'de bazı zarf ve edatların kullanım hataları söz konusudur, ama bu hataların Mâtürîdî'ye mi ait olduğu, tek nüshadan istinsah sırasında mı olduğu sorunu yeni bir nüsha bulununcaya kadar aydınlatılamayacaktır. Mâtürîdî hayatta iken veya öldükten sonra, öğrencileri tarafından eserde bazı müdahalelerin yapılmış olabileceği düşünülebilir. Ancak bunların metnin düzeltilmesi şeklinde olabilir.

Yüzlerce meşhur alimin yetiştiği Semerkand'da bulunan Dâru'l-Cüzcâniye medresesinde okunan bir metnin, Mâtürîdî'nin öğrencileri veya sonraki Hanefî alimler tarafından düzeltilmeden günümüze kadar devam etmesi makul görünmemektedir. Bu hataların tekrarlanarak gelmesi, ya bize ulaşan nüshanın düzeltilmemiş müsvedde nüshadan istinsah edilen bir nüsha olduğunu veya istinsah sırasında hatalı yazıldığını akla getirmektedir. *Kitâbü't-Tevhîd*'teki yazım hatalarının Mâtürîdî'nin fikirleri konusunda sebep olduğu bazı yanlış anlaşılmaların, tahkik edilen *Te'vîlât*'ta yer alan konuyla ilgili bilgilerin yardımıyla düzeltilme imkanı doğmuştur.

Nesefî'nin *Tabsıratu'l-Edille*'si yayımlandıktan sonra eserin Mâtürîdî'ye aidiyeti ile ilgili şüphelerin yersiz olduğu anlaşılmıştır. Bunlardan Daniel Gimaret, yayınlanan *Kitâbü't-Tevhîd*'in Mâtürîdî'ye nisbetinin kesinliğini kabul etmekte, ancak *Tabsıratu'l-Edille*'de aynı adla kaynak gösterilen eserin söz konusu *Kitâbu't-Tevhîd* olup olmadığının kesinliğinden şüphe etmektedir.<sup>23</sup> Nesefî'nin *Tabsıratu'l-Edille*'sinde Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'inden yapılan alıntılarını karşılaştıran M. Said Özervarlı, *Kitâbü't-Tevhîd*'in Mâtürîdî'ye nisbetinin kesinliğini ortaya koymuş ve bu konudaki iddiaları çürütmüştür. Böyle bir karşılaştırma Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd* ile *Te'vîlât*'ı arasında yapıldığı takdirde bu iki eser arasında fikri bakımdan tam bir uyum olduğu ve her iki eserin Mâtürîdî'ye nispetinin kesinliği ortaya

<sup>22</sup> “Ancak *Kitâbü't-Tevhîd*'de Mâtürîdî'nin kendisinin konuştuğu her yerde, onun üçüncü şahıs olarak tanıtıldığı (*Kâle'ş-Şeyh, Kâle'l-fakîh ya da Kâle Ebû Mansûr*) ve bu isimlendirmeyi genelde “rahimehulâh ifadesinin devam ettiği göze çarpmaktadır. Bu eser de, görünüşe göre, ölümünden sonra düzenlenmiştir. (Le Gardet'de bile bu şekilde *EI2*, III/1145a, s.v.. ilm al-Kelâm). Öyle görülüyor ki Mâtürîdî, kendisi- belki Arapçadaki zayıflığının farkında olduğundan- eserlerinde son yazan olmadı; bu durum, öğrencilerinin metne güçlü müdahalelerde bulunmalarında önem arzeder.” (Josef van Ess, “*Kitâbü't-Tevhîd*'in Arapça Neşrinin Tenkidi”, Çev.: Hatice Arslan Sözüdoğru, (Der.: Recep Alpyağılı), s. 139 (s. 137-150).

<sup>23</sup> Bkz.: Daniel Gimaret, “*Kitâbu't-Tevhîd*'in Mâtürîdî'ye Aidiyeti”, Çev. Mustafa Can, (Der.: Recep Alpyağılı), s. 130-133.

çıkacaktır. Özervarlı, Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'inin kesinliğini tartıştığı makalesinde şu sonuca varmıştır:

“Söz konusu araştırmacılar eserin Mâtürîdî'ye aidiyetinden, ona ait ise bunun *Kitâbu't-tevhîd* olup olmadığından emin olmamışlar, ayrıca da Mâtürîdî'nin küçük risalelerinin sonradan bir araya getirilmesinden ibaret bir derleme olma ihtimali üzerinde durmuşlardır. Ancak yapılan inceleme sonunda Maturidî mezhebinin ikinci önemli kelâmcısı olan Ebü'l-Muîn en-Neseffî'nin (öl. 508/1114) *Tebşiretü'l-edille*'de Mâtürîdî'den yaptığı alıntılar lafzen ya da küçük değişikliklerle mevcut *Kitâbü't-tevhîd* nüshasında bulunduğu görülmüştür. Doğrudan *Kitâbü't-tevhîd*'e yapılan az sayıdaki atıfların karşılıkları da –ifade farklılığı bulunmakla beraber- söz konusu nüshada mevcuttur. Ayrıca Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin (ö. 492/1099) *Kitâbü't-tevhîd*'in dili ve üslûbu hakkındaki nitelermeleri mevcut nüshaya tam mânasıyla uymaktadır. Böylece günümüze ulaşan yazmanın Mâtürîdî'ye ait *Kitâbü't-tevhîd* nüshalarından biri olduğu sonucu çıkmaktadır.”<sup>24</sup>

İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inin dilinin muğlak olduğu şeklindeki bir iddianın geçmişte ve günümüzde ileri sürülmüş olmasına rağmen tek nüshasına sahip olduğumuz bu eserin metninde sarf, nahiv ve edebilik açısından bulunan hataların, Mâtürîdî'nin Arapça'yı iyi bilmediği<sup>25</sup> veya bu dilde eser yazma konusunda yetersiz olduğu anlamına gelmemekte olup daha ziyade müellifin gayr-i Arap olması, *Kitâbü't-Tevhîd*'in kelâmî bir eser olması ve Mâtürîdî'nin kendi üslubu ile ilgili ya da müstensih hatasından kaynaklanmış olabilir. *Kitâbü't-Tevhîd* düzeyinde bir muğlaklığın ve ifade bozukluklarının *Te'vilât*'ta olmadığı aşikardır. Eğer Mâtürîdî'nin Arapça'sı yeterli olmasaydı, aynı itirazlarım *Te'vilât* metni için de yapılması gerekirdi. *Te'vilât*'ı şerh eden Alaüddin es-Semerkindî, şerhinin başında muğlaklığa dikkat çeker. Ancak o, bu muğlaklığın okuyucunun yeterli ilmi donanımına sahip olmamasıyla ilgili olduğunu söyler:

“Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye atfedilen bu eser, *Kitâbü't-Tevhîd*, *Makâlât* ya da *Meâhizu's-Şerâyi*' adlı eserler gibi bizatihi Mâtürîdî tarafından yazılmış olmayıp, onun seçkin öğrencileri tarafından ama yine onun takrirlerinden derlenmiştir. Bu nedenle kendi yazdığı diğer eserlerine kıyasla bu eseri daha kolay anlaşılacaktır. Diğer taraftan kimse, onun lafızlarındaki muğlaklığı ve manadaki müphemliğini inkar edemez. Bu nedenle ilimlerde temayüz ettiğini iddia eden pek çok kimse onun eserini bütünüyle idrak edemez. *Te'vilâtü'l-Kur'ân* ancak bütün ömrünü usulü tevhîd ilmini, usulü fikh ilmini, kelâm sanatlarını ve lûgat ilmini elde etmekle harcamış kimseler tahsil edebilirler.”<sup>26</sup>

Mâtürîdî'nin hayatını adadığı eserlerinin en kapsamlısı onun *Te'vilât*'ıdır. Bu eser üzerindeki mütalaa ve müzakereler onun ölümüne kadar devam etmiştir. Eserde görülen bazı dilsel sorunlar sanırım, eserini öğrencilerine takrir ve imla yoluyla yazdırmasından ve daha sonra bu uzun eseri istinsah edenlerin yazım hatalarından kaynaklanmış olabilir.<sup>27</sup> Yapılan tahkiklerde görülen hatalar, *Kitâbu't-Tevhîd*'de olduğu gibi dilsel açıdan sıkıntılar olmaktan çok, tevilleri yapılan ayetlerin tertibinde görülen bazı sıkıntılar ve bir ayeti tevîl eden ibarelerin yerlerindeki değişikliklerle ilgilidir. Bu durum bazı kısımların anlaşılmasını zorlaştırmakla beraber, genelde birbiriyle çelişen durumlar ortaya çıkarmamaktadır.

<sup>24</sup> Geniş bilgi için bkz.: M. Sait Özervarlı, “The Authenticity of the Manuscript of Mâtürîdî's Kitâb al-Tawhîd”: A Re-examination”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1(1997), s. 19-29.

<sup>25</sup> “*Kitâbu't-Tevhîd*'in okunması son derece zor. Dili anlaşılmaz. ... ; sık sık yanlış ibareler mevcut; belli ki Maturidi Arapça'yı iyi bilmiyordu.” (Bkz.: Daniel Gimaret, “*Kitâbu't-Tevhîd*'in Mâtürîdî'ye Aidiyeti”, Çev. Mustafa Can, (Der.: Recep Alpyağılı), s. 133; Joseph van Ess, “Öncelikle metnin üslubu kesinlikle kolay değildir ve dilbilgisi garabetleriyle doludur: müphem ve dağınık bir dil, nereye isnad edileceği belirsiz zamirler.” ... “Öyle görünüyor ki Mâtürîdî Maverannehirli biri olarak- Arapça hususunda sıkıntılar yaşamıştı. Onun eserleri, zarif gözükmesi için, gözden geçirilmeye ihtiyaç duyar.” (Bkz.: “*Kitâbü't-Tevhîd*'in Arapça Neşrinin Tenkidi”, Çev.: Hatice Arslan Sözüdoğru, (Der.: Recep Alpyağılı), s. 138. (s. 137-150)

<sup>26</sup> Alaüddin es-Semerkindî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, Nu: 176, v.1b. (Krş.: Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî (333/944), *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, (thk.: Ahmed Vanlıoğlu, Mür.: Bekir Topaloğlu), İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2011, I/79).

<sup>27</sup> Bkz.: el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, (Mukadime, I/38)

Türkiye’de yapılan tahkikte bu tür sorunlar, ayetlerin tertibine uygun olarak düzeltilmiş ve dipnotta yıldız işaretiyle gösterilmiştir. Metinlerin yerlerinin değiştirilmesi, tahkikin gerektirdiği bir durum ve metni inşa adına hatayı düzeltme ise, bunun yapılması gerekir. Örneğin Bekir Topaloğlu kontrolünde yapılan tahkikte Bakara 19. ayetin altında yer alan tevîl, 18. ayete ait olduğu için bu ayetin altına alınmıştır.<sup>28</sup> Ancak Haymi, bu kısımları, yazmalardaki hatayı düzeltmeden tekrarlamıştır.<sup>29</sup> Müstensihler bu hatayı yapmış olabilir. Ama metinlerin yerlerinin değiştirilmesi, metni inşa adına değil de tahkik eden kişinin tercihine bağlı yapıldığı takdirde, metin tahrifine sebep olur. Bu sorunların çözülmesi konusunda yazmaların ferağ kayıtlarında yer alan bilgiler, üç ayrı tahkikte de yeterince analiz edilememiş ve yazmaların soyağacı çıkarılmamıştır.

Mâtürîdî’nin her iki eserinde yararlanmak veya eleştirmek amacıyla başvurduğu eserlerin düzeyi dikkate alındığında, üst düzey bir Arapça bilgisi gerektirmektedir. Bu eserleri anlayabilecek ve eleştirebilecek düzeyde Arap dili bilmeseydi, o dilde eserler kaleme alamazdı. Bu durum Arapça bilmediği veya eserlerini öğrencilerinin kaleme aldığı iddialarını tutarsız hale getirmektedir. Çünkü Mâtürîdî’nin başta Aristo’nun *Kategoriler*’i (Makûlat) olmak üzere dilci Ebû Ubeyd Kasım b. Sellam’ın eserlerinden, kıraat ile ilgili eserlerden ve kendi dönemine kadar tefsir, hadis ve hukuk ile ilgili yazılmış ve “muhalledât” olarak ün yapmış pek çok eserden yararlandığı ve bunları zaman zaman eleştirdiği görülmektedir. Diğer yandan o, kendinden önce yaşamış Ali b. Hamza el-Kisâî, Yahya b. Ziyad el-Ferrâ, Ebu Ubeyd Kasım b. Sellâm, İbn Kuteybe, ez-Zeccâc ve el-Müberred başta olmak üzere 20’den fazla dilci ve müfessirin eserlerinden yararlanmıştır.<sup>30</sup> Ayrıca döneminin alimlerinde görülmeyen derinlikli dilsel ve semantik analizler yapmış olması da onun Arap dilini iyi bilmediği iddiasını çürütmektedir. *Kitâbü't-Tevhîd*’de görülen dilsel hatalar, aynı konunun ele alındığı yerlerde *Te’vilâtu'l-Kur’an*’da görülmemesi bu hataların müstensih ile ilgili olabileceğini de akla getirmektedir. Eğer o Arapça’yı bilmeseydi, Arap dilinin en üst düzey edebî bir metni olan Kur’ân’ı rivayet yolu dışında dirayet/tevil yoluyla anlama iddiasında bulunabilir miydi? *Te’vilât*’tan yararlanan sonraki alimlerin onun eserinin dil açısından zayıf olduğu konusunda ciddî eleştirilerde bulunmamaları, bu iddiaların doğru kabul edilmesini engellemektedir. Tarihsel süreçte öğrencileri, Maturidî alimler veya müstensihler, Mâtürîdî’ye ait olmayan bazı fikirleri *Te’vilât*’a sokmuş olabilir, ancak bunlar eserin tamamını Mâtürîdî’ye ait olmaktan çıkarmaz. Eserin üç ayrı tahkiki yapılmasına rağmen, bu konuda ciddî veriler ortaya konulamadığı bir gerçektir. Buna rağmen her üç tahkikin karşılaştırmasına dayalı metin eleştirisi yapan çalışmalara ve özellikle Arap dili uzmanlarının edebî araştırmalarına ihtiyaç vardır. Bu tür araştırmalar, Mâtürîdî’nin bize ulaşmayan eserlerinin bulunup yayımlanmasına da hizmet edecektir.

Sonuç olarak Kur’ân ve hadis metinlerinin lafız ve delalet yollarını, içtihad ve istinbatta bulunma yöntem ve tekniklerini inceleyen Fıkıh Usûlü ile ilgili eserler yazan birisinin, Arap dilinin inceliklerini bilmeden bu işi yapabilmesi imkansız görünmektedir. Eserlerin Mâtürîdî’ye nispetinin kesinliğinde sorun olmadığı aşikardır. Ancak eserin yazımı ve istinsah edilmesi sırasında, müellife ait olmayan bazı fikirlerin esere dahil edilmesi muhtemeldir. Ama bu tür eksiklik ve ilavelerin, eserlerin fikri sistematüğünü ve birbiri ile olan uyumunu bozacak düzeyde olmadığı kanaatindeyiz. Bu farklılıkları İmam Mâtürîdî ile onun öğrencileri arasındaki veya sonraki Maturidiler arasındaki farklılaşma olarak değerlendirmek daha doğrudur. Müellifine ait olmadığı ispatlansa dahi, bu iki metnin Hanefî-Maturidî geleneğe ait olduğunda şüphe yoktur. Buna rağmen bu eserlerin metin kritiğini ve muhteva analizini yapacak ilmî çalışmalara ihtiyaç vardır.

<sup>28</sup> el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu'l-Kur’an*, I/48. (17, 18, 19, 20 ve 21. Ayetler).

<sup>29</sup> Bkz.: el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu'l-Ehl-i Sünne*, (thk.: Fatma Yusuf Haymî), Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2004, I/21-23. (17, 18, 19, 20 ve 21. Ayetler)

<sup>30</sup> Bkz.: el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu'l-Kur’an*, (Mukadime, I/39)

### 3. Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd* Adlı Eserinin Tahkiki ve Tercümesi İle İlgili Sorunlar

Mâtürîdî'nin tek yazma nüshadan *Kitâbu't-Tevhîd*'in iki ayrı tahkikinin<sup>31</sup> yapılmasına rağmen, tahkiklerinde ve tercümelerinde bazı sorunlar bulunmaktadır.<sup>32</sup> Özellikle *Kitâbu't-Tevhîd*'i tahkik eden Fethullah Huleyf ve Bekir Topaloğlu ile Muhammed Aruçi, eserin tek bir yazmasının bulunması ve pek çok yazım hataları içermesi dolayısıyla, yaptıkları işin zorluğunun farkındadırlar ve çalışmaları sırasında oluşacak hataların daha sonra yapılacak çalışmalarla düzeltilmesi gerektiğini mukaddimede itiraf etmektedirler. Bu sebeple, Tahir Uluç'un da belirttiği gibi, “muhakkıklar cümle-i mu'tarıza tercihleri, köşeli parantez içindeki ilaveler, i'râb ve harekelendirmeler, virgöl ve noktalı virgöl tercihleri, dipnotlardaki açıklamalar, zamir tayinleri, nüsha farklılığı tercihleri... gibi araçlarla metne müdahil olmuşlardır.”<sup>33</sup>

*Kitâbü't-Tevhîd*'in Fethullah Huleyf tahkikinde yapılan ciddî hatalarla ilgili, gerek doğuda gerek batıda<sup>34</sup> bazı eleştiriler ve değerlendirmeler yapılmıştır. Bekir Topaloğlu'nun tahkikinin yayınlanmasından sonra, Türkiye'de bu eserin tahkiki ve Türkçe çevirisi üzerine çeşitli eleştiriler ve değerlendirmeler yazılmıştır. Ancak bunlar ülkemiz akademisyenlerinin çabalarıyla sınırlı kalmıştır.

Fethullah Huleyf'in tahkikine İslam dünyasından ilk eleştiri Iraklı bir araştırmacı Abdülemîr el-A'sem tarafından kaleme alınmıştır. el-A'sem, *Kitâbu't-Tevhîd*'deki İbn Ravendi ve Ebû İsâ el-Verrak arasındaki tartışmaları içeren bir kısmı tahkik etmiş ve bu örneklem üzerinden Huleyf'in neşrine ciddî eleştiriler yönelmiştir.<sup>35</sup> Huleyf'in tahkiki, birkaç kez basılmasına rağmen yeni baskılarda bu eleştiri dikkate alınmamıştır. el-A'sem'in makalesinden, eserin tahkikini yapan Bekir Topaloğlu'nu da haberdar etmişim, ancak çalışmanın bitmiş ve yayınlanmış olması sebebiyle, bu eleştiriler maalesef onun tarafından da dikkate alınmadı. Daha sonra bu makaleyi *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi* adıyla bir derleme yapan Recep Alpyağılı'na verdim. Makale “*Kitâbü't-Tevhîd*'in Arapça Neşrinin Tenkidi” adıyla Faruk Kazan tarafından Türkçe'ye çevrilerek bu derlemede yayımlandı. Ancak makalenin asıl tezini oluşturan ve eleştiriye konu olan örneklem kısmı ve ilgili dipnot açıklamaları Türkçe çevirisinden çıkarılarak yayınlanması bir yarar sağlamadı.<sup>36</sup> Bu eleştirilerin bir kısmı, B. Topaloğlu ile M. Aruçi'nin birlikte yaptığı tahkik için de geçerliydi. Ayrıca el-A'sem, makalesinde *Kitâbü't-Tevhîd*'i tahkik ettiğinden ve müsvedde olarak elinde bulduğundan bahsetmektedir. Bu müsvedde metnin elde edilmesi, *Kitâbü't-Tevhîd*'in anlaşılmasına ve konuyla ilgili bazı sorunların çözümüne önemli katkılar sunacağı kanaatini taşımaktayız. Iraklı araştırmacının yaptığı tahkikin müsvedde nüshasına ulaşıldıktan sonra üç ayrı tahkikin karşılaştırılarak *Kitâbü't-Tevhîd*'in yeni bir tahkikinin yapılması yararlı olacaktır. İlgili iki tahkikteki ve el-A'sem'in

<sup>31</sup> Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (333/944), *Kitâbu't Tevhîd*, (Thk.: Fethullah Huleyf), Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1970; İmam Mâtürîdî, *Kitâbu't Tevhîd*, (Thk.: Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi), Ankara: İSAM Yayınları, 2003; İmam Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, (Çev.: Bekir Topaloğlu), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2002.

<sup>32</sup> Bu makaleden haberdar olduğumda *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* adlı derleme çalışmam basılmıştı, maalesef ona dahil edemedim. Bu makalede, metinle ilgili okuma ve yazım hatalarına önemli örnekler verilmekte ve onlar tashih edilmektedir.

<sup>33</sup> Tahir Uluç, “*Kitâbu't-Tevhîd*'in Tahkikli Neşri ve Açıklamalı Tercümesi'ne Dair Bazı Mülâhazalar”, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, III/5(2016), s. 14. (ss. 9-52)

<sup>34</sup> Örneğin bkz.: Daniel Gimaret, “*Kitâbu't-Tevhîd*'in Mâtürîdî'ye Aidiyeti”, (Der.: Recep Alpyağılı), ss. 130-133; Richard M. Frank, “*Kitâbu't-Tevhîd*'in Arapça Metni”, Çev.: Ayşe Nur Güdekli, (Der.: Recep Alpyağılı), ss. 134-136; Joseph van Ess, *Kitâbü't-Tevhîd*'in Arapça Neşrinin Tenkidi”, Çev.: Hatice Arslan Sözüdoğru, (Der.: Recep Alpyağılı), ss. 137-150.

<sup>35</sup> Bkz.: Abdülemîr el-A'sem, “Vesîka Muhimme Tete'allaku bi'bni'r-Ravendî Teb'an li'l-Mâtürîdî fi *Kitâbu't-Tevhîd*”, *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb Câmi'atu Bağdâd*, 19 (1976), ss. 9-51. (Makalenin varlığından beni haberdar eden Hcam Prof. Dr. Hüseyin Atay'a müteşekkirim.)

<sup>36</sup> Bkz.: Abdülemîr el-A'sem, “*Kitâbü't-Tevhîd*'in Arapça Neşrinin Tenkidi”, Çev.: Faruk Kazan, (Der.: Recep Alpyağılı), ss. 151-154.

örneklem olarak verdiği üçüncü tahkikteki metin farklılıkları, yeni bir tahkike ihtiyacı açıkça ortaya koymaktadır.

Huleyf'in neşrine batıda yapılan en ciddi eleştirilerden birisi, Joseph van Ess'e aittir. Bu makalede, konuyla ilgili daha önce Batı'da yapılan eleştirilere değindikten sonra, metinde edatlar, zarflar, ve ismi işaretlerin, sıfatların, "en" ve "enne"nin yerinde kullanılmadığına dair örnekler verilmektedir.<sup>37</sup> Makale'nin son kısmında ise, Hans Daiber'in<sup>38</sup> ve Wilfred Madelung'un<sup>39</sup> konuyla ilgili tespitlerinden de yararlanarak Huleyf tahkikinde düşülen yazım ve okuma hatalarına dair örnekler zikredilmekte ve yazmaya müracaatla bunların tashihi yapılmaktadır.<sup>40</sup> Tespit edilen yanlış okumalar ve onlarla ilgili önerilen tashihler incelendiğinde, Mâtürîdî'nin fikri siteminde köklü değişiklikler yapacak türden olmadığı görülecektir, ancak onun bilinen sisteminin daha iyi anlaşılmasını ve bazı yanlış anlamaların düzeltilmesini sağlayacaktır.

*Kitâbu't-Tevhîd*'den Türkçe'ye ilk çeviri, eserin mukaddimesinden bir bölümdür. Bu kısım, 1970 yılında Avni İlhan tarafından Türkçe'ye çevrilmiş ve *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*'nde yayınlanmıştır. İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'in tam metin olarak Türkçe'ye ilk çevirisi, Fethulah Huleyf tahkiki esas alınarak Hüseyin Sudî Erdoğan tarafından yapılmış ve 1981 yılında yayınlanmıştır. Erdoğan'ın *Kitabu't Tevhîd*'i çevirme teşebbüsü ve cesareti, ilk olması dolayısıyla takdire şayandır, ancak konunun uzmanı olmadığı için geride sorunlu bir çeviri bırakmıştır. Bundan dolayı, yapılan çeviri ilim çevrelerince itibara alınmamış ve Topaloğlu'nun da ifade ettiği gibi "hiçbir yönden başarılı olmamıştır".<sup>41</sup> Çünkü çeviri hem dil açısından hem de metni anlama konusunda oldukça problemlidir. İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'in ilgili kısmının Türkçe'ye üçüncü çevirisi, Bekir Topaloğlu tarafından yapılmıştır. Bu çeviride mütercim, Muhammed Aruçi ile yaptığı tahkiki esas almıştır.

*Kitâbü't-Tevhîd*'in Türkiye'deki tahkiki ve tercümesi yapıldıktan sonra, Türk akademiyasında önemli eleştiriler kaleme alınmıştır. Ancak bu çalışmaların, eserin tahkikindeki hatalar ve yanlış okumalara değil Türkçe çevirisi ile ilgili sorunlara odaklanmış olduğu görülmektedir. Topaloğlu tarafından yapılan Türkçe çeviriye ilk ciddi eleştiri, Tahir Uluç tarafından oldukça hacimli bir makalede yapılmıştır.<sup>42</sup> Bu makale eserin "ilahiyât bölümüyle (özellikle hudûs-kıdem tartışmaları bağlamıyla) sınırlı olmak üzere, okuma ve anlamayla ilgili problemleri olduğunu"<sup>43</sup> düşündüğü toplam "60 yanlış okuma ve anlama" örneğini tahlil etmiş ve kendi tercih ettiği anlamları kaydetmiştir.<sup>44</sup> Uluç, İlahiyât bölümünde, "bir veya iki ibâre dışında metinden kaynaklanan problem olmadığı"<sup>45</sup> okuma ve anlamayla ilgili problemin yoğunluğundan bahseder. Özellikle "tabîat", "hikmet", "hukemâ" ve "tînet" gibi felsefî terim ve isimlerin "çeviride belirsizleştirilmesi, buna karşılık Arapça metinde açık

<sup>37</sup> Geniş bilgi için bkz.: Joseph van Ess, "*Kitâbü't-Tevhîd*'in Arapça Neşrinin Tenkidi", Çev.: Hatice Arslan Sözüdoğru, (Der.: Recep Alpyağıl), ss. 143-145. (ss. 137-150).

<sup>38</sup> Daiber Hans, "Review of *Kitâb al-Tawhîd* by Abû Mansûr Muhammad al-Mâtürîdî, edited by Fathallah Kholeif", *Der Islam*, 52(1975), pp. 219-313.

<sup>39</sup> Wilferd Madelung, "Review of *Kitâb al-Tawhîd* by Abû Mansûr Muhammad al-Mâtürîdî, edited by F. Kholeif *ZDMG*, 124(1974), pp. 149-151.

<sup>40</sup> Geniş bilgi için bkz.: van Ess, "*Kitâbü't-Tevhîd*'in Arapça Neşrinin Tenkidi", Çev.: Hatice Arslan Sözüdoğru, (Der.: Recep Alpyağıl), ss. 143-145. (ss. 137-150).

<sup>41</sup> 8. Baskı, Ankara: Hikmet Yayınları, 2016, s. 13, (Dipnot: 4)

<sup>42</sup> Tahir Uluç, "*Kitâbü't-Tevhîd*'in Tahkikli Neşri ve Açıklamalı Tercümesi'ne Dair Bazı Mülâhazalar", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, III/5(2016), ss. 9-52.

<sup>43</sup> Uluç, "*Kitâbü't-Tevhîd*'in Tahkikli Neşri ve Açıklamalı Tercümesi'ne Dair Bazı Mülâhazalar", III/5(2016), s. 9, 13.

<sup>44</sup> Uluç, "*Kitâbü't-Tevhîd*'in Tahkikli Neşri ve Açıklamalı Tercümesi'ne Dair Bazı Mülâhazalar", III/5(2016), s. ss. 9-52.

<sup>45</sup> Uluç, "*Kitâbü't-Tevhîd*'in Tahkikli Neşri ve Açıklamalı Tercümesi'ne Dair Bazı Mülâhazalar", III/5(2016), s. 15.

bir karşılığı olmayan Eş'arî kelamını anımsatan terimlere yer verilmesi”<sup>46</sup> gibi tercih edilen problemlere dikkat çekmesi son derece önemlidir. Uluç'un “tabiat” kelimesinin çevirisi ile ilgili eleştirisi eserdeki çeviri sorunlarının ciddiliğini ortaya koyan çok önemli bir örnektir:

“Bu (“tabiat” kelimesi), Aristo fiziğinin anahtar bir terimidir ve Mâturîdî onu neredeyse bütün bağlamlarda Aristocu anlamında kullanmaktadır. Ancak mütercim bu sözcüğü “yapısal özellik”<sup>47</sup>, “yapısal karakter”<sup>48</sup>, “yapısal kuruluş”<sup>49</sup>, “fizyolojik yapı”<sup>50</sup>, “otodinamik”<sup>51</sup> gibi kelimelerle karşılayarak terimin felsefî rengini silikleştirmiştir. Yine pek çok bağlamda Arapça “âlem” kelimesini “tabiat” sözcüğüyle karşılamaktadır.<sup>52</sup> Bu da “tabiat” teriminin teknik, Aristocu anlamını bütünüyle ortadan kaldırmaktadır. ... Arapça metinde köşeli parantez içinde ilavede bulunan bağlamların hemen hepsinde ya ibareyi yanlış anlama söz konusudur ya da yapılan ilavenin ibareyi anlamaya köklü bir katkısı yoktur.”<sup>53</sup>

Türkçe çevirisindeki üslup, kavramsal tutarlılık ve anlama sorunları ile ilgili bir başka eleştiri Ömer Türker tarafından kaleme alınmıştır<sup>54</sup>, ancak onun çalışması, sistematiklik açısından, önerdiği çeviri tashihleri ve tahlilleri açısından Tahir Uluç'unki kadar başarılı değildir. Hatta önerilen çeviri örnekleri ve tahliller, çevirideki üslup, kavramsal tutarlılık ve anlam sorunlarını çözmek şöyle dursun yeni tartışmalara sebebiyet verecek niteliktedir. Bununla birlikte onun, *Kitâbu't-Tevhîd*'in yeni bir çevirisinin yapılması kanaatinde olduğu aşğıdaki ifadelerinden anlaşılmaktadır:

“Öncelikle tercüme, metnin bilimsel kimliğini yansıtmada hususunda yetersiz kalmakta ve çoğu yerde metne serbest bir yazı görünümü vermektedir. Mütercimin yorumları şeklinde değerlendirilebilecek çok fazla ekleme ve izah içermektedir ki bu ekleme ve izahlar, çoğu yerde metnin akademik bir çalışmada kullanımını engelleyecek düzeydedir.”<sup>55</sup>

Mâturîdî'nin Uluhiyet hakkındaki görüşleri üzerine çalışması olan Tahir Uluç'un ciddî eleştirileri, çeviri önerileri ve bu önerileri için ileri sürdüğü gerekçeler, şu ana kadar yapılanların en tutarlısıdır. *Kitâbu't-Tevhîd*'in belli konularda doktora yapmış ve ilk dönem kelimî ve felsefî düşünce konusunda alt yapısı olan ve de Arap dilinin inceliklerine hakim araştırmacıların, Tahir Uluç'un İlahiyat kısmında yaptığını, kendi uzmanlık alanlarında yapması ve tercüme ile ilgili eleştirilerin devam etmesi gerekmektedir. Bu eleştirilerin belli bir seviye kazanmasından sonra, onlar arasından başarılı görülenlerden oluşturulacak bir ekibin bu eseri yenide çevirmesi uygun olacaktır. Ama önce eserin iki ayrı tahkiki için ileri sürülen hataların düzeltilmesi gerekmektedir. Bunun yolu da eserin başka bir yazma nüshasının olup olmadığının araştırmak ve Maturidî kelam edebiyatından hareketle fikirler üzerinde derinleşmek suretiyle yeni bir tahkikinin yapılmasından geçmektedir.

Mâturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'inin Mukaddimesinden bir kısım, daha önce belirtildiği gibi, Türkçe'ye üç ayrı kişi tarafından çevrilmiştir. Bu çevirilerdeki sorunlar, bu eserin yeni

<sup>46</sup> Uluç, “*Kitâbu't-Tevhîd*'in Tahkikli Neşri ve Açıklamalı Tercümesi'ne Dair Bazı Mülâhazalar”, III/5(2016), s. 15.

<sup>47</sup> el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, Dârü Sâdir ve Mektebetü'l-İrşâd, Beyrut ve İstanbul 2007, s. 84, 181, 220. Krş.: Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd, Açıklamalı Tercüme*, Çev. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, 6. Basım, İstanbul 2014, s. 66, 187, 237.

<sup>48</sup> el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, s. 89 . Krş.: Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd, Açıklamalı Tercüme*, Çev. Bekir Topaloğlu, s. 73.

<sup>49</sup> el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, s. 220. Krş.: Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd, Açıklamalı Tercüme*, Çev. Bekir Topaloğlu, s. 237.

<sup>50</sup> el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, s. 74. Krş.: Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd, Açıklamalı Tercüme*, Çev. Bekir Topaloğlu, s. 51.

<sup>51</sup> el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, s. 217. Krş.: Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd, Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 234.

<sup>52</sup> el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, s. 78, 79. Krş.: Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd, Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 58, 59, 60.

<sup>53</sup> Uluç, “*Kitâbu't-Tevhîd*'in Tahkikli Neşri ve Açıklamalı Tercümesi'ne Dair Bazı Mülâhazalar”, III/5(2016), ss. 15-16.

<sup>54</sup> Ömer Türker, “*Kitâbu't-Tevhîd*'in Türkçe Tercümesinin Tenkidi”, (Der.: Recep Alpyağlı), ss. 155-173.

<sup>55</sup> Türker, “*Kitâbu't-Tevhîd*'in Türkçe Tercümesinin Tenkidi”, (Der.: Recep Alpyağlı), s. 173.

bir çeviriye ihtiyaç olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. *Kitâbu't-Tevhîd*'in Bekir Topaloğlu tarafından "imkan nispetinde aslına sadık kalınarak yapılmış"<sup>56</sup> üçüncü çevirisi ile ilgili bir iki noktaya dikkat çekmek istiyorum. Birincisi, Muhammed Aruçi ile birlikte tahkik ettiği metni esas alan Topaloğlu, çeviri konusunda oldukça titiz davranmış ve elinden gelen gayreti sarf etmiştir. Ancak bazı yerlerde anlamlar, İngilizce'den dilimize geçen kelimelerle karşılanmıştır. Mesela; "mekanizma"<sup>57</sup>, "realite", "statü", "kategori"<sup>58</sup>, "faktör"<sup>59</sup>, "karakter"<sup>60</sup>, "alternatif", "fonkiyon"<sup>61</sup> ve benzerleri. Bazen de asıl metinde olmadığı halde, parantez içlerinde verilen ilaveler veya açıklamalarla metnin anlamını zorlamış bazen de değiştirmiştir. Bunun farkında olduğu için, Topaloğlu, Önsöz'de ilmi çalışmalarda asıl metnin esas alınması gerektiğini tavsiye etmiştir.<sup>62</sup> İkincisi, eserin asıl metninde Ehl-i Sünnet kavramı kullanılmadığı halde, "hum" zamirinin veya "müslimûn" ifadelerinin çeviride Ehl-i Sünnet şeklinde parantez içerisinde veya paranteze alınmaksızın kullanılması ya da "mezhebin görüşü" ifadesine karşılık dipnotta "Mâtürîdî'nin bununla mensubu bulunduğu Ehl-i Sünnet mezhebinin kastettiği anlaşılmalıdır" gibi açıklamalar yapılması metnin tahrifine yol açmaktadır.<sup>63</sup> Mâtürîdî ve çevresini tanımlamada Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat kavramı kullanılmadığı halde bu çeviriye esas alan bir araştırmacı eğer asıl metne başvurmazsa, Mutezililerin onları Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olarak tanımladıkları gibi bir hataya düşebilecektir. Özellikle bir müellifin birden fazla eseri varsa onun fikirlerini anlamaya çalışırken veya Türkçe'ye aktarırken, aynı fikrin diğer eserlerinde olup olmadığı, var ise oradaki ile karşılaştırılarak anlaşılmasında yarar vardır. Örneğin İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'inde geçen bir fikri, o konuda *Te'vilât*'ta yer alanlarla karşılaştırmak veya Ebû'l-Muîn en-Neseffî'nin bir eserindeki sorunlu yeri diğer eserlerinde ilgili yerlerde geçen fikirleriyle karşılaştırmak daha sağlıklı sonuçlar verecektir.

#### 4. İmam Mâtürîdî'ye Sufî Sufî Gömleği Giydirilmesi veya Mutasavvîf Olarak Sunulması

İmam Mâtürîdî'nin eserlerinde ilk dönem mutasavvıflarının eserlerine ve görüşlerine onları destekler nitelikte bir referansta bulunulmaması ve *Te'vilât*'ında sufi öğretinin iş'ârî yorumlarını kullanmaması onun bir mutasavvîf olarak tanımlanmasının önünde en büyük engeldir. Bununla birlikte onun görüşleri bölgedeki Ebû'l-Leys es-Semerkindî ve Gülabadî gibi Hanefî mezhebine mensup sufilerin dikkatini çekmiştir. Onun bir mutasavvîf olmaması kendisinin sufilik aleyhtarı olduğu anlamına gelmez. Ancak o, bu öğretinin bilgi kuramını eleştirir ve bazı aşırılıkları dolayısıyla onlarla arasına mesafe koyar. Bu yüzden Sufî *Tabakât* yazarlarının ilgisini çekmemiş ve eserlerde onun hayat hikayesi yer almamıştır. Müfessirleri inceleyen biyografilerde de, tefsir alanında *Te'vilât* gibi önemli bir eserin sahibi bir müfessir görmezden gelinmiştir. Bu ihmal, onların hatası olarak görülebilir. Ama Sufî *Tabakat* yazarlarının böyle bir hatasından söz etmek doğru değildir. Hanefî Fukahâ'nın hayat hikayesini ele alan biyografik eserlere gelince, bu eserlerde onun daha çok kelim ilmi/hakikat ilmi ile ilgili yeterliliği, kelamcı ve fakîh kimliği öne çıkarılmıştır. Necmeddin en-Neseffî'nin *Tarihü Semerkand*'ında verdiği bilgiye göre, Gaziler Ribat'ında "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, kelim ilmini, Ebû'l-Hakîm es-Semerkindî ise hikmet ilmini öğretiyorlardı."<sup>64</sup> Ancak aynı

<sup>56</sup> 8. Baskı, Ankara 2016, s. 13.

<sup>57</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 1. Baskı, Ankara: İSAM Yayınları, 2013, s. 24.

<sup>58</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 1. Baskı, s. 3, 26.

<sup>59</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 1. Baskı, ss. 26-27, 393.

<sup>60</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 1. Baskı, s. 29.

<sup>61</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 1. Baskı, s. 77, 288.

<sup>62</sup> 8. Baskı, Ankara: İSAM Yayınları, s. 14.

<sup>63</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 5. Baskı, s. 196 (187), 369 (386), 370 (388), 378 (397), 380 (400), 383 (403), 385 (405), 401 (423), 423 (447), 427 (452), 474 (504), 477 (508), 480 (511).

<sup>64</sup> Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseffî (537/1142, *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, Kaddeme lehu, i'tenâ bih.: Nazr Muhammed Faryabî, Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1991/1412, s. 293; Krş.: Vassilij Viladimiroviç Barthold, *Turkestan v epoxu mongolskogo naşestviya*, Petersburg 1898, s. 50.



kaynakta, “Ebû Mansûr'un Hızır'ı gördüğü, ondan yardım istediği, Hızır'ın duası üzerine Allah'ın ona hikmet ilmini verdiği ve bununla sapık fırkalara galip geldiği” nakledilmektedir. Kendi eserlerinde onun sufi kişiliğine dair ipuçlarına rastlanmamakla birlikte sonraki Hanefî-Mâtürîdî alimler, dönemlerindeki sufi atmosferden etkilenecek şekilde ona sufi bir kimlik kazandırmak istemişlerdir. Örneğin Pezdevî, babasının dedesinden Mâtürîdî'nin bazı kerametleri bulunduğunu haber verdiğini kaydetmektedir.<sup>65</sup> Ancak ondan bir sufi olarak söz etmemektedir. Bu tür hikayeler sufi öğretiyi benimsememiş diğer alimler için de anlatılabilmektedir. Bu rivayetler, Türkler arasındaki Hızır kültü ile ilgili inançlardan kaynaklanmış olabilir. Ayrıca bu menkabevî rivayetlerde bahsedilen “hikmet” bilgisinin muhalif fırkalarla mücadele için gereken türden bir bilgi olduğu ve sufi yönünden çok kelimî yönünü ilgilendiren hakikat ilmi olduğu açıktır.

Günümüzde bazı araştırmacılar, İmam Mâtürîdî'nin sufi bir şahsiyet olduğunu ispatlamak için büyük gayret sarfetmektedir. Ancak getirilen delillerin hiç birisi ilmîlik niteliği taşımamaktadır. Örneğin Mâtürîdî'nin, kendinden birkaç asır sonra yazılan eserlerde aktarılan sufi Faris b. İsa ile arkadaşlığına dair bir rivayete dayanarak<sup>66</sup> onun sufilığı iddia edilmiştir. Arkadaşı, öğrencisi veya kendi görüşlerini benimseyen bazı kimselerin sufi olmaları veya sufi olmadığı kesin olan birisinin, başkalarının sufi gösterilmesi, onun da sufi olmasını gerektirmemektedir.<sup>67</sup> İmam Mâtürîdî'nin sufi olup olmaması veya öyle olmadığı halde sufi gösterilmesi iki ayrı sorundur. Ona nisbet edilen zahitlik nitelemesinin de, mutasavvıf olmasına karşılık kullanılmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İmam Mâtürîdî'ye sufi bir gömlek giydirmek onun fikirlerinin çarpıtılması demektir.

Sufiliğin belli düzeyde temsil edilmesine rağmen, Türkistan'da o dönemde Hanefiler arasında, özellikle Mâtürîdî ve etrafındakiler arasında sanıldığı gibi sufiliğin ilham, keşf ve mükâşefe yönteminin hakim olduğu bir çevre yoktu. Öyle olsaydı İmam Mâtürîdî'nin eserlerinde bunun izleri görülürdü. Buhara'da yaşayan Hanefî-Maturidîler arasında zühde meyledenler olmuştur. Ancak onlar, Ebû Hanife ve İmam Mâtürîdî'nin akılcı yöntemine ve görüşlerine bağlı olduğu ölçüde ve bu düşünce ekolünün dışına çıkmadığı sürece meşruiyetini koruyabilmişlerdi. Türk toplumlarında sözlü kültürün hakim olması ve uzun bir tarihi tecrübenin efsaneleştirilerek nesilden nesile menkıbeler halinde aktarılması ile sufilikteki batınî bilgi kuramı ve kişilere atfedilen kutsiyet birbirine karıştırılmamalıdır.

İmam Mâtürîdî'yi “sufi çehreye büründürme” ve “vahdet-i vücud düşüncesine hasret duyan bir mutasavvıf”<sup>68</sup> olarak gösterme romantizmi onun düşünce sistemine yeni bir şey katmamakta, aksine onun düşünce dünyasının özgünlüğünü tahrif etmektedir. F. Mehmet Şeker'in sufilik savunusu ve İmam Mâtürîdî'yi bu halkaya katma çabası, bu tür tahrifatın güzel bir örneğini oluşturmaktadır.<sup>69</sup> Onun İmam Mâtürîdî'nin sufilikle ilişkisini ispat sadedinde ortaya attığı görüşleri ve getirdiği delilleri, birbiriyle alakası olmayan, kendi içerisinde çelişkilerle dolu yığma bilgilerden oluşmaktadır. Hatta bazen ilmî bir çalışmada olmaması gereken bir usluba dönüşerek karşı çıktığı fikirlerin sahiplerini tartışma konusu

<sup>65</sup> Bkz.: Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, Çev.: Şerafettin Gölcük, İstanbul 1988, s. 3

<sup>66</sup> Fatih M. Şeker, “Türk Müslümanlığı” Fikriyatı ve Mâtürîdî Algısının Dönüşümü”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38/1(2010), s. 56. (ss. 47-80); Fatih M. Şeker, *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslam Tasavvuru*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010, s. 342-43.

<sup>67</sup> Şeker, “Türk Müslümanlığı” Fikriyatı ve Mâtürîdî Algısının Dönüşümü”, 38/1(2010), s. 69-70. (ss. 47-80);

<sup>68</sup> “Mevlana, Maturidi'yi sufi bir çehreye büründürür, onu vahdet-i vücud düşüncesine hasret duyan bir mutasavvıf olarak gündeme getirir. (74 *Menakıbu'l-Arifin*, I, 398; *Ariflerin Menkıbeleri*, I, 617.) Görüleceği üzere Türkistan coğrafyasında akranları ve halefleri tarafından sufi bir portreye büründürülen Maturidi, Mevlana'nın şahsında çok iyi görüleceği üzere Anadolu ikliminde de bu özelliğini muhafaza etmeye devam eder. Hanefiliğe meftun olan Selçuklu asırlarında Mevlana'nın Maturidi'den bahsetmesi onun Selçuklu gündemine en üst seviyeden girdiğini gösterir. Fakat döneme hakim olan Gazzalî'dir.” (Fatih M. Şeker, “Bir Selef ve Halef Olarak Mâtürîdî ile Gazzalî”, *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, 28-30 Nisan Eskişehir, İstanbul 2014, s. 697, ( ss.689-704).)

<sup>69</sup> Bkz.: Şeker, “Bir Selef ve Halef Olarak Mâtürîdî ile Gazzalî”, s. 697, ( ss.689-704); Şeker, “Türk Müslümanlığı” Fikriyatı ve Mâtürîdî Algısının Dönüşümü”, 38/1(2010), s. 56-7; 69-71 (ss. 47-80);

haline getirerek onlar hakkında kin ve nefret uyandıran, kendi ifadesiyle kızgınlığını ifade eden değerlendirmelerde bulunmaktadır. Halbuki ilim mektebinde ve mahkemede kızgınlığa yer olmadığı ulema arasında müsellemdir.

Mevlana'nın İmam Mâtürîdî'ye nisbet ettiği sufi bir görüşe gelince, Eflâkî'nin *Menâkıbu'l-Ârifîn* adlı eserinde sadece bir yerde "Şeyh Mâtürîdî"<sup>70</sup> ismini zikrederek onun bir görüşüne atıfta bulunmaktadır. Aslında Hanefî olmasına rağmen, Mevlana'nın eserlerinde İmam Mâtürîdî'nin kelimî ve sufi görüşlerine ismi zikredilerek doğrudan atıflara rastlanmamaktadır. Bu son derece dikkat çekici bir durumdur. Ancak Mevlana'nın Hanefî-Maturidî kültür çevresinden gelmesi sebebiyle, İmam Mâtürîdî'nin bazı kelimî görüşlerinden etkilendiği bir gerçektir.<sup>71</sup> Bu sebeple Eflâkî'nin eserinde Mâtürîdî'ye ait Mevlana'dan aktarılan bir cümle, İmam Mâtürîdî'nin sufi olduğu ve Mevlana'nın sufi öğretisinin Mâtürîdî'nin sufi öğretisinin bir devamı olduğu fikrini doğrulamaz. İmam Mâtürîdî'nin akranlarından birisi veya bir kaçının "onu sufi bir portreye büründürmek" için bir kaç keramet isnat etmesi de, iddianın ispatı için yeterli değildir. *Menâkıbu'l-Ârifîn*'de İmam Mâtürîdî'nin zikredilmesi, Eflâkî'nin ona ilgisi sebebiyledir. Yoksa Mâtürîdî'nin sufiliğe ilgisinden dolayı değildir. Çünkü Mâtürîdî, sufilerin bilgi kuramında batınî bilginin kaynağını oluşturan "ilhamı ve keşfi" kabul etmedi. Hatta bazı kaynaklar, onun bazı sufi eğilimli kişilerle tartıştığı, onlara ağır eleştirilerde bulunduğu ve onları yenilgiye uğrattığı konusunda önemli bilgiler vermektedir.<sup>72</sup> Bunlardan en meşhuru Ebû Mansûr'un, evliyayı nebilerden üstün tutan birisiyle yaptığı tartışmadır.<sup>73</sup> Onun sufi kimliği ile ilgili kurgulardan bazıları ise, salih kimselerin gördüğü rüya yolu ile yapılmaktadır.<sup>74</sup> Bu girişimlerin, Sünnîliğin Sufilikle eklememesinden sonra, Mâtürîdî için menkabevî bir kişilik oluşturmaya yönelik olduğunu sanıyoruz. Çünkü onun eserlerinde akla yapılan vurgu ve kullanılan istidlaller sufi kültür çevrelerinde kabul edilemeyen ve asla baş vurulmayan türden tamamen akılcı temellendirmelerdir.

Türklerin islamlaşma sürecinde sufiliğin belli ölçüde rol oynadığı inkarı mümkün olmayan bir gerçektir. Ama İmam Mâtürîdî, böyle bir kanaldan İslam'ı seçmemiştir. İslamlaşma sürecinde Maturidilerin sufilikten veya Sufilerin Maturidilikten etkilenmeleri de gayet doğal ise de, Mâtürîdî'yi bir sufi yapmaya yetmez. Çünkü onun döneminde her sufi zahit olmadığı gibi her zahit de sufi değildi. Mâtürîdî bunun en tipik örneği idi. O, "sufi doktrin en temel bilgi kaynağını ve siyasî yönetimin emrinde hareket etmeyi reddeden" anlamında bir zahit idi. Ayrıca onun döneminde Semerkand'da zahitler ile sufi çevreler birbirinden farklı idi. Çağdaşı Ebû'l-Leys Semerkandî, öğrencisi Hakim es-Semerkandî ve arkadaşı Faris b. İsa sufiliğe meyyal veya sufi/hakîm kimseler olabilir, ama onların dışındakiler için zahit kavramı kullanıldığında "keşif, ilham ve mûkaşefeyi reddeden" kimseler demektir. Dolayısıyla öğrencileri arasında sufilerin olması, Gûlabadî'nin onun görüşlerine yer vermesi, sözde "coğrafyanın mistik çehresi" ve bölgedeki dinleri mistisizme

<sup>70</sup> Şeyh Maturidi'ye: "Dilediğini iste," dediler. O da "İstememeği istiyorum," dedi. (Ahmet Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, Çev.: Tahsin Yazıcı, İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973, I/381 (3/331). Maturidi'nin yorumundan önce zikredilen şiirler için bkz.: Mevlâna, *Mesnevî*, Çev. Veled İzbudak, İstanbul: MEB Yayınları, 2001, I/294 (3686); Mevlâna, *Mesnevî*, Çev. Veled İzbudak, V/66 (773) Eflâkî, Bu şiirleri, Rabia ile ilgili bir menkıbeden sonra verir ve Mevlananın şiirlerini aktarır ve akabinde Şeyh Maturidi'ye ait bir anektod aktarır. Bunu Mevlana'dan değil kendi Maturidi'ye neispet ederek verir.

<sup>71</sup> Ekrem Özdemir "Mevlana ve Maturidi Üzerine" başlıklı uzun ve derinlikli incelemesinde İmam Mâtürîdî ve Mevlana'nın görüşlerini karşılaştırmalı olarak analiz etmiş ve bu etkilenmeye dair bazı tespitlerde bulunmuştur. (Bkz.: Ekrem Özdemir "Mevlana ve Maturidi Üzerine", *Notlar Dergisi*, 2/5(2016), ss. 49-68; Ekrem Özdemir, *Mevlâna ve Maturidî'de İrade Hürriyeti*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2011. (Y. Lisans Tezi)

<sup>72</sup> Bkz.: Ebû'l-Hasan er-Rüstüfgenî, *Fevâid*, ( el-Hâsırî'nin *el-Hâvî*, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, Nu: 402 adlı eseri içerisinde ), v. 308 b.; 315b.

<sup>73</sup> Geniş bilgi için bkz.: Ebû'l-Hasan er-Rüstüfgenî, *Fevâid*, ( el-Hâsırî'nin *el-Hâvî*, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, Nu: 402 adlı eseri içerisinde ), v. 308 b.

<sup>74</sup> Bkz.: el-Kureşî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhirü'l-Mudîyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, Haydarabad 1322, II/363.

bağlanması gibi tutarsız temellendirmeler ve ilişkilendirmeler yerine onun sufiliğini bize ulaşan eserlerinden hareketle tartışmak daha doğrudur.

İmam Mâtürîdî için kaynaklarda “ez-zahid” ve “kudvetu’l-ferikayn”<sup>75</sup> tanımlaması yapılmıştır. Ancak “ez-zahid” kelimesi sufi veya mutasavvıftan farklı bir anlamda kullanılmıştır. İmam Mâtürîdî’nin bir mutasavvıf olmamasına rağmen bazı kaynakların onu ve takipçileri arasındaki bazı alimleri zahit olarak tanımlamalarının sebebi, onların sufilik ile olan ilişkisinden kaynaklanmamıştır, aksine zahitlik ünvanı sufi literatürde kullanıldığı mananın dışında bir anlamda kullanılmıştır. Kaynaklarda İmam Mâtürîdî için kullanılan “ez-zahid” sıfatının sufi anlamına gelmediği, Semerkand ve Buhara’da siyasî iktidara (Abbassiler ve Samaniler) ve dünyevileşmeye mesafeli duran, onların zulmüne ve haksız uygulamalarına karşı çıkan bazı Hanefî alimler için kullanıldığı son zamanlarda yapılan araştırmalarla ortaya konulmuştur.<sup>76</sup> Örneğin Sami Şekeroğlu, Mâtürîdî’nin zühd ve takva anlayışı üzerine yaptığı bir incelemede, onun bu konudaki görüşlerinin o dönemde yaygın olan sufi öğretiden farklı olduğunu şöyle değerlendirmektedir:

“Mâtürîdî’nin "zühd" ve "takva" hakkındaki görüşleri yaratılan bir varlık olması açısından dünyanın taşıdığı manevi değer ile bu dünyada ahlakî varlığıyla öne çıkan insanla ilgilidir. Mâtürîdî, dünya ve maddî şeylere karşı beslenen sevginin manevi olgunlaşmaya ve dolayısıyla sonsuz mutluluğun kazanılmasına engel olduğu düşüncesine karşıdır. Maddî varlıklara karşı belli bir tavır alma yoluyla ruhun manevi aleme hazırlanması anlamındaki zühd anlayışı ona göre yanlış bir yaklaşımdır. Öne sürülen bu ve benzeri bir takım gerekçelerle dünyaya değer verilmemesini o, "hikmet" kavramı çerçevesinde ele alarak ilgili düşünceyi hikmet'in zıddı olan "sefeh"e uygun görmekte ve kınamaktadır.”<sup>77</sup>

İmam Mâtürîdî’ye sufi gömleği giydirmek, onu “keşif ve ilhamların” kontrolünde akıl aleyhtarlığı yapan veya en azından akla güvenmeyen birisi olarak sunmak demektir. Türklerin islamlaşma süreci ve Mâtürîdî’nin sufiliği tartışmalarında yapılan en ciddî hatalardan birisi, kullanılan mistisizm, zahitlik, sufilik, tasavvuf, Şamanizm, şifahî/sözlü, kitabî/yazılı kültür gibi odak terimlerin tanımlarının yapılmaması ve birbirine karıştırılmasıdır. O dönemde sufiliğin şifahî olduğunu iddia etmek, örnek olarak verilen sufi şahsiyetlerin ve etrafındakilerin cahilliğini ve okuma-yazma bilmediğini savunmak anlamına gelir. Mâtürîdî’nin etrafında sufi olarak gösterilenlerin tamamı, alanıyla ilgili yazılı edebiyata sahiptir. Günümüzde ortaya atılan ve sosyolojik bir paradigma olarak kullanılan bu yöntem ile Türklerin islamlaşma sürecini ve Mâtürîdî’nin sufiliğin ortaya koymak tarihi anakronizme düşmekten başka bir şey değildir. Ayrıca bu tutum Ebû Hanife’nin İslam düşüncesinde herkes tarafından bilinen Rey Taraftarlığı ve Mâtürîdî’nin bu yaklaşıma olan katkısını inkara götürür. Akılcı yöntem ile sufiliğin keşif ve mükâşefe yöntemi aynı kefeye konulamaz. Ancak akılcı olmakla, tıpkı Mutezililer arasında olduğu gibi, zahit olmak arasında bir çelişki yoktur. “Mu’tezile’nin “rasyonalist” düşüncelerine karşı sufi bir görüşle cephe açmanın mümkün olamayacağı”<sup>78</sup> gerekçesiyle Mâtürîdî’nin akılcı olduğunu iddia etmek saçmadır. Çünkü o, Kur’an’ın akılcılığa yönlendirmesi ve Ebû Hanife’nin bunu bir yönetime dönüştürmesinden hareketle, akılcı savunmuş ve tefsirde akılcı tevîl adıyla bilinen dirâyet yönteminin öncüsü olmuştur. Ayrıca Mâtürîdî’nin, bize ulaşmamış olsa da, Hanefî Hukuk Usulü ile ilgili iki ayrı önemli eser kaleme almış olması onun sufi yöntemi kullanmadığının açık delilidir.

Mâtürîdî’nin sufilikle ilişki konusundaki bir başka tartışma, onun bilgi türleri arasına mistik bir bilgiye yer verip vermemesi ile ilgilidir. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından

<sup>75</sup> Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî (537/1142, *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, Kaddeme lehu, i’tenâ bih.: Nazr Muhammed Faryabî, Riyad: Mektebetü’l-Kevser, 1991/1412., s. 143.

<sup>76</sup> Şovosil Ziyodov, “Mâtürîdî ve Onun Zahitlik Sembölü”, *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı, 28-30 Nisan Eskişehir*, İstanbul 2014, ss. 293-300.

<sup>77</sup> Sami Şekeroğlu, “Mâtürîdî’de Zühd ve Takva Anlayışı”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/22 (Temmuz-Aralık 2009), s. 54. (s. 53-65).

<sup>78</sup> Şeker, “Türk Müslümanlığı” Fikriyatı ve Mâtürîdî Algısının Dönüşümü”, 38/1(2010), s. 72. (ss. 47-80)

hazırlanan *İslam'a Giriş* kitabında Mâtürîdî'nin bilgi nazariyesi konusu işlenirken “Aklî Bilgi Türleri” başlığı altında “İtikadi Bilgi”, “İstidlali Bilgi”, “Mistik Bilgi” ve “Şehadet Bilgisi” şeklinde bir sıralama yapılmaktadır.<sup>79</sup> *İslam'a Giriş* kitabında ilgili kısmı yazan Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* çalışmasında Mâtürîdî'nin kabul ettiği bilgi çeşitleri arasında yukarıdada zikredilen “mistik bilgi” şeklinde bir bilgiden bahsetmez<sup>80</sup>. Burada kullanılan “mistik bilgi” tanımlaması, imam Mâtürîdî'nin ıstılahları arasında ve bilgi kuramında yer alamayan bir kavramsallaştırmadır. Akli bilgi türleri arasında kullanılan tanımlamalar ona aittir, ancak “mistik bilgi” tanımlaması ile anakronizme düşülmüştür. Bununla kastedilen “ilham ve keşif” ise, Mâtürîdî'ye göre, bu yollarla elde edilen bilgi kesinlik ifade etmediği için, “bilgi vasıtası olmaktan uzaktır.”<sup>81</sup> “İlham”a gelince, vahyin türlerindedir ve sadece resullerin bilgiye ulaşma yollarından birisi olduğunda itibar edilir.<sup>82</sup> Onun “ilham ve keşif” hakkındaki görüşleri takipçileri Pezdevî<sup>83</sup>, Ebû'l-Muîn en-Nesefî<sup>84</sup> ve benzerleri tarafından da sürdürülmüştür. Bu görüşler Muhammed Parsa<sup>85</sup> ve İmam Rabbanî<sup>86</sup> gibi sonraki Nakşibendî mutasavvıflar arasında belli ölçüde sahiplenilmiştir. Diğer taraftan *İslam'a Giriş* kitabında “Mistik bilgi” ile ilgili açıklamalar, onun ve takipçilerinin fikri sistemine ters bir mantıkla izah edilmektedir.<sup>87</sup> İmam Mâtürîdî'nin, tefsirinde “kalp nuru” veya “kalbin basarı” olarak isimlendirdiği şey, imanın kendisiyle kazanıldığı bir kabiliyettir. Bunun sufilikte belli kişilere (veli) özgü kılınan ve “kalp gözü” olarak tanımlananla bir alakası yoktur.<sup>88</sup>

Bazı sufi meşrep kimseler<sup>89</sup> İmam Mâtürîdî'ye sufi gömleği giydirmeye çalışırken; bir araştırmacı<sup>90</sup>, İbnü'l-Arabî'nin bazı konularda ondan etkilendiği ve onunla ortak görüşlere

<sup>79</sup> Hanifi Özcan, “İslam Bilgi Kuramı-İmam Mâtürîdî Örneği-“, *İslam'a Giriş*, ed. Bünyamin Erul, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006, ss. 34-35. (ss. 31-40)

<sup>80</sup> Geniş bilgi için bkz.: Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 4. Baskı, İstanbul: İFAV Yayınları, 2015, ss. 100-128.

<sup>81</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 9, 171

<sup>82</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, VIII/214. Krş.: VIII/174, 252.

<sup>83</sup> el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s.12.

<sup>84</sup> Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, (Thk.: Hüseyin Atay), 2. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004, I/34-35.

<sup>85</sup> Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Maturidîlik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 249 (Hâce Muhammed Pârsâ, *Risâle Müntehabe min 'Akîdeti Ebî'l-Kâsım es-Semerkindî*, Süleymaniye Ktp., Nu: 3702, v. 145b'den naklen).

<sup>86</sup> Keşf ve mükâşefe ile ilgili bazı şartlar koyarak kabul etme eğilimi vardır. (Bkz.: İmam Rabbanî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, Çev.: A. Akççek, İstanbul: Çile Yayınevi, 1979, I/289; Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Maturidîlik İlişkisi*, s. 250)

<sup>87</sup> “Bu bilgi türü, dünyevî bağlılık ve menfaat içermeyen bir bilgi olma özelliği taşıdığı için, iç dünyayı Allah'ın bir “tecelli”si ve bir “tezahür”ü olarak görmeyi gerektirmektedir. Mâtürîdî'nin yaklaşımına göre, mistik bilgi, ancak üst düzeyde bir din tecrübesi ve deyim yerindeyse, “rafine” olmuş bir dinî bilgi birikimiyle mümkündür. Bu itibarla da İslam dininin, insanı, ulaştırmak istediği en yüksek zihni olgunluk seviyesini oluşturmaktadır. Artık burada aklın adı “kalp”, gözün adı “kalp gözü”, kulağın adı “kalp kulağı” olmuştur. Öyle ki insan “kalbine göre” görür, “kalbine göre” duyar, “kalbine göre” düşünür. Kısacası, dünyevi tutkuları bulunan aklın kavrayamadığı bir takım ilahî ve dinî hikmetleri, “kalp” haline gelmiş akıl kavrayabilir ve bu aklın sahibi olan kişi için artık dünya bir maddi menfaat alanı değil, Allah'ın varlığının bir şahididir.” (Bkz.: Hanifi Özcan, “İslam Bilgi Kuramı-İmam Mâtürîdî Örneği-“, *İslam'a Giriş*, s. 34-35.

<sup>88</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, IX/106. Krş.: IX/78.

<sup>89</sup> Maturîdî'yi kendi kafasındaki sufi çerçeveye oturtmak amacıyla yazılmış ve Mâtürîdî ve Maturidîlik ile ilgili Eskişehirde yapılan Uluslararası bir sempozyuma bir tebliğ (?) olarak sunulmuştur. İlmî değeri olmayan bu yazı maalesef, benim de koordinatörlüğünü yaptığım bu sempozyumun tebliğler kitabında yayımlanmıştır. (Bkz.: Hilmiye Ketenci, “İmâm Mâtürîdî Hazretlerinin Eserlerinde Görülen Tasavvufî Unsurlar”, *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, 28-30 Nisan Eskişehir, İstanbul 2014, ss.301-308. Burada Mâtürîdî'nin atfedilen tasavvufî unsurların hiç birisi onun eserlerine dayanılarak ortaya konulmamıştır. İman ve amel ilişkisi konusunda ait olmayan görüşler ona isnat edilmiştir. İmam Mâtürîdî'yi amelleri imana dahil etmiş gibi göstermektedir. Halbuki, imana dahil edilen azaların ameli değil, “amelü'l-kulûb”, yani doğru bilgiye dayalı kalbin tasdikidir. (Bkz.: el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 608 (493); Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2008, 56) Üstelik ketenci Said Havva'nın eserine referansla amellerin imandan olduğu görüşünü Mâtürîdî'ye isnat etmiştir. (Bkz.: Ketenci, “İmâm Mâtürîdî Hazretlerinin Eserlerinde Görülen Tasavvufî Unsurlar”, s. 303).

sahip olduğunu ispata çalışmaktadır. İmam Mâtûrîdî'nin bilgi kuramında bilginin kaynakları arasından keşif ve ilhama yer olmadığı herkesin malumudur. İbnü'l-Arabî'nin bazı görüşleri ile İmam Mâtûrîdî'nin “Allah'ın varlığının ve birliğinin akılla bilinebileceği, Allah'ın fiili sıfatlarının temel bir sıfat altında toplanması ve bunların hadis değil kadim olması ve son olarak kelam sıfatının lafzi ve nefsi ayrımının yapılması”<sup>91</sup> şeklindeki görüşleri arasında ilişki kurarak İbnü'l-Arabî'yi İmam Mâtûrîdî'nin etki alanına dahil etmek, ilmî açıdan ciddi bir tutarsızlıktır. Çünkü her ikisinin dayandığı fikrî temeller ve yöntemleri birbirinden farklıdır. Üstelik bir etkilenmeden söz edilecekse Endülüs'te var olan Mutezile, Şia ve Filozoflardan etkilendiğini söylemek daha doğrudur. İbnü'l-Arabî'nin İmam Mâtûrîdî'yi eserleri üzerinden tanıdığı ve eserlerine ismen atıfta bulunduğu konusunda henüz ilmî olarak ispatlanamamıştır. Bu ilişkiyi kurmaya çalışanlar da İbn Arabî'nin eserlerinden bunu destekleyecek bir delil sunamamaktadır. Etkilenme olduysa İmam Mâtûrîdî'nin bazı kelamî görüşlerinden olmuş olabilir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd nazariyesinde ondan etkilendiği asla söylenemez. Çünkü İmam Mâtûrîdî'nin varlık anlayışında öne çıkan tekvin-mükevven ayrımı, İbnü'l-Arabî vahdet-i vücûd nazariyesine terstir.

##### 5. Mâtûrîdî-Eşarî Yarışması veya Maturidilik-Eşariliğin Karşıtlığı

Cumhuriyet döneminde yaşanan Maturidî ve Eşarî rekabetinde, geçmişte yazılan Hilâfiyât metinlerinde yer alan kelamî ve felsefî görüşlerden farklı yeni argümanlar geliştirilememiş ve yeni metinler üretilmemiştir. Konuyla ilgili akademik çevrelerde yazılanlar, genellikle tarihî metinlerdeki farklılıkların bir araya toplanması ve bunların karşılaştırmasından ibaret makale düzeyindeki çalışmalardan oluşmaktadır.<sup>92</sup> Bu konuda yapılan çalışmalardan beklenen mukayeselerin İmam Mâtûrîdî ve İmam Eşarî'nin kendi eserlerindeki görüşlerinden hareketle yapılmasıdır. Ancak bunlardan hiç birisi bu iki alimin eserlerinden başlayarak farklılıkların nasıl saçaklandığını tarihsel sürecin takibi yoluyla analiz etmemiştir. Diğer yandan modern dönemde Müslümanların karşılaştığı itikadî ve siyasî sorunlara bu iki mezhebin yeni çözümlerine dair teşebbüsler oldukça zayıftır. Çok az sayıda kaleme alınan yeni analizler, *Kitâbu't-Tevhid* ve *Te'vilât*'ın yayımlanması ile birlikte Maturidî cemahtan gelmiştir.

Türkiye'de entelektüel ve siyasî çevrelerde Maturidilik lehindeki vurgular, bazı kesimlerde Sünnî kimliğin Hanefilik ve Maturidilik ile aynileştirilmesi veya Sünniliğin Hanefilik-Maturidilik olarak inşa edilmesi endişesine sebep olmaktadır. Hatta son zamanlarda İslam dünyasında uluslararası dış politikanın bir aracı haline gelen Selefi-Siî kutuplaşmasının etkisiyle, Hanefî-Maturidî anlayışın Türkiye Cumhuriyeti'nin ideolojisi haline getirilmek istendiği dile getirilmektedir. Çünkü bu yaklaşımın Şafi-Eşarilerin Selefi kanada dahil

<sup>90</sup> “Muhyiddin İbn Arabî'nin doğrudan Maturidî'nin düşüncesinden etkilendiğine dair elimizde bir veri veya belge bulunmamaktadır. Ancak iki düşünce arasında ciddi benzerliklerin bulunduğu da bir gerçektir. Bu benzerliklerin bir etkilenme ile mi yoksa aklın yolu birdir sözü gereği iki düşünce adamının benzer hususlarda buluşmaları mıdır tam olarak kestiremiyoruz. Bunlar Allah'ın varlığının ve birliğinin akılla bilinebileceği, Allah'ın fiili sıfatlarının temel bir sıfat altında toplanması ve bunların hadis değil kadim olması ve son olarak kelam sıfatının lafzi ve nefsi ayrımının yapılmasıdır.” (Bkz.: Çağfer Karadaş, “İmâm Mâtûrîdî'nin Etki Alanı ve Muhyiddîn İbn Arabî”, *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtûrîdî Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, 28-30 Nisan Eskişehir, İstanbul 2014, s. 82)

<sup>91</sup> “Muhyiddin İbn Arabî'nin doğrudan Maturidî'nin düşüncesinden etkilendiğine dair elimizde bir veri veya belge bulunmamaktadır. Ancak iki düşünce arasında ciddi benzerliklerin bulunduğu da bir gerçektir. Bu benzerliklerin bir etkilenme ile mi yoksa aklın yolu birdir sözü gereği iki düşünce adamının benzer hususlarda buluşmaları mıdır tam olarak kestiremiyoruz. Bunlar Allah'ın varlığının ve birliğinin akılla bilinebileceği, Allah'ın fiili sıfatlarının temel bir sıfat altında toplanması ve bunların hadis değil kadim olması ve son olarak kelam sıfatının lafzi ve nefsi ayrımının yapılmasıdır.” (Bkz.: Karadaş, “İmâm Mâtûrîdî'nin Etki Alanı ve Muhyiddîn İbn Arabî”, s. 82)

<sup>92</sup> Emrullah Yüksel, “Eş'arîler ile Maturidîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları”, *Atatürk ÜİFD*, 4 (1980), ss. 91-103; *Atatürk ÜİFD*, 9 (1990), ss. 1-11; 10 (1992), ss. 16-20; 11 (1993), ss. 8-17. Bu farkları ele alan sadece bir Yüksek Lisans tezi bulunmaktadır. (Bkz.: Mustafa Özgen, *Eş'ari ve Maturidi Mezhepleri Arasındaki Görüş Farkları*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1992. (Y. Lisans).

edilmesine veya Sünniliğin dışında çıkarılmasına, dolayısıyla Şafî-Eşarîliğin itibar kaybına sebep olacağına inanılmaktadır.

İmam Mâturîdî ve İmam Eşarî arasında kendi eserleri üzerinden yapılacak bir karşılaştırmada, Eşarî'nin bu konuda iyi bir örnek olmadığı görülecektir. Çünkü İmam Mâturîdî, onun fikirlerini takip eden Maturidî kelim geleneğinin zirvesinde yer alırken, İmam Eşarî, kendi fikirlerini izleyen Eşarî gelenekte oldukça düşük bir düşünce düzeyini temsil eder. Eşarî'den sonra gelen Cüveynî, Bakıllanî, Fahrüddin Razi, Gazzali ve benzerlerinin, devletin desteği ve Nizamiye medresesinin sağladığı imkanlarla, 40 yaşına kadar Mutezili olan Eşarî'yi fersah fersah ileri geçmiş oldukları söylenebilir. Ama bu durum, tarihsel süreçte Eşarîlik içinde sufî, felsefî ve hadis taraftarı Eşarîliği olarak bilinen farklı Eşarîliklerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İmam Maturidî'nin takipçilerinden sadece Ebu'l-Muîn en-Neseî ve Sadruşşerîa için onun görüşlerini geliştirdikleri söylenebilir. Ancak günümüz meselelerine çözüm üretme konusunda bu iki ekolden hangisi daha güçlüdür denirse verilecek cevabın rey ve akılcılığın savunucusu Hanefî-Maturîdîliğin olduğu şüphesizdir. Hanefî-Maturidî geleneğinin Osmanlı'nın son döneminde Ahmed Cevdet Paşa başkanlığında Mecelle'yi hazırlayacak bir birikime sahip olması, bu geleneğin kendi içerisinde Cedidçiler adıyla bir ıslahat hareketini ve sonrasında Muhammed Abduh, Elmalî Hamdi Yazır, Mehmet Akif ve benzerlerini çıkarmış olması bunun için yeterli delildir. Diğer yandan bazı çağdaş araştırmacıların da tespit ettiği gibi, Eşarîlik günümüz selefilikine ilham kaynağı olmuştur. Selefilik kesin inançlı, radikal destekçileri daha çok Eşarîliğe mensup Arap toplumlarından çıkmaktadır. Bu kesimler Eşarî kalarak Selefilik savunabilirken, Hanefî-Maturidî çevrelerde bazı kimseler, Ebû Hanîfe'ye selefi gömleği giydirmek suretiyle Hanefî kalabilmektedir. Başka bir ifadeyle Maturidîliği terk ederek Selefileşmektedir.

Türkiye'de Maturidîlik-Eşarîlik tartışmaları, büyük bir taraftar kitlesine sahip Nurculuğa ve Sufî cemaatlere de yansımaya başlamıştır. Nurcu çevreler Eşarî ve Maturidî mezhebi mensuplarından oluştuğundan, ilk planda bunlardan herhangi birisini tercih ediyor görünmekten kaçınmaktadırlar. Bir taraftan "İmam Mâturîdî ile Üstad (Said Nursî)'in fikri arasından bir ayrılık ve farklılık olmadığını" söylerken diğer taraftan "Üstad (Said Nursî)'in, ekseri olarak da İmam Eş'arî'yi desteklediğini" söylemekten geri durmazlar.<sup>93</sup> Bu konuda sorulan bir soru ve verilen cevaba bakılırsa, neredeyse "itikaddaki imamımız Bediüzzaman Hazretleridir" deme aşamasına gelmişlerdir. Çünkü Risale-i Nur'u "içerik ve kök bakımından Eş'arî ve Maturidîye tabi olup tarz ve usul yönünden bir yenilik", yani "kelam ilminin son harikası" olarak göstermektedirler.<sup>94</sup> Ama Nurcuların Eşarîlik veya Maturidîlikten birisini tercih etme durumunda kaldıklarında tercihleri Eşarîlikten yana olduğu açıktır. Çünkü kendisi Şafî ve Eşarî olan Said Nursî'nin din dili ve söylemi, batınî ve iş'arî yorumdan beslenmekte olup Mâturîdî'nin anlayışı ile uyuşmamaktadır.

Günümüzde Müslümanların karşı karşıya kaldığı sorunların çözümünde Maturidîliğin daha güçlü bir yöntem ve tecrübeye sahip olduğu söylenebilir de, bunu İmam Mâturîdî'nin fikirlerini veya Maturidî düşünce sistemini bugüne aynen taşımakla mümkün olmadığı açık bir gerçektir. İmam Mâturîdî, meselelerin çözümünde akılcı bir yol takip ederek insan iradesi ve özgürlüğünü güçlendirme konusunda büyük çaba harcamıştır. Sorunlar, onun sisteminin temel dayanaklarından olan akıl yürütme ve eleştirel düşünce ile çözülür. Ona göre "insan iradesinin ve özgürlüğünün (ihtiyar) olmadığı hiçbir fiilde hayır yoktur ve ondan sorumlu tutulamaz." Sorumlu olabilmek için özgür olmak şarttır. Onun fikirlerini körü körüne benimsemek ve onları savunmak, sorunlar çözmek yerine başka sorunlar çıkaracaktır. Maturidî düşünce sisteminin önemini ve sabitelerini koruyarak, yeni bir yol bulmak durumundayız. Aksi takdirde görünüşte Hanefî ve Maturidî olan, gerçekte Selefî zihniyeti savunan şiddet yanlısı cemaat ve grupların doğmasına zemin hazırlamış oluruz. Bu yüzden

<sup>93</sup> Bkz.: <http://www.bediuzzamansaidnursi.org/merakedilenler/itikaddaki-imamimiz-bediuzzaman-hazretleridir-diyebilir-miyiz-imam-maturidi-ve-esari> (06.11.2017).

<sup>94</sup> <http://www.risaleajans.com/nur-alemi/bediuzzaman-maturidi-ve-esariden-farkli-bir-yol-mu-izlemis>. (06.11.2017)

İslam düşüncesinde Kur'an'ın ve Hz. Muhammed'in yol göstericiliğinde oluşmuş akılcı geleneği temsil eden Ebû Hanife, İmam Mâturîdî, filozoflar, Mutezilî bilginler ve diğer akılcı alimlerden yararlanarak, yeni bir bilgi kuramı oluşturmaktan başka çözüm yolu kalmamış görünmektedir. Eşarilik karşıtlığı üzerinden Maturidi(cilik) inşası veya Şafiî aleyhtarlığı üzerinden Hanefi(cilik) savunusu, toplumda mezhepçilik fitnesini uyandırmaktan ve toplumun birliğini bozmaktan başka bir işe yaramayacaktır. İslam'ı anlamak ve yaşamak adına ortaya konulan doğru ve sağlam her türlü fikirden yararlanılabilir, sahiplerine ise saygı duyulmalıdır. Fikirleri tenkid etmek ile onların sahiplerini ve onları izleyen mezhep mensuplarını tahkir etmek birbirinden farklı şeylerdir. Fikirlerin eleştirisi, aradaki sevgi, saygı ve dostluğu ifsad edici bir araca dönümemelidir.

#### 6. Sistematik Maturidî Kelam Geleneğinin Olmadığı İddiası

“Maturidiliğin Mutezile'nin kelam sistemini savunan gizli Mutezililer olduğu”, “firka ve mezhep olmadığı”, “sistematik kelama sahip olmadığı” veya “akaid düzeyinde firkirler ileri sürdükleri” şeklinde ifade edilebilecek Maturidilik eleştirilerinin, Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren yapıldığı görülmektedir. Bunun ilk örneğini daha önce Maturidî mezhebi mensubu iken Cumhuriyeti kuran kadroya karşı tavır almasından sonra Eşariliğe geçmiş olan Mustafa Sabri'nin eleştirileri oluşturmaktadır. Mustafa Sabri, cüz-i iradenin yaratılmamışlığını savunmaları dolayısıyla Maturidiliği, Mutezile'nin devamı olarak görmüş, hatta Mutezile'den daha tehlikeli olmakla itham etmiştir.<sup>95</sup> Mustafa Sabri'den sonra Maturidiliğe yöneltilen eleştirilerde en etkili olanlardan birisi İzmirli İsmail Hakkı'dır. O, Maturidiliğin sistematik bir firka olmadığını ileri sürmüş ve onları Selefiye'ye yakın olmakla<sup>96</sup> eleştirmiştir. İzmirli, Ashabu'l-Hadis ve Ashabu'r-Re'yn aralarındaki münakaşalardan ve bununla ilgili edebiyattan habersiz gibi konuşmaktadır. Aslında Atatürk'ün ulus devlet fikrini destekleyen biri olan İzmirli, Ebû Hanife'nin Türk olduğunu savunan yazılar yazmıştı. Ancak muhtemelen onun, “*Maturidîye müstakil bir firka ve mezhep değildir*” şeklindeki önyargısında, Osmanlı'da hakim olan Eşarî medrese geleneğinde yetişmiş olmasının etkisi vardı. Onun İmam Mâturîdî ve Maturidilik ile ilgili değerlendirmeleri şöyledir: “Ebû Mansur'a gelinceye kadar Hanefiyye başka bir nâm almamış idi. İmam müşarun ileyh Mu'tezile ve sâir Ehl-i Bid'at ile münazaraya başlamış, bu vechile tevhi'd hakkında tesârif-i celîlede bulunmuş idi; tasnif ettiği kitaplarını edille-i akliyye ve nakliyye ile doldurdu, böylece Mâveraunnehr'de Hanefiyye imamı oldu. Artık sonra gelenler ona intisâb ettiler. *Mâturîdîye müstakil bir firka değildir*, (S.K) Fukahâ-i Mâveraunnehr tarîkatidir. Mütakellimînden ziyade fukahadan bir taifedir. Mâveraunnehr fukahâsına Mâturîdîye dendiği halde, Irakîyyîn ve sâir fukahası Hanefiyye namını muhafaza etmişler idi. Nesefiler, Mâturîdîyyeye intişar etmekle Mâturîdîyye lâkabı şâyî olmuş, artık Hanefiyye lâkabı unutulmuştur.”<sup>97</sup>

İzmirli, Mâturîdî ile ilgili eleştirilerinde aynı sayfada daha önce söyledikleriyle çelişmektedir. Çünkü burada “Mütakellimîn-i Ehl-i Sünnet meşhur olduğu üzere “Mâturîdîyye” ile “Eş'arîyye” firkalarıdır.”<sup>98</sup> ifadesini kullanmıştır. Uludağ onun birinci alıntıda yer alan görüşüne dayanmıştır. Bu ifadesini aktarırken “*Mâturîdîye müstakil bir firka ve mezhep değildir*” şeklinde aktarmıştır.<sup>99</sup>

<sup>95</sup> “Maturidî mezhebinde insan iradesine Mutezileden daha büyük hürriyet verilmektedir. ... Mutezile mezhebi Maturidîlik ismi adı altında sürekli olarak yaşanmıştır.” (Bkz.: Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-Akl*, Mısır: Mektebetü'l-İmân, 1950, 3/392, 419, 403, 408, 413; Süleyman Uludağ, (Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhü'l-Akâidi*, Çev.: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah yayınları, 1980) adlı kitap, (GİRİŞ), s. 53-54.

<sup>96</sup> “Tahâvî ve Kudema-i Hanefiyye Selefiyyedir. Mâturîdîyye Selefiyye ile Eş'arîyye arasındadır. Eş'arîyeden ziyade Selefiyye'ye yakındır.” (İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, (Haz.: Sabri Hizmetli), Ankara: Umran Yayınları, 1985, II/68).

<sup>97</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 67.

<sup>98</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 67.

<sup>99</sup> Uludağ, GİRİŞ, s. 34.

Türkiye’de gelenekçi-İslamcı çevrelerde İmam Mâtürîdî ve Maturidiliğe karşı eleştirilerin artma sebeplerinden birisi, Mâtürîdî’nin akıl, nazar ve istidlal yönteminin dinî düşüncenin yenilenmesinde ve meşrulaştırılmasında bir araç olarak kullanılmasıdır. Süleyman Uludağ’ın eleştirilerini bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. O, kendisi gibi klasik medrese geleneğinden gelen ve Maturidiliğe karşı olumsuz yaklaşan İzmirli ile Mustafa Sabri’nin etkisinde kalarak Maturidiliğin bir mezhep olmadığı ve sistematik Maturidî kelâmının bulunmadığı tezini benimsedi. O, eleştirilerine Türkçe’ye çevirdiği Teftazanî’nin *Şerhu’l-Akâid*’ine yazdığı uzun bir Giriş’te bununla ilgili fikirler ileri sürdü. Uludağ’ın bu kısımda Ebû Hanife, Hanefîlik, İmam Mâtürîdî ve Maturidiliğe yönelttiği eleştiri ve ithamları şu şekilde maddeleştirilebilir<sup>100</sup>:

1. “Hanefî akâidinin arada bir takım önemli farklar bulunmasına rağmen kelâmdan çok, Hanbelî akâidine benzediği ve“Eş’arîlikten çok Selefiyye’ye yakın olduğu,
2. Hanefîlerin akâidleri olduğu, ancak bunların ilmihal kitapları nevinden ve talimi gayeler güden basit eserler vasıtasıyla yaşatıldığı ve telkin edildiği,
3. Maturidiliğin bir kelâm mezhebi olmaktan çok, bir akâid mezhebi olduğu ve İmam Mâtürîdî’nin Ebû Hanife ve taraftarlarının mezhebini tafsil ve şerh ettiği,
4. Maturidiliğin Eşarî kelamcılar ve Hanefîler tarafından itikadî ve kelimî bir fırka olarak görülmediği,
5. *Şerhu’l-Akâid*’in Eş’arî ve Maturidî akâidlerini mezceden mahlût ve memzûc bir akâid kitabı olduğu,
6. Maturidî ve Hanefî olduğunu söyleyenlerin düşünce ve inanç yapılarına *Şerhu’l-Akâid* biçim verdiği için onu bir Maturidî akâid kitabı olarak kabul etmek gerektiği,
7. Maturidîler ve Hanefîler daima ve büyük ölçüde *Şerhu’l-Akâid*’in muhtevasına göre düşündükleri ve inandıkları,
8. Maturidî’nin esas akidelerinden, kısmen de olsa farklı düşünen ve inanan bir Maturidî cemaatı meydana getirmenin *Şerhu’l-Akâid* sayesinde mümkün olduğu,
9. Mâtürîdîliğin fikir ve görüşlerinin Osmanlı Devleti için felsefî ve nazari bir temel olma görevini yapabilecek nitelikte olmadığı, bu yüzden onun için Osmanlıların Eşarîliğe yarım ve eksik bir alaka ve rağbet gösterdiği,

Süleyman Uludağ’ın, Hanefîlik ve Maturidilik hakkında yukarıda ileri sürdüğü iddialar temelde *Şerhu’l-Akâid* ve birkaç esser üzere dayanmakta olup ilmi olmayan genellemeler içermektedir. İlk iki maddedeki iddialarını Ebû Hanife’nin kendisine nisbet edilen eserler üzerinden değerlendirseydi, bu iddiaları savunmayacaktı. Çünkü Akıl Taraftarı Ebû Hanife’ye nisbet edilen eserlerdeki fikirlerine dönemin Ashabu’l-Hadis’i ve özellikle onların içinde Hanbelîler tahammül edememişler ve onun fikirlerini eleştirebilmek için *Kitabu’l-İman*, *Kitabu’s-Sünne*, *Akîdetu’s-Selef*, *İ’tikâdât* gibi eserler kaleme almışlardır. Hatta onların hadis ve *Cerh-Ta’dîl* edebiyatı, Ebû Hanife’nin bidatçi, Mürciî ve dinî düşmanı olduğuna dair yalan yanlış bilgiler ve iftiralarla doludur.

Ebû Hanif’e, eserlerinde Selefilik tarafından ilk dönemlerde kullanılan anlamda akîde tabiri kullanmamıştır. O, itikadî ve kelimî konuları *Fıkhu’l-Ekber* ve *Fıkhu’l-Ebsat* adı altında ele almıştır. Reyciliğe ve akılcılığa karşı Hanbelî çevrelerde oluşan aksülamel ve mihne sonrası baskılar Hanefî metinler üzerinde bazı oynamaların yapılmasına sebep olmuştur. Sadece *el-Alim* ve *’l-Müteallim*’deki fikirleri, Ebû Hanife ve onun Horasan ve Maveraunnehir’deki gerçek takipçilerinin Hanbelîlikle ve günümüze ait siyasal bir ideoloji olan Selefilikten ne kadar farklı düşündüklerini açıkça ortaya koymaktadır. Hanefîler, Ashabu’l-Hadis ve onun aşırı grubu Hanbelîleri, Haşviyye ve Müşebbihe olarak isimlendiriyorlardı. Tarihte Ebû Hanife’yi Ashabu’l-Hadis’e yakınlaştırmak isteyenler olmuştur. Bunların başında Hanefî İbn Ebî’l-Izz gelmektedir. Batı Hanefîliğinin

<sup>100</sup> Uludağ, GİRİŞ, s. 19, 34-38, 56, 72-73.



temsilcilerinden biri olan İbn Ebî'l-Izz, *Tahavî Akidesine* yazdığı bir şerhte, diğer Hanefiler tarafından benimsenmeyen Ebû Hanife algısı oluşturmuştur. Maveraunnehir Hanefî-Maturidî geleneğine mensup alimler bu algının yanlışlığını ortaya koymak ve onun delillerinin çürütülmesi için Tahavî akidesine ona yakın şerh yazmışlardır.<sup>101</sup> Günümüz Selefleri İbn Ebî'l-İz'in yolunu takip ederek, *Tahavî Akîdesi* üzerinden Ebû Hanife'ye Selefi gömleği biçmeye çalışmaktadır. Maveraunnehir Hanefî-Maturidî ulemanın *Tahavî Akîdesi* şerhleri ortada iken akılcı olarak bilinen Hanefilerin itikadî görüşlerinin (akide) basitliğinden ve akıl düşmanlığı yapan Hanbelî ve Selefi akideye benzerliğinden söz edebilmek mümkün değildir. Uludağ'ın bu konuda bazı Selefilere etkilendiği anlaşılmaktadır.

Selefler, *Tahavî Akîdesi* ve *Fıkhu'l-Ekber*'i esas alarak Ebû Hanife'nin Selef akidesini benimsediğini savunurlar. Halbuki *Fırak ve Makalât* geleneği ve Ashabu'l-Hadis'in *Akâid* edebiyatı içerisinde yer alan hiçbir eser onu Ashabu'l-Hadis ile ilişkilendirmemektedir. Aksine onun görüşlerini Ehl-i Sünnet dışı kabul ettikleri Mürcie veya Mutezile gibi fırkaların görüşleri olarak görmektedirler. Seleflerin ölçülerine göre, o Selef ulemasından değildir. Çünkü onların dayandıkları klasik kaynakların tamamı onu, akla başvurusu ve İrcâ akîdesini benimsemesi sebebiyle Ehl-i Bidat'tan sayar. Hanbelîlerden Harb b. İsmail el-Kirmanî'nin Ebû Hanife hakkında söyledikleri bunun açık delilidir:

“Rey Taraftarları (Ashâbu'r-Re'y) sapıktır ve bidatçidir. Onlar sünnet ve eser düşmanıdır. Dini rey, kıyas ve istihsan olarak görürler. Onlar, esere muhalefet eder, hadisleri iptal eder ve Allâh Rasûlü'nün sözünü bir kenara atar. Ayrıca onlar, Ebû Hanîfe ve onun görüşünde olanları İmam kabul eder, onların inançlarını benimser ve görüşlerini savunurlar. Hangi sapıklık, bunu söyleyen ve bu görüşte olanın sapıklığından daha açık olabilir? Allâh Rasûlü ve ashabının görüşünü terk ederek Ebû Hanîfe ve ashabının görüşüne tabi oluyor. Azgınlık, tuğyan ve inkar olarak bu yeterlidir!”<sup>102</sup>

Ebû Hanife'nin İman meselesi ile ilgili çözümlenmeleri, özellikle amellerin imana dahil edilemeyeceği, imanın artıp eksilmediği, imanda eşitlik gibi görüşleri “Hanefilerin akâidlerinin ilmihal kitapları nevinden ve talimi gayeler güden basit eserler” olarak görülemeyeceğini, Hanbelilikten ve günümüzde ortaya çıkmış Selefilikten ne kadar farklı olduğunu açıkça göstermektedir. Onun fikirleri daha sonra Mâturîdî'nin çabalarıyla Hanbelî ve Selefilere farklı sistemik bir kalamî düşünceye dönüşmüştür. Ebû Hanife'ye nispet edilen eserlerde ve yaklaşımlarında güçlü bir akılcılık hakim olduğundan dolayı, o akıl taraftarlarının önderi olarak tanımlanmıştır.

Uludağ'ın üçüncü maddede yer alan “Maturidiliğin bir kelâm mezhebi olmaktan çok, bir akâid mezhebi olduğu” iddiasının ne kadar tutarsız olduğunu, *Kitabu't-Tevhid*'in muhtevasını analiz eden herkes görecektir. Ayrıca “akaid mezhebi” tanımlaması ile ne kastedildiği de belirsizdir. Eğer “itikadî mezhep” yerine kullanılmış ise bu tanımlamaya Mutezile, Mürcie, Haricilik ve Eşarilik de girmektedir. “İmam Mâturîdî'nin Ebû Hanife ve taraftarlarının mezhebini tafsil ve şerh ettiği”, onların görüşlerinden hareketle kendi adına nispet edilen kalamî bir sitem kurduğu kastedilmesi anlamında doğru olabilir. Çünkü İmam Mâturîdî, Ebû Hanife'nin eserlerini ve onlardaki fikirlerini tek tek şerh etmemiştir. Aksine bu konuda Ebû Hanife'yi aşmış ve onun görüşlerine felsefî ve kalamî bir derinlik kazandırmıştır. Bunu örneklerini din-şeriat, nesih ve içtihatla nesih, diyanet-siyaset, iman-amel tartışmalarında görmek mümkündür.

Uludağ'ın “Maturidiliğin Hanefî ve Eşarî ulema tarafından kalamî bir fırka olarak görülmediği” şeklinde dördüncü maddede yer alan iddiasına gelince, Hanefî ve Eşarî ulemanın yazdığı fırak kitaplarında fırka tasniflerinde Eşarilik diye de bir fırkaya rastlanmaz. Ama her iki geleneğin eserlerinde Mâturîdî ve ashabı ile Eşarî ve taraftarlarından

<sup>101</sup> Tahavî'ni *Akîdesi*'ne şerh yapan Hanefî-Maturidî alimler ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz.: İhsan Timür, *Tahavî'nin Akîde Şerhlerinde İtikadî Farklılaşmalar*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi (Doktora Tezi), Ankara 2016, ss.183-249.

<sup>102</sup> Harb b. İsmail el-Kirmanî, *İcmâu's-Selefi'l-İ'tikâd*, Thk.: Es'ad b. Fethî ez-Za'terî, Dâru'l-İmam Ahmed, Kahire 2012/1433, ss. 94-95.

bahsedilmiştir. Örneğin Bakıllânî, İbn Furek, Abdulkahir Bağdadî, Cüveynî, Şirazî, Nisabûrî gibi Eşarî mezhebinin önde gelenlerinin eserlerinde İmam Eşarî'ye ve görüşlerine atıfta bulunulmasına rağmen toplumsal taşıyıcıları olan ve kelimâ bir sitem anlamında Eşariyye'ye rastlanmamaktadır.<sup>103</sup> Çünkü Eşariye ve Maturidiye isimlendirmesi daha sonraki tarihlerde yaygınlaşmıştır. Bu iki itikadî ve kelimâ ekol, 14. asırdan itibaren Ehl-i Sünnet'in iki büyük ekolü olduğu yaygın bir kanaat haline gelmiştir. Bu onların insicamlı bir kelimâ nazariyesine sahip olmadıkları veya mensuplarının bulunmadığı şeklinde anlaşılabilir. Özellikle bu iddialar Maturidiliğin ilk dönemlerine ait eserlerin bir çoğunun kaybolması veya çok azının bize ulaşması ile de ispatlanamaz. Çünkü ulaşan eserler, onların sistematik bir kelimâ geleneğine sahip olduklarını açıkça göstermektedir. Mesela *Şerhu Cümeli Usûli'd-Din*'de İmam Mâtürîdî ve etrafındakiler, *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat*, bazı kaynaklarda *Semerkand Uleması*, *Fergana Uleması*, *Hanefî Meşayihî*, *mezhebimiz* veya *Ashabu Mâtürîdî* şeklinde isimlendirilmiştir.

5., 6., 7. ve 8. maddelerde yer alan “*Şerhu'l-Akâid*'in Eş'arî ve Maturidî akidelerini mezceden mahlût ve memzûc bir akâid kitabı olduğu”, “Maturidî ve Hanefî olduğunu söyleyenlerin düşünce ve inanç yapılarını biçimlendiren bir Maturidî akâid kitabı olarak kabul etmek gerektiği”, “Maturidîler ve Hanefîler daima ve büyük ölçüde bu eserin muhtevasına göre düşündükleri ve inandıkları” ve “Maturidî'nin esas akidelerinden, kısmen de olsa farklı düşünen ve inanan bir Maturidî cemaatı meydana getirmenin bu eser sayesinde mümkün olduğu” şeklindeki iddialar, Maturidiliği tahkir etmeye, Eşariliği terviç etmeye ve *Şerhu'l-Akâid*'i yüceltmeye yönelik yargılardır. Maturidî geleneği temsil eden Kazan merkezli Ceditçilerin Taftazanî'yi Hanefî-Maturidî geleneğin kelimâ görüşlerini tahrif etmekle suçlamaları ve karşı eleştiriler yazmaları Uludağ'ın tezleri çürütmeye yeterlidir. Uludağ'ın *Nesefî Akâidi*'nin sadece bir şerhine ve onun üzerine çok sayıda yazılan haşiye ve taliklardan bir kaçına baş vurma, onların dışındaki şerhlerine müracaat etmemesini izah etmek zordur. O, Mercanî(1306/1889)'nin *Şerhu Akâidi'n-Nesefî*<sup>104</sup> adlı eserinin isim olarak varlığından haberdardır.<sup>105</sup> Ama ismine dahi yer vermemesine bakılırsa el-Kursavî'nin *Şerhu'l-Cedîd Ale'n-Nesefî* adıyla yazdığı şerhten ve bize ulaştığından<sup>106</sup> habersizdir. Aslında Teftazanî'nin eserinin Eşariliğin lehinde tek taraflı yazıldığı ve Maturidî görüşlere karşı adaletli davranmadığı Uludağ tarafından da itiraf edilmiştir.<sup>107</sup> Bazı araştırmacılar, Taftazanî'nin sadece *Şerhu'l-Akâid*'de değil Semerkand'da kaleme aldığı *Şerhu'l-Mekâsid* eserinde de “Eşari anlayışı açıkça desteklediği ve Şafî ile Ebû Hanife arasındaki farklı görüşleri zikrederken Şafî'nin anlayışını” savunduğu için eleştirilmiştir.<sup>108</sup> Böyle bir eser sayesinde meydana getirildiği iddia edilen “Maturidî cemaatı”, Eşariliği ve Şafiliği önceleyen Nizamiye medreselerinin etkisi altında oluşturulmuş bir Maturidilikti. Aslında Osmanlı'nın bu esere olan ilgisinde asıl sebeplerden birisi, şerhedilen metnin Maturidî alimlerden Ömer en-Nesefî'nin kaleminden çıkmış olmasıdır. *Akâid* metnine yazılan diğer şerhler ve Taftazanî'nin *Şerhu'l-Akâid*'ine yazılan haşiye ve talikatların incelenmesi sonucu diğer sebepler aydınlanacaktır. Ayrıca *Şerhu'l-Akâid*'e onlarca şerh ve talikat yazılmıştır. Meselâ Hanefî-Mâtürîdî gelenekten gelen Abdülatîf el-Kirmânî'nin, *Risâletü't-Tevhîd* adıyla bir eser yazdığı ve bu eserde Teftazanî'nin *Şerhu'l-Akâid*'deki bazı görüşlerinin Ehl-i sünnet itikadına uygun düşmediği gerekçesiyle onu sert bir dille eleştirip tekfir ettiği söylenir. Kirmânî ile Teftâzânî'nin öğrencisi Alâeddin Muhammed b. Muhammed el-Buhârî arasında bu konudaki tartışma şiddetlenince tartışmaya İbnü'l-Hümâm, İbn Kutluboğa ve İbn Ebû Şerîf gibi âlimler

<sup>103</sup> Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, s. 59.

<sup>104</sup> Eserin asıl adı şöyledir: Şihabüddin el-Mercanî, *Kitâbu'l-Hikmeti'l-Bâliga el-Cenniyye fi Şerhi'l-Akâidi'l-Hanefiyye*, Vyacheslav Matbaası, Kazan 1888.

<sup>105</sup> Uludağ, GİRİŞ, s. 61.

<sup>106</sup> Süleymaniye Ktp., , Hacı Mahmut Efendi Böl., Nu: 1394/1.

<sup>107</sup> “*Şerhu'l-Akâid*'de bazı konularda Maturidî görüşüne hiç işaret edilmez, ihtilaf Mutezile ile Eşarilik arasında imiş gibi gösterilir. Teklif-i mâlâyutâk bahsi bunun için güzel bir misaldir.” (Uludağ, GİRİŞ, s. 73).

<sup>108</sup> Bkz.: Şükrü Özen, “Teftâzânî”, *DİA.*, 40/301 (40/300-302)

de katılmıştır.<sup>109</sup> Bu tartışmalar, “Maturidî camatinin” Teftazanî’nin *Şerhu’l-Akâid* vasıtasıyla oluşmadığı ve Hanefî-Maturidîlerin “daima ve büyük ölçüde bu eserin muhtevasına göre düşünmedikleri ve ona göre inanmadıklarını” açıkça göstermektedir. Hanefî-Maturidî çevrelerde oluşan tepki ve eleştiriler bunlarla da kalmamıştır. Özellikle Sadruşşeria es-Sânî’nin *Telvîh* adlı eserinde ortaya koyduğu hüsün ve kubh ile ilgili dört Mukaddime’sine karşı Teftazanî’nin yaptığı eleştirilerine cevap olarak bir dizi eser yazılmıştır. Sadruşşeria ile Teftazanî arasındaki iyilik ve kötülüğün bilinmesinin aklı olup olmaması tartışması, Osmanlı döneminde hararetle bir şekilde sürmüştür. *Tavzîh ve Telvîh* üzerine, Sadruşşeria’nın tarafını tutan ve Teftazanî’yi eleştiren pek çok şerh yazılmıştır. Örneğin Şihâbuddin b. Ataullah el-Kırîmî (ö. 849/1445)’nin *et-Tavzîh Haşiyetü’t-Telvîh*’i; Muhammed b. Firâmuz Molla Hüsrev (ö. 885/1480)’in *Hâşiyeye ala’t-Telvîh*’i; Molla Hasan b. Muhammed Şah Fenarî (ö. 886/1481)’in *Hâşiyeye ala’t-Telvîh*’i; Necmüddîn Muhammed b. Ebî Bekir Şihâbüddîn b. Bahaüddîn Mercânî (ö. 1889)’nin *Hizâmetü’l-Havâşî li izâhâti’l-ğavâşî ve Hâşiyeye ala’t-Tavzîh*’i<sup>110</sup> bu şerhlerin en önemlilerindedir. Öyle ki, Teftazanî tarafından geniş bir şekilde ele alınıp eleştirilen *Dört Mukaddime* üzerine şerh, haşiyeye ve talikat<sup>111</sup> adlarıyla müstakil bir literatür oluşmuştur. Yaklaşık bir asır sonra Fatih Sultan Mehmed, “kendi huzurunda bu iki düşünürün konuyla ilgili görüşlerinin ele alındığı ve Alâeddîn Ali el-Arabî, Hatîpzâde Muhyiddin Efendi (ö. 901/1496), Hacıhasanzade Efendi (ö. 911/1505-06, Molla Lutfî (ö. 900/1495), Molla Abdülkerim (ö. 894/1489), Hasan b. Abdüssamed-i Samsunî Ketselî (ö. 901/1496) gibi dönemin önde gelen alimlerinin iştirak ettiği bir toplantı düzenlemiştir.”<sup>112</sup> Fatih’in huzurunda yapılmış bu tartışmalar ve Teftazanî’ye karşı konuyla ilgili kaleme alınan eserler, Osmanlı döneminde oluşturulan hüsün-kubuh ile ilgili kalamî literatürün tarihsel arka planının Türkistan’da yazılan Hanefî-Maturidî geleneğe uzandığını göstermektedir. Dolayısıyla Osmanlı’da Maturidî geleneğinin kurucu unsurlarını Teftazanî’nin başını çektiği Eşarî zihniyete karşı savunan ve onları geliştiren tarihî bir Maturidî bilinci vardı. Bu bilinç, Uludağ’ın iddia ettiği gibi, Teftazanî’nin eseriyle oluşmamıştır, aksine İmam Maturidî, Ebû’l-Muîn en-Nesefî, Nureddin es-Sabunî ve Sadruşşeria es-Sânî’nin istinsah edilen ve okunan eserlerinden beslenmekteydi. Ama Maturidî mezhebine bağlılık, Teftazanî’nin oluşturmaya çalıştığı farklı bir Maturidîlik algısına rağmen, varlığını sürdürmeyi başarmıştı. Osmanlı döneminde üretilen eserler, Uludağ’ın “Osmanlı uleması ismen Maturidîdir ama aslında ve hakikatte Eş’arîdir”<sup>113</sup> şeklindeki genellemesini çürütmektedir.

Dokuzuncu maddede “Mâtürîdîliğin fikir ve görüşlerinin Osmanlı Devleti için felsefî ve nazarî bir temel olma görevini yapabilecek nitelikte olmadığı, bu yüzden Osmanlıların Eşarîliğe yarım ve eksik bir alaka ve rağbet gösterdiği” iddiası, yukarıda ortaya konulan delillerle kısmen çürütülmüş oldu. Ancak Osmanlı yöneticilerinin, sufîlik eleştirileri ve siyasî görüşlerinden dolayı, İmam Mâtürîdî’ye karşı mesafeli durdukları söylenebilir. Çünkü Mâtürîdî, devleti yönetenlerin kendilerini hutbelerde “şah, şehinşah ve zıllullah filarz” sıfatlarıyla anılmalarına veya zalim oldukları halde adil olarak vasıflandırılmalarına karşıydı. Ayrıca o, iyi ve kötünün akılla bilinebileceği fikrini savunmakla yöneticiler zulmettiklerinde ve yanlış politikalar izlediklerinde onlara eleştirinin yolunu açmış oluyordu. Bu durum “sorgulamaz” olarak görülen sultanların işine gelmemiş olabilir. Osmanlı döneminde Mâtürîdî’nin görüşlerini benimseyen bazı Hanefî fakihlerin yazılı ve sözlü olarak siyasî eleştirilerde bulunmalarının sebebi bu şekilde açıklanabilir.

<sup>109</sup> Özen, “Teftâzânî”, *DİA.*, 40/302.

<sup>110</sup> Bkz.: Seyyid Bey, *Usûlu Fıkh, Cüz-i Evvel: Medhal*, İstanbul 1333, s. 57; Mahmut Ay, *Sadruşşeri’a’da Varlık*, Ankara: Avrasya Yayıncılık, 2006, s. 34, Dipnot: 43.

<sup>111</sup> Geniş bilgi için bkz.: Katip Çelebî(1067/1657), *Keşfü’z-Zunûn an Usâmâ’l-Kütüb ve’l-Fünûn*, Ankara: Maarif Matbaası, 1940, I/498-499. Bu risaleler *el-Havâşî’l-Müteallika bi’l-Mükaddimâti’l-Erba’a el-Mezkûr fi’t-Tavzîh* (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi, nr. 2122) ve *Hâşiyeye ale’l-Mükaddimâti’l-Erba’a* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 672; Laleli, nr. 714; Cârullah Efendi, nr. 1256) adlı mecmualarda toplanmıştır. Bkz.: İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *DİA.*, XIX/ 63 ( XIX/59-63)

<sup>112</sup> Katip Çelebî, *Keşfü’z-Zunûn*, I/498-499; Şükrü Özen, “Sadruşşeria”, *DİA.*, XXXV/428 (XXXV/427-431)

<sup>113</sup> Uludağ, GİRİŞ, s. 33.

Uludağ'ın Maturidiliğe yönelik iddialarına ilk eleştiriler Osmanlı kalamı üzerine araştırmalar yapan M. Sait Yazıcıoğlu tarafından yazıldı. Bu yüzden “Mâtürîdîliğin fikir ve görüşlerinin Osmanlı Devleti için felsefî ve nazarî bir temel olma görevini yapabilecek nitelikte olmadığı” iddiasına yönelik onun eleştirisine yer vererek bitirmek istiyorum. Yazıcıoğlu, Maturidilerin “Semantik metodu” olarak tanımlanabilecek bir yöntem geliştirdiklerini, ancak Osmanlı döneminde güçlüğünden dolayı, köklü felsefî temellere dayanan bu yöntemin yeterince anlaşılıp geliştirilemediğine dikkat çeker:

“Mâtürîdîliği -olduğunun tam aksine- felsefî bir temel olamayacak şekilde görüp, buna alternatif olarak Eş'arîliği göstermek kanaatımızca isabetli olmadığı gibi haksız bir değerlendirme olmaktadır. Mâtürîdî ekolüne has, bilhassa Ebu-l-Mu'in Nesefî tarafından geliştirilen "Semantik Metot" bugünün dil felsefesi değil midir? Günümüz felsefesinin önemli bir dalı olan dil felsefesini, asırlarca önce yapmaya çalışan bir ekol nasıl olur da felsefî bir temel olma görevini yapabilecek nitelikte olamaz? Ayrıca Mâtürîdîliğin böyle bir iddia içinde olduğunu gösteren hiçbir işaretin mevcut olmadığına da burada işaret etmekle yetineceğiz. Bu metot bırakılmamış olup devam ettirilseydi, kelâm ilminin boyutları bugün çok daha değişik olacak, İslâm inanç ve felsefesi çok daha felsefî, etkili ve akılcı bir şekilde izah edilebilecekti. Dolayısı ile Mâtürîdîliği bu açıdan tenkit edip alternatif olarak Eş'arîliği göstermek isabetli ve haklı bir değerlendirme olmaktan uzaktır. Tam aksine Mâtürîdî, kalamî, felsefî bir temel olma görevini yapabilecek iken ona yer verilmemesi, Osmanlı Devletinin fikrî ve dinî yapısı için büyük bir kayıp olmuştur. Bu kaybın menfi etkileri günümüzde dahi müşahade edilebilecek durumdadır.”<sup>114</sup>

#### 7. Maturidiliğin Laikliği Meşrulaştırma Aracı Olarak Kullanılması Sorunu

Mâtürîdî'nin “diyanet-siyaset ayrımı”, “din-şeriat ayrımı”, “iman-amel ayrımı”, “içtihadla nesih” ve benzeri görüşlerinin ayrıntılı bir şekilde ele alınması, İslamcılar, Türk milliyetçileri ve ulusalcı laikler arasında farklı tepkileri ve eleştirileri beraberinde getirmiştir. Elde edilen yeni bulgular dolayısıyla Mâtürîdî ve Maturidilik sorunu, Eşariler ve Maturidiler arasındaki kalamî görüş farklılıkları üzerine yapılan tartışmalar olmaktan çıkıp siyasî ve etnik tarafı ağır basan ideolojik bir boyut kazanmıştır. Başka bir ifadeyle Maturidilik, son zamanlarda şiddetlenen Türk İslam'ı, Türk Müslümanlığı, Laiklik, batılılaşma, demokrasi, İslam modernizmi, Atatürkçülük ve Kemalizm gibi sosyolojik, siyasî ve tarihî tartışmaların bir parçası haline gelmiştir. Türk milliyetçileri ve Katı Laikçiler, Osmanlı'nın yıkılışını, Müslümanların geri kalmasını ve müslümanlar arasındaki dinî ve ahlakî yozlaşmayı, özgürlükçü ve akılcı Hanefî-Maturidî zihniyetin terkedilmesine ve onun yerine “insan iradesini yok sayan” ve bir tür cebirciliği savunan Eşarî düşüncenin etkin kılınmasına bağlayan yazılar yazmaya başlamışlardır. Bu yazılarda Türkiye Cumhuriyeti'nin bekasının ve laik-demokratik rejimi koruyabilmenin yolunun, Hanefî-Maturidî geleneği ihya etmekten geçtiğini savunmuşlardır.

İmam Mâtürîdî'nin görüşlerinin demokrasi ve laiklikle ilişkilendirilmesi, Mâtürîdî'nin diyanet ve siyaset ayrımı hakkındaki yazmış olduğum bir makaledeki bulgulara dayandırılmaktadır.<sup>115</sup> Bazı İslamcı kesimler, bu makaledeki İmâm Mâtürîdî'nin diyanet-siyaset ayrımını ve onun etrafındaki sorunları tartışmak yerine şahsımı hedef alan eleştiriler kaleme aldılar. Beni “Laikliği Mâtürîdî'nin fikirleriyle meşrulaştırmakla” itham edenler oldu. Makalenin giriş kısmında İslam dünyasındaki din-siyaset, din-devlet ve laikleşme konusundaki gelişmeleri kısaca şöyle değerlendirmiştim:

“Din-Siyaset ilişkisi, doğuda ve batıda tarih boyunca sorun olmaya devam etmiş ve siyasi hakimiyetin kime ait olduğu sürekli tartışılmıştır. Ruhban sınıfıyla devlet adamları

<sup>114</sup> Mustafa Sait Yazıcıoğlu, “Mâtürîdî Kelâm Ekolü'nün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebû'l-Mu'in Nesefî”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVII (1985) s. 288. (ss. 2881-298)

<sup>115</sup> Bkz.: “İmam Mâtürîdî'ye Göre Diyanet-Siyaset Ayrımı ve Çağdaş Tartışmalarla Mukayesesi”, *İslâmiyât Dergisi*, VIII/2(2005), ss. 55-69.

arasında iktidar mücadelelerin yaşandığı Batı dünyası, din ve devlet işleri birbirinden ayırmayı amaçlayan laiklik anlayışıyla birlikte soruna farklı bir çözüm üretmeyi başarmıştır. Bütün dünyayı etkileyen bu yeni durum karşısında müslüman toplumlar, din-siyaset ilişkisini yeniden değerlendirmek suretiyle yeni çözümler üretmek istemişlerse de batı tipi bir laikleşme sürecinin dışında kalmayı başaramamış ve birbirinden farklı laiklik tecrübeleri üretmeye başlamıştır.”

“İslam dünyasındaki kendine özgü laikleşme çabalarının en köklüsü ve en eskiye gideni Tanzîmât Fermanı’yla birlikte başlayan ve Türkiye Cumhuriyetiyle şekillenen Osmanlı tecrübesidir. Bugün Türkiye Cumhuriyetinde, diğer İslam ülkelerinden çok önce benimsenen ve uygulanmakta olan bir Laiklik söz konusudur. Bu ayırım, hukuki, teolojik ve sosyolojik argümanlarla meşrulaştırılmaya çalışılmış olmakla birlikte, henüz tam olarak gerçekleştirilememiştir. Ancak bu meşrulaştırma teşebbüslerinde, Hilâfetin kaldırılması ile ilgili Büyük Millet Meclisi’ni ikna etmek üzere bir konuşma yapan ve millî hakimiyet tezini işleyen Türk hukukçu Seyyid Bey’in görüşlerinde, her ne kadar doğrudan Mâturîdî’nin kendi eserlerine referans yoksa da, Hanefî-Mâturîdîliğin hukukî ve kelimî metinlerini referans aldığı ve sık sık atıflarda bulunduğu açıkça görülmektedir.”

Makalenin baş tarafında ilk dönem mezheplerinin din-siyaset ilişkisi ve imamet ile ilgili görüşlerini analiz ettikten sonra, Ebû'l-Muîn en-Nesefî’nin verdiği bilgilere dayanarak İmam Mâturîdî’nin bu konudaki görüşlerini aktardım. Tartışmalardan haberdar olmayanların bana yönelik haksız ve düzeysiz eleştiriler ile konuyla ilgili tartışmaları sağlıklı değerlendirebilmeleri için, bu kısmı aynen aktarmak istiyorum:

“Tespit edebildiğimiz kadarıyla, hiç kimse " İmâmların Kureyşten olması" rivayetiyle ilgili Mâturîdî’nin yaptığına benzer bir yorum yapmamıştır. Mâturîdî, diğerlerinden farklı olarak, *diyânet-siyâset* ayırımına giderek bu rivayetteki Hilâfetin Kureyş'e tahsisini, *diyâneten* değil *siyâseten* doğru olduğunu savunmuş ve bu görüşünü şöyle açıklamıştır: Dinî açıdan, imâm olacak kişinin öncelikle Allah'tan en çok sakınan, insanların problemlerini çözmede en basiretli ve onların yararına olan şeyleri en iyi bilen birisi olması gözetilmeli ve bu şartları taşıyan kim olursa olsun imâmet onu getirmek gerekir. Çünkü Allah'ın kitabında böyle istenmektedir: " .... Muhakkak ki Allah yanında en değerliniz, Ondan en çok sakınanınızdır. .."<sup>116</sup> Ayrıca malların ve ırzların emanet edileceği kişilerde takva özelliğinin aranması da, bunun delilidir. Çünkü bu görevi takva vasfı ile yerine getirebilirler. Bu bakımdan *diyânet* açısından gözetilmesi gereken şey takvadır.<sup>117</sup> Öyle anlaşılıyor ki Mâturîdî'ye göre, İmâmların Kureyş'ten olması fikri, ister Peygamberin sözü olsun ister sahabe böyle istemiş olsun, bu dinî olmaktan çok siyasî ve sosyolojik bir tercihtir. O'na göre böyle bir tercih iki önemli sebebe dayanmaktadır. Birincisi, İmâmet dinî bir yönü olmakla beraber daha çok idarî ve siyasî bir konudur. Bu yüzden imâm olacak kişinin takvanın yanısıra küçük düşürülmemiş ve nefret edilmeyen bir nesebe mensup olmasına ihtiyaç vardır; insanların kendilerini güçlü ve saygın olarak bildikleri bir soya verilmesi de bundandır. Ayrıca Kur'ân Kureyş lehçesiyle inmiş olması da bu konuda dikkate alınmalıdır. O halde şöyle bir sonuca varabiliriz: Nübüvvetin bir soyda, melikliğin başka bir kavimde devam ettiği bilindiğine göre, *Diyânet ve Siyâset* konusunda şu iki hususun gözetilmesi gerekir. *Siyasî yetki* kıralların elindedir, *diyânet*

<sup>116</sup> 49. Hucurât, 13.

<sup>117</sup> en-Nesefî, Mâturîdî'nin bu görüşlerini onun bize ulaşmayan *Makâlât* adlı eserinden aktarmaktadır. Bkz.: en-Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed (508/1114), *Tabsıratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara 2003, II/437.

yetkisi ise Nebilerin elindedir. Zaten Kur'ân'da bu ikisinin tek bir kavimde birleşmediğini bildirilmiştir: “ Musa'dan sonra İsrail oğullarının ileri gelenlerini görmedin mi? Peygamberlerine: “ Bize bir hükümdar gönder, (onun önderliğinde) Allah yolunda savaşalım.” demişlerdi...”<sup>118</sup> Durum böyle olunca *Diyânet / Nübüvvet*, o işi yürütebilecek kişiye verilir; İdare ve siyâset ise halk arasında saygınlığı ile öne çıkan seçkin kabileye / kavme verilir. Diğer taraftan, soy ve nesebin, insanları iyi ve güzel davranışlara sevkeden, kötü ve çirkin davranışlardan uzak tutan şeylerden biri olduğu da bir gerçektir. Böyle kişiler emaneti daha iyi koruyabilirler. Ayrıca, alimler evlilik ve nikah konusunda Kureyş'i diğer kabile ve soylardan üstün gördüler. Başkalarını bu konularda onlara denk görmediler. Bu sebeplerden dolayı Resulullah, onlara bu şekilde davrandı. Hilâfetin durumu da aynı şekildedir. İmametın Kureyşe tahsisinin iki ayrı sebebi daha vardır. Birincisi, bütün kabilelerden böyle bir şeyi istemek son derece zor bir şeydir. Bundan dolayı tek bir kabileye tahsis edilmek suretiyle diğerlerinden bu ağır yükü kaldırdı. İkincisi, muhtemelen Hz. Peygamber, müslümanların işlerini idare etmeye layık kimselerin sürekli var olacağını biliyordu.”<sup>119</sup>

İmam Mâtûrîdî'nin din-siyaset ayrımı hakkındaki görüşlerini, Nesefî'nin *Tabsıratu'l-Edille*'de Mâtûrîdî'den aktardığı metne bağlı kalarak, makalemin temel tezini ilgilendiren kısımlarını hemen hemen aynen aktardım ve şu değerlendirmede bulundum:

“Mâtûrîdî'nin Diyânet-Siyâset ayrımı yapması ve birincisini Peygamberlere, ikincisini ise kiral/meliklere tahsis etmesi, dönemine kadar konuyla ilgili yapılmış tartışmalar ve ileri sürülen görüşlerle mukayese edildiğinde son derece önemlidir. Buradan hareketle Peygamberin *diyânet/nübüvvet* görevinin, Allah tarafından kendisine verilmiş bir görev iken, devlet başkanlığının ilahî bir misyon gereği olmayıp kendi siyasî ve icthadi tercihi olduğu söylenebilir. Ancak o, bir kral, melik veya sultan değildi. Zaten başkanı olduğu devlet, bütün unsurlarıyla ve kurumlarıyla oluşmuş bir devlet değildi. Bu kurumlaşma ilk dört halife döneminde tamamlandı.”

İmam Mâtûrîdî'nin din-siyaset ayrımı konusundaki görüşlerinin tespitini yaptıktan sonra modern dönemde, Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından hilafetin kaldırılması sürecinde ve sonrasında alevlenen din-siyaset ve din-devlet ayrımı ve hilafet-imamet konusundaki tartışmaları değerlendirdim. Ziya Gökalp, Ali Abdurrazık ve Seyyid Bey'in bu konudaki görüşleri ile Mâtûrîdî'nin görüşlerini karşılaştırdıktan sonra aşağıdaki genel sonuçlarla makaleyi bitirdim.

“Görüldüğü gibi, Seyyid Bey, din-siyaset ilişkisine dair hukuki yaklaşımını temellendirirken, doğrudan Mâtûrîdî'nin eserlerine başvurmamaktadır. Ancak Hanefî-Mâtûrîdî hukuki ve kelami metinlerden hareketle hilafetin bir çeşit akit olduğunu ve bu akdin karşılıklı beyatle gerçekleşeceğini savunmakta ve buradan hareketle hilafetin bugün için milli hakimiyet anlamına geldiği şeklindeki hukuki bir yaklaşım sergilemektedir. Onun Hz. Peygamber'in şahsında siyaset ve nübüvveti topladığı konusundaki görüşleri Mâtûrîdî'nin görüşlerine terstir. Ancak hilafetin kureyşliliği konusunda, hemen hemen aynı görüşleri savunmaktadırlar. Mâtûrîdî, halife olacak kişinin özelliklerine önem verip halkın seçimine vurgu yapmazken Seyyid Bey, bu kişinin halk tarafından seçilmesi ve hakimiyetin halka ait olduğu üzerinde durmaktadır. Seyyid Bey üzerinde etkili olan Hanefî-Mâtûrîdî alimlerin

<sup>118</sup> 2. Bakara, 246.

<sup>119</sup> en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, II/437-439. al-Mâtûrîdî'nin Hilâfet'in sorumluluk ve yetki alanlarına dair görüşleri için bkz.: *Tabsıratu'l-Edille*, II/439-440.

başında es-Serahsî (571/1176), Sadruşşerâ es-Sânî (747/1346), İbn Hümâm (861/1457) gelmektedir.”

“Burada Mâturîdî’nin ve yukarıda görüşlerine yer verilen üç çağdaş düşünürün yapmış olduğu ayrımlar madde ve mana, din ve dünya ayrımı olmayıp din-siyâset ayrımıdır. Bu açıdan, seküler bir form içerisine yerleştirilebilir. Ancak onlara göre, asıl sorun hakimiyetin kaynağının halka dayandırılmaması ve müslüman alimlerin ortaya koyduğu hukuki hükümlerin, ilahi hüküm, şeriat veya din olarak kabul edilmesindedir. Bu hükümler müctehidler tarafından, icthad yoluyla zannı galip üzere konulmuş zamanla değişebilen dinî veya icthadi hükümlerdir. Siyasî ve hukuki hakimiyeti elinde tutan ruhbanlık sınıfı ve kilise olmadığı için, teorik olarak İslam, özünde laiktir ve laikleştirilmeye ihtiyacı yoktur. Bundan dolayı yapılan bu ayrımlar kendine özgü olup Batı dünyasında geliştirilen laiklikten bazı bakımlardan farklılık arz etmektedir. Batı’daki uygulamadan dinî laikleştirilmesi olarak bahsedilebilir. İslam dünyasındaki Laikleşmeden ise, Türkiye’deki gibi, devletin Laikleşmesinden sözedilebilir. Aksi takdirde Batıda olduğu gibi, toplumun dünyevileşmesi, dine kayıtsızlaşması ya da dinsizleşmesiyle sonuçlanan bir Laiklikleşmeye sebep olabilir. Dikkate alınması gereken bir husus da şudur: Batı’da ruhban sınıfının siyasî hakimiyetine tepki olarak, Laiklik doğdu. İslam kültüründe ise, Batı tipi bir Laiklik aynen alınıp uygulandığı takdirde, ruhban sınıfını doğuracaktır. Bu durum, müslümanlar açısından din-siyaset ilişkisi konusunda daha büyük sorunların yaşanmasına sebep olacaktır. İslam dünyasında din-devlet ilişkilerinin yeniden tanımlanmasında, İslam’ın kendine özgü yapısı ve tarihte üretilen dinî kültürünün mutlaka dikkate alınmasında fayda vardır. Türkiye örneğinin, İslam dünyasında yaşanan Laikleşme tecrübelerinden farklı ve daha başarılı olmasının sebeplerinden birisi, Seyyid Bey ve Ziya Gökalp’in Hanefî-Mâturîdîliğe ait hukuki ve fıkhi metinlere başvurarak din-devlet ayrımını meşrulaştırmaya çalışmış olmalarıdır. Bu grişimlerin, o günkü Türkiye Büyük Millet Meclisi’ndeki milletvekillerinin ikna edilmesinde ve din-devlet ayrımının daha kolay kabul edilmesinde etkili olduğu kanaatindeyiz.”

Görüldüğü gibi, bu makalemde “İmam Mâturîdî Laiktir veya Laikliğin kurucusudur” şeklinde bir ifade kullanmadım. Diğer makalelerimde ve hiçbir konuşmamda da böyle bir iddiada bulunmadım. Ben, Cumhuriyetin ilk yıllarındaki hilafetin kaldırılması, din-devlet ayrımı ve din-siyaset ayrımı tartışmalarında Hanefî-Maturidî alimlerin görüşlerinden yararlandığımı söyledim. Muhtemelen bilinmediği için bu tartışmalar sırasında gündeme gelmeyen İmam Mâturîdî’nin diyanet-siyaset ayrımı ve hilafet ile ilgili görüşlerini gündeme taşıyarak bu konunun sağlıklı analizine katkıda bulunmak istedim. Tabii ki bu görüşler doğrudan olmasa da dolaylı olarak laiklik tartışmalarını ilgilendirmektedir. Bu sorunu “din-siyaset ilişkisi” şeklinde değil “diyanet-siyaset ayrımı” olarak tartışmam, İslamcı kimselerin konuyu doğrudan Laiklikle ilişkilendirmelerine hatta laiklik tartışmasına dönüştürmelerine sebep olmuş olabilir. Ancak daha sonraki yazılarımda ve konuşmalarımda, bu ayrımın karşıtlık ilişkisine dayalı bir ayrım olmadığı, tıpkı “iman-amel ayrımı” ve “din-şeriat ayrımı” gibi alanlar ayrımı olarak anlaşılması gerektiğini ifade ettim. Hatta bu ikisi arasında, hukukî açıdan böyle bir ayrımın yapılmasının doğru ve gerekli olduğu kanaatindeyim. Özgürlükçü bir laiklik, cemaatlerin siyaset, siyasetin dinî gruplar üzerindeki baskılarını ortadan kaldıracak, din-devlet ve din-siyaset tartışmalarının daha sağlıklı tartışılmasına zemin hazırlayacaktır. İslam, siyaseti insanların çözümüne bırakmıştır. Toplumu yönetme sanatı olarak bilinen siyaset, başkaları adına vekaleten tasarrufta bulunmak olduğuna göre, Seyyid Beğ’in dediği gibi, bu konuda hakimiyet halkın iradesine aittir. Halk kime, ne kadar süreyle yetki verirse, o

kişi halk adına o sürede siyaset eder. İslam toplumunu yönetecek kişi, egemenliğinin meşruiyetini halkın iradesinden almalıdır. Bu da günümüzde insanlık müktesebatına uygun olarak seçimle olmaktadır. Bu sebeple siyasî egemenliğin kaynağı ilahî değildir. Halkın seçimine, bilgi, hikmet, adalet ve uzmanlığa dayalı olduğu sürece meşrudur. Devlet, tüzel kişilik olduğundan, onun dini, imanı ve küfrü olmaz. Musa Carullah'ın dediği gibi, devletin imanı adalet, küfrü zulümdür. Yani bir devlet adil veya zalim olarak nitelendirilebilir. Mümin ve kafir, inanan veya inkar eden kişi için kullanılabilir bir niteliktir. Sonuç olarak, din ve siyaset, ahlakî ve hukukî değerler noktasında birleşmektedir. Bunlar, İslam'da "can, mal, din özgürlüğü, düşünce özgürlüğü ile aile ve özel hayatın dokunulmazlığı" olarak bilinen "Mekasidu'ş-Şeria"dan oluşmaktadır. Modern hukukta, insan hak ve özgürlükleri olarak ifade edilir. Bu durumda dindar da siyasetçi de, ahlakî ve hukukî değerlere sahip çıkmak, onları koruyup geliştirmekle sorumludur. Dinin de siyasetin de amacı bunları gerçekleştirmektir. Her ikisi de, insan içindir. Amaç insanın güven ve huzur içinde yaşamasını sağlamaktır.

Din ve siyasetin birbirinden ayıramayacağını, İslam'ın siyasî bir din olduğunu ve siyasî iktidar talebinin bulunduğunu savunan bazı İslamcılar, benim görüşlerimi saptırdılar ve tartışmayı şahsileştirmek istediler. İlerleyen süreçte Maturidilik olgusu, ideolojik ve siyasî bir boyut kazanarak Türk basınında köşe yazarlarının akademik olmayan günlük köşe yazılarının konusu haline geldi. Bu tartışmalardan hem Mâtürîdî ve Maturidilik hem de Eşarî ve Eşarilik nasibini aldı. Toplumda son yirmi yılda Maturidilik ve Eşarilik ile ilgili farklı algı biçimleri oluştu.<sup>120</sup>

Gündüz Aktan'ın "Atatürk Laikliği ve Maturidilik" ve oğlu Uygur Aktan'ın "Kuruluş ideolojisi ve İslam" yazılarıyla başlayan ve İslamcı kesimden Hayrettin Karaman'ın cevap niteliğindeki yazılarıyla devam ettirilen tartışmalar, basında Milliyetçi Laikler ile Muhafazakar İslamcılar arasında fikri kavgaya dönüştü. Birinci kesim bu tartışmaları "Türkiye Cumhuriyeti'nin ulusal ideolojisinin Hanefîlik-Maturidilik olduğu", "Atatürk'ün laiklik anlayışının Maturidiliğe dayandığı", "Maturidi akaid ile Atatürk Cumhuriyeti ve laik demokrasi arasında belirli bir kolerasyon olduğu" tezleriyle uç noktalara taşıdı.<sup>121</sup> Bu yazarlar, ilgili yazılarımda savunduğum fikirlerden, benim ifade etmediğim hükümler ve sonuçlar çıkardılar. Gündüz Aktan, Hanefî-Matürîdi teolojinin tümüyle demokratik ve laik topluma uygun olduğunu savundu.<sup>122</sup> Diğer yandan laiklik, demokrasi, insan hakları ve İslamî yenilenmeyi savunan Yenilikçiler için Mâtürîdî ve Maturidilik, önemli bir referans çerçevesi haline geldi. İslamcı çevreler ise, laikliğe alternatif olarak hilafetin islamiliğini ve hükmün Allah'a ait olduğunu savundu. Hatta birinci ve ikinci kesim, İslam'da laikliği

<sup>120</sup> Türk basınına bunun yansımalarıyla ilgili bir analiz için bkz.: Mehmet Zeki İşcan, "Türk Basınında Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik", *Uluslar Arası Büyük Türk Bilgini Maturidi ve Maturidilik Sempozyumu* (İstanbul 22-24 Mayıs 2009), s. 484, (ss. 478-492)

<sup>121</sup> Basında Gündüz Aktan ve Uygur Aktan'ın yazılarıyla başlayan ve Hayrettin Karaman'ın cevap verdiği tartışma ile ilgili bir dizi makale yazılmıştır. Bkz.: Gündüz Aktan, "Atatürk Laikliği İmâm Mâtürîdî'nin Yoludur", Neşe Tüzel'in Yaptığı Söyleşi, *Radikal Gazetesi*, 09.07.2007; Gündüz Aktan, "Kuruluş İdeolojimiz ve İslam (1)", *Radikal Gazetesi*, 09.10.2004; Gündüz Aktan, "Kuruluş İdeolojimiz ve İslam (2)", *Radikal Gazetesi*, 12.10.2004; Gündüz Aktan, "Kuruluş İdeolojimiz ve İslam (3)", *Radikal Gazetesi*, 14.10.2004; Uygur Aktan, "İdeoloji, Teoloji ve Devlet", *Radikal Gazetesi*, 12.11.2004; Uygur Aktan, "İslamiyet ve Yeniden İnşa", *Radikal Gazetesi*, 13.01.2005; Uygur Aktan, "Türk Devrimi, Laiklik ve İslam", *Radikal Gazetesi*, 13.10.2006; Hayrettin Karaman, "Devrim, Laiklik ve İslam", *Yeni Şafak Gazetesi*, 24 Ekim 2004; Hayrettin Karaman, "Laik Cumhuriyet ve İslam (1)", *Yeni Şafak Gazetesi*, 17.10. 2004; Hayrettin Karaman, "Laik Düzen ve İslam", *Yeni Şafak Gazetesi*, 19.10. 2004; Hayrettin Karaman, "Laikliğin Kur'an'la Savunulması (2)", *Yeni Şafak Gazetesi*, 22.10.2004.

<sup>122</sup> Bkz. "Atatürk Laikliği İmâm Mâtürîdî'nin Yoludur", Neşe Tüzel'in GündüzAktan'la Yaptığı Söyleşi", *Radikal Gazetesi*, 09.07.2007. <http://www.radikal.com.tr/haber.pbp?haberno=226376>



Maturidilik üzerinden meşrulaştırmakla suçlandı. Onların “Maturidiliğin sahih bir din anlayışını temsil ettiği” ve “dini meselelerin çözümünün Maturidiliğe dönmekten geçtiği” tezleri, “ırkçı-laikliği terviç” ve dinde bir çeşit reform olarak algılandı.

Eşarilik karşıtlığı üzerinden inşa edilmeye çalışılan Maturidilik algısı, birleştirici değil Ehl-i Sünnet arasında ayrıştırıcı bir işlev gördüğü gerekçesiyle İslamcılar tarafından eleştirilere maruz kaldı. Maturidiliği Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş felsefesi olduğu tezini savunan Uygur Aktan 12 Kasım 2004 tarihli *Radikal Gazetesi*'nde bir makale kaleme aldı. Bu makaleye Hayreddin Karaman, *Yeni Şafak Gazetesi*'nde 28 Kasım 2004 ve 3, 5, ve 10 Aralık 2004 tarihlerinde cevap veren yazılar yazdı. Karaman verdiği cevapta, “Sünni mezheplerin birkaç ayrıntı hariç aynı görüşlerde birleştiklerini, bu ahengin Osmanlı'ya yansıdığını, tarihte benimsediğimiz teolojinin yıkılışımızla hiçbir ilgisinin olmadığını ve İslam'ın 'asla' laiklikle bağdaşamayacağını” savundu. Uygur Aktan, Karaman'ın eleştirilerine cevap vermek üzere yazdığı makalesinde İslamcılar ile İslamcı olmayanlar arasındaki farklılığı, Sünnî İslam'ın içinde Hanefi-Maturidilerin temsil ettiği akılcı ve yenilikçi kanatla Şafi-Eşarilerin savunduğu nakilci ve gelenekçi akım arasındaki köklü bir kutuplaşma olarak takdim etti:

“Sünni İslam tarihinde birçok akım vardır. Ama bunlar iki karşıt eğilim halinde toplanabilir: Hanefi-Maturidi çizgisinde kristalleşen akılcı ve yenilikçi ekol ile Şafi-Eşariliğin sistematize ettiği nakilci ve gelenekçi akım. Aslında böyle bir farkın varlığı 'İslamcı' çevreler içinde de bilinir ve tartışılır. Ama 'dışarıya karşı' İslam düşüncesinde akılcılığı savunmuş tarihi şahsiyetlere bilinçli olarak vurgu yapmazlar ya da nakilcilerle aralarındaki farkın üstünü örterler. İslam'ın içinde laik demokrasiye zemin teşkil edebilecek bir fikrî damarın keşfedilmesinden ve böylece 'surda açılan gedikten laiklerin' içeri girerek din temelli ideolojilerini yıkmalarından endişe ederler. ... Hanefi-Maturidilik ile Şafi-Eşarilik arasındaki teolojik tartışmaların tarihteki izini sürerek, bugünün Müslüman toplumların sosyolojik yapısını deşifre edebiliriz.”<sup>123</sup>

Gündüz Aktan ve Uygur Aktan ile Hayrettin Karaman'ın birbirlerini eleştiren köşe yazılarından sonra da, milliyetçi laikler ve İslamcılar arasındaki tartışmalar devam etti. Örneğin Ebubekir Sifil, İslamcı olmayan kesimde yer alan Atılğan Bayar'ın 27 Aralık 2008 tarihinde yazdığı “Türk Laikliği ve Maturidi itikadı/ CHP İmam Maturidi'ye dönüyor” başlıklı yazısını *Milli Gazete*'de eleştirdi. Sifil, Bayar'a karşı İslamcıların din-siyaset ilişkisi hakkındaki görüşlerini şu şekilde formüle etti:

“İslamî esaslara göre şekillenmiş bir devlet ve toplum yapısında meşruiyetin kaynağı Kur'an ve Sünnet'tir. Her ikisi de vahye, Bayar'ın tabiriyle “ilahi güç”e dayanır. Yöneticinin meşruiyeti de Kur'an ve Sünnet'ten kaynaklanmak durumundadır tabii olarak.”<sup>124</sup>

Katı Laikçiler ve mahfazakar milliyetçilerin geri kalmışlık ve insan iradesini yok sayma konusunda Eşariliği günah keçisi göstermeleri karşısında, akademik çevrelerde Eşariliği savunan sesler yükseldi. Örneğin Hüseyin Aydın, 2015 yılında kaleme aldığı bir makalesinde, onların bu tavrını “Eş'arilerin görüşünü yanlışlama yoluyla Maturidilerin görüşlerini doğrulama” olarak şöyle yorumladı:

“... bu eleştiriler hakikatı aramaktan çok başka bir mezhebin (Mu'tezile yahut Matürîdilerin) görüşlerini doğrulamak için kullanılmaktadır. Meta iddiaya göre Eş'arilik

<sup>123</sup> Uygur Aktan, “İslamiyet ve Yeniden İnşa”, *Radikal Gazetesi*, 13.01.2005.

<http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=140159> (13.01.2005)

<sup>124</sup> Ebubekir Sifil, “İmam Maturidi Kim? Maturidilik Ne?”, *Milli Gazete*, 20 Aralık 2008.

İslâm dünyasının geri kalmasının başlıca nedenidir, bu sebeple eleştirilmeyi peşinen hak etmektedir. Mâtürîdîlerin görüşleri önce Eş'arîlerin yaklaşımından farklı hale getiriliyor. Sonra da Eş'arîlerin görüşünü yanlışlama yoluyla haklılığı ortaya konmaya çalışılıyor. Mâtürîdîlerin bir görüşüne isabet ortaya konacaksa pekâlâ kendi içinde de ispat olunabilir.”<sup>125</sup>

Basına yansıyan tartışmalar, Maturidî ve Eşarî kimliğinin karşıtlık ilişkisi üzerinden yeniden inşa edilmesi ve ikisi arasındaki kutuplaşmanın derinleşmesi sürecini başlattı. Laik ve yenilikçi çevrelere tepki gösteren bazı İslamcılar, İmam Mâtürîdî'nin görüşlerinden bahsetmeyi ve tarihsel bir gerçeklik olarak Maturidilik ile Türkler arasında ilişki kurmayı “Eşarî karşıtlığından beslenen bir Türk Müslümanlığı” olarak değerlendirdi.<sup>126</sup> Ayrıca diğer bazı İslamcı çevreler, Eşarî ve Şafiliğe dayandırılan Kürt Müslümanlığını, “Maturidî aleyhtarlığı ve Türk düşmanlığı üzerinden inşa etmeye” çalıştı. Mezhepçilikten ve Eşarilik karşıtlığından beslenen Maturidilik veya Mezhepçilikten ve Maturidilikten karşıtlığından beslenen Eşarilik algıları, etnik dinamiklerle harekete geçirildiğinde, toplumsal dayanışmaya zarar verecek ve toplumu birleştirmek yerine bölecektir. Daha tehlikelisi, ideolojik ve seçmeci okumalardan beslenen yeni “operasyonel Eşarî(cil)lik” ve “operasyonel Maturidî(cil)lik” algıları ortaya çıkaracaktır. Din-siyaset ilişkisi ve Laiklik konusundaki sorunlara sağlıklı çözümler üretebilmek için, tartışmaların doğru bilgi ve belgeye dayalı, İslam'ın ve bilimin eleştiri ahlakına uygun ve şahsileştirmeden uzak ilmî bir zeminde sürdürülmesi gerekmektedir.

Bu makalemizde İmam Mâtürîdî ve Maturidilik araştırmalarında rastlanan bazı sorunları ve algı biçimlerini analiz ettik. Ancak İmam Mâtürîdî'ye menkıbevî bir hayat oluşturma, Maturidilik ve Türk Müslümanlığı ile Mâtürîdî'nin Ebû Hanife'nin akidesini terk ettiği ya da Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın yolundan ayrıldığı şeklinde, burada ele alamadığımız diğer sorunlar ve iddialar da bulunmaktadır. Makalenin sınırlarını zorladığı için onların analizini başka bir makaleye bırakıyoruz.

<sup>125</sup> Hüseyin Aydın, “Eş'arî'ye ve Eş'arîliğe Yöneltilen Eleştirilerin Değerlendirilmesi”, *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu 2*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2015, II/190, ( II/189-258).

<sup>126</sup> Bu yaklaşıma Eşarilik lehinde yöneltilen eleştiriler hakkında bkz.: Aydın Aktay, “Eş'arî Karşıtlığı Üzerinden Temellendirilen Türk Müslümanlığı Tezi”, *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu 2*, II/ 273 (II/273-276).

# KÜRESEL DÜNYADA ŞAFİÎ-EŞ'ARÎ EKSENLİ SÜNNÎ PARADİGMANIN HANEFİ-MATURİDÎ CİZGİYE EVRİLMESİNİN GEREĞİ ÜZERİNE MÜLAHAZALAR

Innovation Necessity of Sunni Paradigm and Opinions About  
Philosophy-Oriented Creating Maturidi Paradigm in Global World

İbrahim COŞKUN<sup>1</sup>

## Özet

Paradigma, herhangi bir alanda yerleşik yazılı ve yazılı olmayan tüm kurallar ve uygulamaların bütününe verilen bir isimdir. Bir paradigma, uzun süren deneyimler ve başarısı kanıtlanmış süreçleri içerisinde barındırabilir. Bu, söz konusu paradigmanın her zaman başarılı olacağı anlamına gelmez. İtikat alanında Sünnilik (Ehl-i sünnet ve'l-cemaat), İslam tarihinde hicri III. Asrın sonlarından itibaren müslümanların büyük çoğunluğunun takip ettiği yoldur. Sünnilik bir fırka olmadığı için içerisinde farklı eğilimleri barındırabilmiştir. Selefiyye, Eşariyye ve Maturidiyye bu yolun farklı eğilimlerini ifade eder. Dönemin sosyo-kültürel ve siyasal şartları içerisinde sünni paradigmanın imam Şafii, Ahmed b. Hanbel ve Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ve takipçileri tarafından oluşturulduğu bilinmektedir.

Ehl-i sünnetin ilk dönem temsilcileri olan Selef ve ilk dönem Seliyye alimleri içte ve dışta farklı problemler ve sorularla karşılaşmadıkları için akıl yürütme ve düşünme, mantık ve muhakemeye başvurma taraftarı olmayıp, hadîs ve rivayetlere bağlı kalmayı tercih ettiler. Selef ve ilk dönem selefiyyenin böyle düşünmesi normaldir. Çünkü bu dönemde yabancı din ve kültürlerin henüz Müslüman toplumlar arasında fazla yayılmadığını, belki akaid ile ilgili problemlerin Müslümanların kendi aralarında zuhur eden bir düşünce ortamında tartışıldığını dikkate aldığımızda fazlaca akla ve aklî prensiplere meyiletmediklerini anlamak mümkün olabilir. Bir meşreb olarak da bu tür bir eğilim içerisinde olanlar her toplumda var olmuştur. Bunlar olaylara fazla rasyonel bakmayan, her şeyi önceki nesillerin bıraktıklarında arayan geleneğe daha çok önem veren insanlardır. Fakat bunlar her toplumda genellikle marjinal bir grup olarak kalırlar. Sahip oldukları dünya görüşü toplumun büyük kesimi tarafından kabul görmez. Tabiîn'den bazılarının seçtiği bu yolu, yani İlk Dönem Selefiyye'yi de böyle görmek gerekir. Ahmed b. Hanbel sonrasında ortaya çıkan "Sonraki Dönem Selefiyye"ye gelince; artık bu dönemde durum değişmiş olmasına rağmen onlar bu anlayışı, uygulanması gereken biricik metot olarak gördüler. Uyguladıkları usul ile firkalaşma temayülüne girdiler.

Kırk yaşından sonra Mutezili düşünceleri bırakarak Ahmed b. Hanbel'in safına geçen Ebul Hasen el-Eşarî, tercih ettiği kesim içerisinde kabul görmesi için başlangıçta akaid/kelam konularında tıpkı onlar gibi yorumlar geliştirdi. "*el-İstihsan*" adlı eserinde görüldüğü gibi sonraki yıllarda aklî prensiplere ve düşünceye yönelik açılımlar sağlamaya çalıştı. Fakat düşünce sisteminde Allah'ın kudret sıfatının mutlaklığına vurgu, ön planda olduğu için Allah'ın insana verdiği ilim, irade, kudret vb. yetenekler neredeyse yok sayıldı. İnsana ve aklına güvensizlik ön plana çıkarıldı. Üretmekten ziyade hazır ile yetinen bir varlık konumuna getirildi. Hayır olsun şer olsun Allah'ın fiillerindeki hikmetin sorgulanması abes olarak nitelendirildi.

Aynı dönemde İslam coğrafyasının başka bir yöresinde (maveraünnehir/semerklant) Ebu Hanife'nin temellerini attığı düşünceler doğrultusunda yetişen İmam Maturidî, sünni düşünce adına önemli yorumlar geliştirdi. Bu geleneğe bağlı olan alimler akıl-vahiy dengesini kurabildiler. Allah'ın halife varlık olarak yarattığı insanın bu misyonu yerine getirebilecek donanımına sahip olduğuna inandılar. Böylece insanı hazırla yetinmeyen, soran, sorgulayan Allah'ın insana verdiği akıl, irade, kudret vb. yetenekleri en iyi şekilde kullanarak yeryüzünün

<sup>1</sup> Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

“umran”ı için elinden gelen çabayı göstermesi gereken varlıklar olarak gördüler. Fakat farklı sebeplerle bu düşünce okulunun görüşleri müslümanlar arasında fazla yayılmadı. Her ne kadar amelde hanefî olan Türkler arasında Maturidiliğin yaygın olduğu söylene de genelde bu isimlendirmeden öteye gitmedi.

Modern çağda ortaya çıkan değerlerin başında insanın özgürlüğünü ve üretkenliği gelmektedir. Aydınlanmacılar dinlerin bu değerleri yok ettiğini iddia ederek modernizmi kurdular. Post-modernizm ile kısmi değişiklikler olsa da Küreselleşen dünyada halâ bu değerler önemini korumaktadır. Selefi-Eşarî düşünceler doğrultusunda oluşmuş sünî paradigmanın yetersizliği ortadadır. Günümüzde köklü değişimler için arayışlar içerisinde olan insanlığa ümit olabilmek için Müslümanların yeni paradigmalara ihtiyaç duyduğu aşikardır. Yeni paradigmanın oluşumunda Maturidî gelenekten çokça yararlanabileceğimize inanıyorum. Genelde iyi niyetle Sünni geleneğin kendi içerisinde bölünmemesi için İslam düşünce tarihinde Eşarilerle Maturidiler arasındaki ihtilafların önemsiz, lafzî ihtilaflar olduğu söylenmiştir. Biz tebliğimizde söz konusu ihtilafların bir kısmının lafzî ihtilaflar olmakla birlikte, özellikle Allah-insan ilişkisi bağlamında bu iki ekolün ortaya koyduğu insan profilinin çok farklı olduğunu temellendirmeye çalışacağız. Bizim de maksadımız ihtilafları derinleştirmek değildir. Maksadımız, her geleneksel yapıda olduğu gibi sünî gelenekte var olan yıpranmış, önceki asırların izlerini taşıyan bazı fikirlerin Kur'an ve sahih Sünnetin ruhuna uygun düşecek şekilde yenilenmesidir.

**Anahhtar Kelimeler:** Maturidî, Gelenek, Eş'arî, Selefiyye, Paradigma

**Abstract:**

Paradigm is includes written and non written rules and their practices in any field. In addition a paradigm may include long lasting experiments and theories that have been proved. This does not mean that paradigm will always be successful. In the field of belief, Sunii (The followers of AlSunna and Algamaa) is a belief that muslims have followed since the third of Hijra in the history of islam. Also, because the belief of Sunii doesnt only include one group of individuals it is prone to different thoughts. Salafiyye, Eş'ariyye and Maturidiyye are a result of these different thoughts regarding the Sunii belief. As a result of socio-cultural and political conditions; the Sunii paradigm was created by imam Şafii, Ahmed b. Hanbel ve Ebu'l-Hasen el-Eş'arî and their followers.

In the period of the first followers of AlSunna, Selef and Seliyye scholars, were the representatives of this belief. These scholars, instead of focusing on reasoning and thinking, logic and courtship, they preferred to stay connected to their Hadith and narratives. This was a result of them not facing different ideas or beliefs. It was normal for Selef and Selefeyye's first periods as in this time period there weren't any foreign religions and cultures encountered that have spread between the muslim society. In spite of the muslim society not having any butter relationships that can cause conflict, they did have inner conflicts that lead to discussions from a mental and intellectual perspective. Such individuals with such mentalities following such beliefs exist in every society. People like this usually do not evaluate things rationally and relate everything to their ancestors paying more attention to traditions than logic. But such individual are mostly defined as marginal groups of people and are left that way in every society. Also, their perspective of life is often unaccepted by the majority of society. In total, this situation describes the first periods of the Salafe era.Despite of the change of circumstances, they still believed that this is a method that they had to follow in the period of the After Period of Selefeye that existed after the Ahmed b. Hanbel period. The principles they have followed were believed that they had the tendency to lean towards the origin of islamic community.

After the age of forty Ebul Hasen el-Eşarî has left his Mutezili thoughts and showed importance to Ahmed b. Hanbel's. Hence, in order to get acceptance by the individuals of his society, he first developed thoughts similar to them about faith. As shown in his work “el-İstihsan”, the following years he tried to develop thoughts according to logic and mentality.

He carried on his studies giving huge importance and a lot of his thought on God's power that he almost counted humans' knowledge, well-power, abilities, and skills granted by God himself as non. He also have highlighted the humans' insecurities.

In the same period İmam Maturidi who lived in maveraünnehir/semerklant) has developed essential Sunii thoughts. Scholars who were connected to this tradition have created balance between mind and revelation. These scholars believed that humans are capable of achieving this mission. As a result of these they also saw humans as beings who are valid for interrogation. However, because of the presence of different thoughts, this kind of mentality did not spread between muslim societies.

In the modern era, they believed that the human's productivity and freedom are the most important factors that show human validity. Modernists people have proposed that religions remove these values, and according to this, they have built the idea of Modernism. It has been understood that Sunii Paradigm is insufficient. In the making of the new paradigm, I believed that it is possible to benefit from Maturidî traditions. In this presentation we especially tried to show that the relationship between God and human is special and shows the differences in the human identity. In addition our mission does not include deepening the differences of these beliefs. In fact, our mission is to renew the Sunii traditions that we have inherited from previous periods that carry thoughts and meaning suitable to the Quran and Sahih Sunnah that have been forgotten.

**Key words:** Maturidî, Gelenek, Eş'arî, Selefîyye, Paradigm

## **GİRİŞ**

İslam, bilgi kaynağı bakımından akıl-vahiy, değer bakımından dünya-ahiret, muhatap bakımından fert-toplum, uygulanabilirlik bakımından gerçekler-idealler arasında, genel anlamda ifade edecek olursak ifrat-tefrit arasında denge kurabilmiş bir dindir. Sayılanlar arasında akıl-vahiy dengesinin korunması, ayrı bir öneme haizdir. Zira alandaki dengesizlik diğer alanlara da kısa sürede yansımaktadır. İslam düşüncesinin kadim döneminde bu denge iyi kurulabilmiş ve bunun neticesinde İslam uygarlığına giden yolun önü açılmıştı. Fakat bu denge uzun süre sürdürülememiştir.

İslam düşüncesinde İmam Şafîî öncesinde nasscı ve akılcı veya Ashab-ı rey ve Ashab-ı hadis adıyla bilinen iki farklı eğilimin ortaya çıktığı bilinmektedir. Haşviler ve Hanbeliler gibi nassçı bakış açısını tercih edenlere göre her alanda her zaman bilgi kaynağı olarak biricik unsur vahiy ilkeleridir. Aklın görevi, nassların zahirini şartların değişmesiyle çok az değişen insan hayatına uyarlamaktır. Mutezile kelim âlimleri ve Ebu Hanife gibi vahyin anlaşılmasında aklın önemli bir bilgi kaynağı olması gerektiğine inanan Ashab-ı reye göre ise hayatın çok farklı alanlarında aklın çok önemli rolü vardır. Bu rol vahyin anlaşılması ve anlamlandırılması ile başlar, insan davranış biçimlerinin oluşturulmasına kadar geniş bir alanda faaliyetlerini sürdürür.<sup>2</sup>

Hicri birinci asrın sonlarına doğru yaygınlık kazanmaya aşlayan bu zıt eğilimler karşısında orta yol bulma çabalarının yoğunluk kazanmaya başladığını biliyoruz. İmam Şafîî (v.204), Eş'arî (v. 330) ve Gazzâlî (v. 505), genel olarak İslam kültür tarihi açısından, özel olarak da Arap düşüncesi açısından üç önemli şahsiyettir. Bunların önemleri, çoğu kişinin tarihte İslami Arap tecrübesinin en önemli karakteristiği olarak gördüğü ortayolculuğun (*vasatiyye*) tesisi ile ilgilidir. Bu, İslam toplumlarının, kendilerini yok etmeye çalışan düşmanlarına karşı mücadelelerinde kesin olarak sığınmaları gereken şahsiyetler olarak kabul edilir. Fıkıh alanında İmam Şafîî'nin Ehl-i hadis ile Ehl-i rey'in aşırılıklarından uzak orta bir yol tesis ettiğine inanılır. Onun fıkıh alanında tesis ettiği usulün akait ve kelim alanında da belirleyici olduğu, sünnî paradigmanın onun usulü çerçevesinde şekillendiği bilinmektedir. Öyle ki pek çok önemli kelâmî konuda Ahmet b. Hanbel; dolayısıyla da İmam eş-Şafîî'nin

---

<sup>2</sup> Abdulmecîd en-Neccar, *Hilafetu'l-İnsan Beyne'l-Vahy ve'l-Akl*, Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, Beyrut, 1407/1987, s.5-6

metodolojisini benimseyen Eş'arî'nin de aşırı akılcı görüşlerle aşırı nakilci görüşler arasında orta bir yol izlediği kanaati ön plandadır. Gazzalî'nin ise Şafîî ve Eş'arî temellendirmesine dayanarak, düşünce ve felsefe alanında orta yolu tesis ettiğine dair yaygın bir kanaat vardır. İmam Şafîî, tarihsel olarak daha önce olduğu için, bu alanda öncülük ona aittir. Bu öncülüğü, onu, tüm toplumsal ve siyasi anlamlarıyla bu düşünsel akımın kurucusu yapmaktadır. Bu özel akımı, kültüre, tarihe ve realiteye egemen kılmak isteyenler, bir taraftan Şafîî'nin metodolojisine dayandıkları gibi, diğer taraftan da, Eş'arîliğin kelâmî yorumlarına sarılmışlardır.<sup>3</sup> Biz bu tebliğimizde öncelikle İmam Şafîî'nin metodolojisinin ortayol olup olmadığını irdeledikten sonra özellikle onun sonraki dönem Selefiyye ve Eşariyye kelâmı üzerindeki etkilerini değerlendireceğiz. Daha sonra bu düşüncenin doğurduğu kimi problemlere değineceğiz. Sonunda da Ehl-i sünnet denildiğinde öne çıkan bu paradigmanın yenilenmesi gerektiğini bu yenilenme sürecinde günümüzde Hanefî-Maturîdî düşünceden yararlanılması gereğine dikkat çekeceğiz.

### İMAM ŞAFİİ ÖNCESİ KÜLTÜREL VE DÜŞÜNSEL ORTAM

İmam Şafîî (v.204/819), İslâmî ilimler ve İslam düşüncesi açısından İslam tarihinin en önemli devresi sayılan bir zaman diliminde hayat sürmüştür. Bu dönemde genelde nassların tespiti ve anlaşılması; özeldede ise hadis ve sünnet etrafında yoğunlaşan ilmi ve fikri bir tartışma ortamı hâkimdir. Fikir dünyamızın temelleri bu dönemde atılmış, ilimler bu dönemde teşekkül etmeye başlamış, İslam dışı fikir ve siyasi hareketlerle ilk karşılaşmanın toplumsal etkileri ilk defa bu dönemde yaşanmaya başlanmıştı. Bütün bunların da etkisiyle hadisler tedvin edilerek tasnif dönemi başlamış, fıkıh, tefsir, kelâm gibi ilimler teşekkül edilmeye, İslami düşünce tarihinin temellerinin atıldığı bir sürece girilmişti. Abbasi iktidarının en güçlü olduğu, İslam dışı fikir hareketleriyle mücadelenin devlet ve âlimlerin işbirliğiyle yapıldığı bir dönem yaşanıyordu. Yine bu dönemde yabancı unsurlara ait ilmi eserlerin tercüme edilmesi hız kazanmış, Mu'tezile, kelâmî meselelerde sistematik bir metot ortaya koyarak, fikir ve ilim çevrelerindeki etkinliği yanı sıra devletin resmi mezhebi olma yolunda da hızla ilerlemiştir. Kur'an'ın mahluk olup olmadığı, Allah'ın sıfatları, kulların fiilleri, sünnet ve hadisin tespiti ve dindeki yeri ile ilgili tartışmalar, dönemin ana tartışma konularıydı. Bu tartışmalar etrafında şekillenen ilim anlayışı, rey ve rivayetin ya da bir başka ifade ile akıl ve nakil metodunun belirleyiciliğinde devam etmekteydi. İlk başlarda coğrafyaya göre Ehl-i Hicaz ve Ehl-i Kufe olarak adlandırılan anlayış farklılığı, daha sonra söz konusu metot farkına istinaden Ehl-i hadis ve Ehl-i re'y olarak isimlendirilen iki ana grubun ortaya çıkması.

Şafîî döneminde de bu iki ana damar varlığını devam ettirmiş olup, bu iki akım arasındaki tartışmalar bütün hızıyla sürdürülmekteydi. İşte Şafîî bu iki ana damar arasındaki gerilimli ortamda yetişti ve her iki akımın da önde gelen temsilcilerinden, onların görüşlerini öğrenme imkânını elde etti. Fakat çoğunlukla kabul edildiği üzere, gerçekten o, bu ikisi arasındaki gerilimi ortadan kaldıracak yeni bir sentez gerçekleştirme amacını gütmüş müydü?

#### 1. İmam Şafîî Esasen Bir Ortayol Tesis Etmeyi Amaçlamış mıdır?

Ebu Abdillah Muhammed b. İdris b. Abbas eş-Şafîî 150/767 yılında Gazze'de doğdu. Çocukluk yılları Mekke'de geçti. Mekke'den sonra genç yaşta Medine'ye gitti ve orada İmam Malik (v. 179/795)'ten ilim tahsil etti. Hicaz bölgesinde bulunmakla zaten, rivayetlere göre şekillenmiş bir eğitim ve ilim ortamında yetişti. Bu sebeple olsa gerek başından beri kendisini hep "Ehl-i hadis"e yakın görmüştür. Dolayısıyla imam Şafîî'nin ilk ilmi çevresi, eserle amel etmeyi esas alan kimselerden oluşmaktaydı. Daha sonra 184/800 yılında Bağdat'a

<sup>3</sup> Nasır Hâmid Ebû Zeyd, *İmam Şafîî ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi*, 89. (Hayri Kırbaoğlu, *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şafîî'nin Rolü*, Kitabiyat, Ankara, 2000, adlı seçki içerisinde)

getirildiğinde, burada Muhammed Şeybanî(v. 189/804)'den Irak fikhını tahsil etmiştir. Böylece akıl ve nakil esasına dayalı iki fıkıh usulünü de öğrenme imkânı buldu. Şafîî, Bağdat'ta kaldığı sürece İmam Muhammed'in meclisinde bulundu. Ancak kendisini İmam Malik'in bir temsilcisi olarak görmüş ve Hicaz ehlinin görüşlerini ve fikhını savundu. İki yıl kadar Bağdat'ta kaldıktan sonra, kendi ifadesiyle atmış dinar vererek İmam Muhammed'den edindiği bir deve yükü kitab ile Mekke'ye döndü. Bu kitapları inceleyen İmam Şafîî, İmam Malik'i bazı konularda Ehl-i reye yakın gördüğü için onun her görüşünün yanına reddiye olarak bir hadis yazdı.<sup>4</sup>

İmam Şafîî, Hicaz bölgesinde iken daha çok hadis okunan meclislere iştirak etmiş rivayet ve dirayet olarak ilim alışverişinde bulundu. Onları, hadis rivayetine teşvik etti ve değerli bir iş yaptıklarını söyleyerek taltif ediyordu. Yaptığı çalışmalarında hep Ashab-ı hadis ile ilişki içinde oldu. Mesela Ahmed b. Hanbel (v.241/855)'e: "Siz, sahih haberleri bizden daha iyi bilmektesiniz; eğer sahih bir haber olursa, onu bize bildirin ki biz onunla amel edelim",<sup>5</sup> "Ey hadisçiler, siz eczasınız, bizler tabipleriz"<sup>6</sup> vb. sözleriyle onlara kendi yakınlığını ve iş birliğini göstermek istemiştir. Eserlerinde Ehl-i hadisten "ilim ehli" ve "hadis ehli" gibi takdir ifadeleriyle ve övgüyle bahsetmektedir. Şafîî'nin: "Ben Ashabu'l-hadisten birini gördüğümde, sanki Rasulullah'ı sağ görmüş gibi oluyorum"<sup>7</sup> demesi ise onun Ehl-i hadise nasıl bir sevgiyle baktığını yansıtmaktadır.

Şafîî, çalışmalarını Ehl-i hadise destek olacak şekilde sürdürmüştür. Ehl-i hadisin ilim anlayışının sistematik bir hale gelmesinde ve hatta sünnet/hadis algılarının metodik bir zemine oturmasında en etkili ilk ismin İmam Şafîî olduğunu söylemek mümkündür. Şafîî'nin Ehl-i hadis ile olan münasebetini ve etkilerini açıklamak sadedinde muhaddis fakihlerden el-Hasan b. Muhammed ez-Za'feranî(v.260/874)'nin: "Ashabu'l-hadis uyuyordu, Şafîî onları uyandırmış ve teyakkuza geçirmiştir"<sup>8</sup> sözü yine onun dönemini ve çalışmalarını yakından tanıyan el-Humeydi (v. 219/834)'nin: "Biz Ashabu'r-rey'e eleştiriler getirmek, görüşlerine cevap vermek isterdik de bunu güzel bir şekilde yapamazdık. Ta ki Şafîî geldi ve önümüzü açarak (bize yol gösterdi)"<sup>9</sup> ifadesi, Şafîî'nin Ehl-i hadisle olan ilişkisinin boyutlarını ve çerçevesini en özlü bir şekilde ortaya koymaktadır. Artık ilim tarihimizde kendine has bir ilim anlayışının temsilcileri olarak yerini alacak olan Ehl-i hadis oluşumu böylece İmam Şafîî ile hız kazanmıştır.

Ehl-i hadis de Kureyşî olmasından başlayıp onun bilgi ve ifade gücüne kadar uzanan bir dizi özelliğinden dolayı Şafîî'ye sevgi ve saygı duymuştur. Onu zamanının "en fakihi" ve "bu ümmete rahmet" olarak görmüşlerdir. Başta en yakın talebesi olan Ahmed b. Hanbel olmak üzere Ehl-i hadis, Şafîî'yi, kendilerine selef gördükleri Evzaî, Süfyan es-Sevrî ve İmam Malik'ten daha üstün görmüşlerdir. Buradaki tercih sebebini ise, onun sünnete daha çok ittiba etmesi olarak göstermişlerdir. Sünnet ve hadis adına yaptıklarından ve kendilerine olan katkılarından dolayı onu "nasıru'l-hadis" olarak adlandırmışlardır. Kendilerinden birisi olarak gördüklerinden, ilmi konularda ondan yardım istemekte tereddüt göstermemişlerdir. Nitekim Bağdat'ta bulunduğu sıralarda Ehl-i hadis ondan, görüşlerini destekleyen ve Re'y taraftarlarına cevap teşkil eden nitelikte bir kitap yazmasını istemişler; o da bir yıl çalışarak Ehl-i hadisin bu isteğini yerine getirmiştir.<sup>10</sup>

<sup>4</sup> Muhammed Ebu Zehra, *İmam Şafîî*, çev. Osman Keskiöğlü, DİB, Ankara 1996, s.40 vd.

<sup>5</sup> Ebu Muhammed Abdurahman İbn Ebi Hatim er-Razî, *Adabu's-Şafîî ve Menakıbu*, thk, A. Abdülalılık, Kahire 1421/2001, s. 95

<sup>6</sup> Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru A' lami'n-Nubela'*, Beyrut 1982, X/23

<sup>7</sup> Ebu Bekr Ahmed b. Ali el-Hatib el-Bağdadî, *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, thk. M.Said Hatipoğlu, Ankara 1991, s.22.

<sup>8</sup> Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Tehzibu'l-Esma ve'l-Lugat*, Beyrut 1996, I/71

<sup>9</sup> İbn Ebi Hatim er-Razî, age, s. 68.

<sup>10</sup> Ebu Bekr Ahmed b. El-Hüseyin el-Beyhakî, *Menakıbu's-Şafîî*, tahk, es-Seyyid Ahmed es-Sakr, Kahire 1390/1970, I/163.

İlmi ve fikri bir hareket olarak üçüncü asırdan itibaren tarihteki yerini almış olan “Ashabu'l-hadis”ın imamı Ahmed b. Hanbel(v. 241/855), İmam Şafîî'nin Bağdatlı bir öğrencisidir. Şafîî'nin sünnete olan yaklaşımı, hadis metodolojisi, ona önem vermesi, savunması, muhaliflerine karşı kullandığı delilleri ve üslubu Ahmed b. Hanbel'i ona bağlamıştır. İbn Hanbel, Şafîî'yi bütün fakihlere tercih ettiğini söyleyerek, o olmasa hadis usulünü bilemeyeceklerini ifade etmiş ve bütün “Ehl-i hadis”e onun kitaplarını öğrenmelerini tavsiye etmiştir. İmam Şafîî'nin Ehl-i hadis ile olan ilişkisini ise şu sözleriyle ifade etmiştir: “Şayet eş-Şafîî olmasaydı, kafalarımız Ashabu'r-Re'y'in elinde oynanan top gibi kalırdı.”<sup>11</sup>

İmam Şafîî'nin yetiştiği kültürel ortamı ve Ashab-ı hadise olan yakınlığını bu şekilde beyan ettikten sonra onun gerçekten Ehl-i hadis ve Ehl-i reyin eksikliklerini ya da aşırılıklarını bertaraf edecek Kur'an'ın ruhuna uygun orta yolu gösteren bir din yorumu geliştirdiği söylenemez. Her ne kadar Wael B. Hallaq<sup>12</sup> gibi düşünen kimi oryantalistler ve geçmişte ve günümüzde pek çok İslam âlimi İmam Şafîî'nin, hadisleri kabulde isteksiz veya gevşek davranan akılcılarla, dini konularda her türlü akli faaliyeti nefretle reddeden Ehl-i hadis arasında ilk defa bir sentez gerçekleştirdiğini ileri sürmüşlerse de bu tespit isabetli gözükmemektedir.

## 2. İmam eş-Şafîî'nin Metodolojinde Akli Önemsiz Kılan Hususlar

İmam Şafîî'nin özelde fikhını genelde de bütün dini düşüncesini Kitap, sünnet icma ve kıyas delilleri üzerine bina ettiği düşüncesiyle onun metodolojinde naklin yanında akla da gereken önemin verildiği zannedilmektedir. Ebu Zeyd ve Fazlurrahman gibi İmam Şafîî'nin ortayol tesisi gibi bir amacının olmadığını savunanlara göre hadisin dini düşünceye hâkim kılınması İmam Şafîî'nin en önemli hedeflerinden olmakla beraber, nihai hedefi değildir. Onun nihai hedefi, özelde fikhı, genelde ise bütün dini düşünceyi<sup>13</sup> naslarla sınırlandırmaktır. Ebu Zeyd'e göre Şafîî, icma ve kıyası kabul ederken dini alanda akli faaliyete de yer verir görünse bile gerçekte aklın alanını daraltmayı amaçlamıştır.<sup>14</sup> Kıyas, istihsan, istishab, maslahat-ı mürsele, örf, makasidu's-şeri'a gibi çeşitli açılardan yapılabilecek birçok akıl yürütmeyi içine alacak kadar geniş bir anlam alanı olan icthad, Şafîî'de kıyas ile sınırlandırmakta ve sonuçta icthadın bir türü olan kıyas, icthad ile tamamen özdeşleştirilmektedir. Şafîî'nin icthadı kıyas ile sınırlamasının altında yatan sebep ise onun çeşitli icthad yöntemleri içerisinde naslara bağlanmaya en elverişli olan yöntemi ön plana çıkarıp, diğerlerini devre dışı bırakma çabasıdır. Şafîî kıyas için öylesine şartlar ileri sürer ki, neticede kıyas, dolaylı yoldan naslara dayanmaktan öteye geçemez.<sup>15</sup> Yine aynı amaçla Şafîî nass mefhumunu icma'ı da içine alacak şekilde genişletir. Bunu da, “Ashabın icma'ı”nı Sünnet'in kapsamına dahil ederek yapar. Zira Şafîî'ye göre sahabenin icma'ı, hadis şeklinde rivayet edilmeyen bir sünnet'e dayanır. Sahabenin icma'ı Sünnet olunca da, onların ihtilafı bir tür Sünnet'in ihtilafı mesabesinde olur. İcma da Sünnet kavramına dahil edilince, Sünnet'in, dolayısıyla da nasların kapsamı genişletilmiş olmaktadır. Bunun sonucunda da icthad alanı daraltılmış olur ki eş-Şafîî'nin esas gayesi de budur.<sup>16</sup>

Kıyasa gelince; İmam Şafîî'ye göre kıyas, ancak zaruret halinde başvurulabilecek olan bir durumdur. Kıyasın delil olma değeri ahad hadislerden daha azdır. Yine ona göre kıyas sadece naslarda mevcut, fakat örtülü bulunan bir hükmün keşfedilmesinden ibarettir.<sup>17</sup> Böyle

<sup>11</sup> Fahreddin er-Razî, *Menakıbu 'ş-Şafîî*, Kahire 1986, s. 345; Bu konuda geniş bilgi için bkz, Ömer Özpınar, “İmam Şafîî'nin Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumundaki Etkileri”, Uluslararası İmam Şafîî Sempozyumu, İstanbul 2012, s.231 vd

<sup>12</sup> Bkz. Wael B. Hallaq, *Şafîî Hukuk İliminin Baş Mimarı mıydı?*, s.59 (H.Kırbaçoğlu, *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şafîî'nin Rolu*, Kitabiyat, Ankara, 2000, adli seçki içerisinde)

<sup>13</sup> Ebû Zeyd, age, s.91.

<sup>14</sup> Ebu Zeyd, age, s. 90.

<sup>15</sup> Ebu Zeyd, age, s. 140.

<sup>16</sup> Ebu Zeyd, age, s. 133-135.

<sup>17</sup> Ebu Zeyd, age, s. 137vd.



olunca da İmam Şafii'nin nassların harfi/lafzi delaletleri dışında kalan her icthadı istihsan, yani keyfe ve şahsi arzuya göre hüküm vermek şeklinde değerlendirmesi son derece tabii olmaktadır. Ebu Zeyd'e göre Şafî'nin istihsanı reddedip, nassların harfî/lafzî anlamları ile eli kolu bağlanmış bir kıyas anlayışını savunması, aslında fikri ve fikhi alandaki çoğulculuğun işini bitirme amacına yönelikti. Bunun da toplumsal, fikri ve siyasi amaçları aşikâr olan bir mücadele olduğu kuşkusuzdur.<sup>18</sup>

Netice itibarıyla ilk olarak Emevilerin bir taktik olarak benimsedikleri Kur'an'da her şeyin çözümü mevcuttur görüşünü, daha sonra Hariciler benimsemiş, İmam Şafî ise kendinden önce var olan bu görüşün yerleşmesine çalışmış ve son şeklini vermiştir. Bu suretle de bu görüşün hakimiyet tesis etmesini sağlamıştır. Bunun sonucunda, bugün de İslam düşüncesinin en temel sıkıntılarından birini oluşturan, aklın rolünü sadece nassların te'vili ve delaletleri alanıyla sınırlandırma anlayışı kökleşmiştir.<sup>19</sup> Her şeyin çözümünü nasslarda/lafızlarda arama anlayışı bugün İslam düşüncesinin önündeki en ciddi engeller arasındadır. Zira bu anlayış, doğrudan nasslara dayanmayan her çözümü İmam Şafii'nin Hanefilerin istihsanını, hevaya uymakla eş tutmasında da görüldüğü gibi- İslam'dan bir sapma olarak reddetmektedir. Hanefilerin ve Malikilerin uyguladıkları istihsan, istishab, maslahat-ı mursele vb. makasid ve maslahat merkezli yaklaşımların reddedilmesi bu yaklaşım sonucu İslam düşüncesindeki dinamizme ve üretkenliğe öldürücü bir darbe indirmiştir.

Fazlurrahman'a göre de İmam Şafii'nin 'yaşayan Sünnet' kavramına karşı çıkıp, onun yerine Hadis'in hakimiyetini savunması, düşünce tarihimizde çok önemli sonuçlar doğuran bir dönüm noktası olmuştur. Şafii'ye gelinceye kadar İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerinde hukuk ekolüne mensup fıkıhçılar, ilke olarak Sünnet'i yasamanın temel bir kaynağı olarak kabul ediyorlardı. Fakat onların kabul ettikleri Sünnet, içinde buldukları toplumların nesilden nesile yaşayarak aktardıkları bir gelenek olup, söze/metne dökülmemişti. Üstelik bu Sünnet sadece Hz. Peygamber'in tatbikatıyla özdeş olmayıp, onun da ötesinde, ondan alınan ilhamla yapılan içtihatlarla kapsamı genişletilen bir mahiyet arz ediyordu. İmam Şafî öncesi bu sünnet anlayışının bir diğer özelliği de bölgelere göre birtakım değişiklikler arz edebilmesiydi. Bu ise fakihlere hüküm çıkarma konusunda belli bir esneklik sağlıyordu. Elbette buna mukabil birtakım ihtilafların ortaya çıkmasına da yol açıyordu. Bu yüzden aynı konuda İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerindeki fıkıhçılar birbirinden farklı hükümler verebiliyorlardı. Hatta bu tür farklılıklar çeşitli bölgelere ve ekollere mensup hukukçular arasında ciddi tartışmalara ve karşılıklı reddiyeler yazılmasına da sebebiyet verebiliyordu. İşte Sünnet kavramının içeriğiyle ilgili bu nisbi değişiklik ve icthad yoluyla kapsamının genişletilip zenginleştirilebilmesi, İmam Şafii'ye göre bir boşluk ve kaos anlamına geliyordu. Hâlbuki aynı esneklik ve dinamizm, Şafii'ye gelinceye kadar pek çok fıkıhçı için bir zenginlik ve hukuka canlılık kazandıran olumlu bir faktör olarak değerlendirilmekteydi. Bazı araştırmalarda da açıkça gösterildiği gibi, özellikle Hanefiler hadisler konusunda oldukça seçmeci ve titiz olup, ancak genel olarak ulemanın kabulüne mazhar olanlarını kabul etmeyi ilke edinmişlerdi.<sup>20</sup> Onlar, bu nitelikte olmayan hadisler konusunda ise son derece sıkı davranıyorlar, -İmam Şafii'nin aksine- çoğu akli/mantıki kurallara dayanan sıkı bir metin tenkidi yapmadan hadisleri kabule yanaşmıyorlardı. Hanefilerin akıl/mantık merkezli ilkelere dayanmaları, sadece bazı hadislerin sübutunun onaylanmasında değil, onların delaletleri konusunda da söz konusuydu. Rey ehlinin genel eğilimine uygun olarak Hanefiler, bazı hadisleri delil olarak kullanırken, sadece metnin lafzi manasıyla yetinmeyip, lafzın ötesine de geçmeye, "niçin, nasıl, ne amaçla" gibi sorular sorarak, lafızların altında yatan asıl amaç, ilke ve

<sup>18</sup> Ebu Zeyd, age, s. 143; Hayri Kırbaşoğlu, "İslamî İlimlerde Şafî'nin Rolü Üzerine", İslamiyat Dergisi, II/1, 1999, 15-31.

<sup>19</sup> Bkz. Ebu Zeyd, age, s. 98.

<sup>20</sup> F. Rahman, *Tarih Boyunca*, s. 49; İ. Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, DİB Yayınları, Ankara 1994, s. 131.

maksada ulaşmaya çalışıyorlardı.<sup>21</sup> Şafî'nin nasrlara yaklaşımının bu lafızcı karakterinden olsa gerektir ki, yine lafızcı bir yaklaşımdan yana olan Ahmed b. Hanbel ile daha sonraları Zahiriler olarak bilinecek olan akımın öncüsü Davud b. Ali ez-Zahiri de İmam Şafî'ye sempati duyanlar arasında yer alıyordu. Hadis ehlinin lafızcılığını sürdüren İmam Şafî ve giderek lafızcılığın dozunu arttıran Ahmed b. Hanbel ve Davud b. Ali ez-Zahiri'den sonra İbn Hazm ile bu eğilim nihai noktasına varmıştır. Sonuç olarak İmam Şafî din alanında reyî -yani akıl ve mantığı- yoğun olarak kullanan rey ehline ve özellikle Hanefîlere karşı, aklın alanını daraltmak amacıyla bir yandan Sünnet yerine hadisleri ikame ederek, diğer taraftan hadis metinlerinin lafızlarına ağırlık vererek lafızcılığı ön plana çıkarmaya çalışmıştır.

### A) İMAM ŞAFÎ'NİN EŞ'ARİYYE KELAMINA ETKİSİ

İmam Şafî'nin aklın alanını sınırlama projesinin fıkha münhasır olmadığını, mütekekkimlere karşı takındığı tavrıdan da çıkarmak mümkündür. Bilindiği gibi kelamcılar, rey ehli ile birlikte, hadis ehlinin boy hedefi olagelmışlerdir. İmam Şafî takip ettiği metodolojinin doğal bir sonucu olarak vahyin yanında aklın da devreye sokulduğu kelam ilmine karşı olumsuz bir tavır takınacağı aşikârdır. Kuşkusuz Şafî döneminde Kelam ehli denilince başta Mutezile olmak üzere Ehl-i Sünnet dışındaki mezhepler kastedilmekteydi. Çünkü Ehl-i Sünnet'in kelamı daha sonra zuhur etmiştir. Çeşitli kelam ekollerine karşı İmam Şafî'nin hocası İmam Malik'in takındığı tavır sadece, onların rivayetlerini reddetmekten ibaret iken, İmam Şafî çok daha sert bir tavır takınmış ve "Bir kimsenin -şirk hariç- bütün günahları işleme, kelam ilmiyle meşgul olmasından daha hayırlıdır. Kelam ehlinden öyle şeyler duydum ki, bir Müslümanın onu söyleyebileceğini sanmazdım"<sup>22</sup> diyecek kadar ileri gitmiştir. Yine İmam Şafî kelamcılara birtakım toplumsal baskılarda bulunulmasını ve bu cümleden olmak üzere, onların hayvanlara bindirilerek köy köy, mahalle mahalle dolaştırılmalarını ve "İşte Kitap ve Sünnet'i terk edip, kelamla uğraşanların cezası budur"<sup>23</sup> diyerek tellallar aracılığı ile halka duyurulmasını savunmuştur.

İmam Şafî'nin kelam karşıtı söylemi, Ahmed b. Hanbel'in öncülüğünde oluşmaya başlamış olan "sonraki dönem selefiyye" diye isimlendirdiğimiz<sup>24</sup> kesim üzerinde büyük etki yapmış, daha sonra da bu anlayış farklı şekillerde Ebu'l Hasan el-Eşari'de ve diğer Eş'arî kelamcılarda devam etmiştir. Biz Selefiyye'yi "Önceki Dönem Selefiyye" ya da "Ahmed b. Hanbel Öncesi Selefiyye" ve "Sonraki Dönem Selefiyye" ya da "Ahmed b. Hanbel Sonrası Selefiyye" olmak üzere ikiye ayırmaktayız. Önceki Dönem Selefiyye'den kastımız şudur: Bilindiği üzere, İkinci Nesil Selef'in çoğunluğu şartların değişmesiyle birlikte dini anlama, yorumlama ve ortaya çıkan problemlere çözüm bulma noktasında Ashab-ı Kiram'ın uyguladığı metodun yetersiz kaldığını görerek, gerektiği kadarıyla akli ve aklî prensipleri devreye sokmuşlardı. Ancak onlardan bazıları Hz. Peygamber'in ve Ashab-ı Kiram'ın uygulamalarında aklî yönelişlerin olmadığını savunarak onların yolunu takip etmeye çalışmışlardı. İşte, *Önceki Dönem Selefiyye* diye adlandırdığımız ekol, bu uygulamayı savunanlardır.

Her iki dönem selefi anlayış da hem amelî hem de itikâdî konularda ortaya çıkan problemleri çözerken, Birinci Nesil Selef/Ashab-ı Kiram'ın uygulamalarını esas almışlar, özellikle itikâdî konularda, aklî prensipleri kullanmamaya özen göstermişlerdir. Ashab-ı Kiram'ın aklî metodu kullanmaması doğaldır. Tâbiîn arasında Ashab-ı Kiram'ın metodunu uygulamak isteyenlerin (İlk Dönem Selefiyye) bulunması da bir ölçüye kadar makul sayılabilir. Acaba değişen şartları görmelerine rağmen Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) ve sonrasında oluşan selefi düşünce temsilcilerinin akla ve aklî prensiplerin kullanılmasına kesin

<sup>21</sup> Bkz. eş-Şafî'i, *er-Risale*, s. 370-372, no:1000-1002.

<sup>22</sup> İbn Ebi Hatim er-Razi, age, s. 182 vd.

<sup>23</sup> Bkz. ez-Zehabî, *Siyeru A' lami'n-Nubela'*, Beyrut 1982, X/29.

<sup>24</sup> İsimlendirme için bkz., İbrahim Coşkun, "Kelam Karşıtı Ehl-i Sünnet (Selefiyye)'in Usulu'd-din Yorumu ve Bu Yorumun Açmazları", Marife Cilt V, Sayı: 3, Konya, 2005.

bir dille karşı çıkmaları makul müdür? İddia ettikleri gibi Kur'an ve sünnete uygun olan biricik metot, kendilerinin takip ettiği metot mudur?

Sonraki Dönem Selefiyye'nin örnek aldığı Sahabe ve İlk Dönem Selefiyye aklı prensipleri kullanmayı tasvip etmeseler de kullananları, sonu tekfire kadar varan bid'atçilikle suçlamamışlar; ancak gereksiz (bu anlamda bid'at), yani yeni bir metot kullanmakla eleştirmişlerdir.<sup>25</sup>

O halde, kendilerini Ehl-i Sünnet'in esas temsilcileri olarak sayan bu Kelâm karşıtı Ehl-i Sünnet/Sonraki Dönem Selefiyyenin temel görüşlerini iyi tahlil etmek zorundayız. Acaba Selef'in tamamı, onların iddia ettikleri gibi itikâdî konuları anlama, değerlendirme ve ortaya çıkan problemleri yorumlamada akli tamamen devre dışı tutarak, sadece nasları mı esas almışlardır? Hz. Peygamber'in en hayırlılar olarak bildirdiği ilk nesillerin uygulamaları bir mezhepsel uygulama mı, yoksa iyi niyetle yaklaşan her farklı eğilimin kendilerine örnek bulabilecekleri mübarek bir dönem midir?

Bir hadis-i şerifte bildirildiği gibi İslâm ümmeti için Selef, ilk üç nesildir. Fazilet sıralamasında ise ilk nesil, en faziletli olanıdır.<sup>26</sup> İlk Nesil Selef, İslâm'ı yaşama tebliğ etme ve karşılaştıkları problemleri çözme konularında, yaşadıkları dönemin sosyal şartları çerçevesinde en doğru metodolojiyi uygulamışlardır. Onlar fazlaca akli istidlallere ihtiyaç duymadıkları için karşılaştıkları problemleri dinî naslar ışığında çözmüşlerdir. Uyguladıkları metotta onları başarılı kılan önemli amiller vardı. Mesela o dönemde konuşulan Arapça safiyetinin koruyordu. Ashab-ı Kiram, Hz. Peygamber'den edindikleri kavrama yeteneğiyle dinî nasları olabildiğince doğru anlıyor ve yorumlayabiliyordu. Fakat bu durum uzun süre devam edemezdi. O halde Selef'in uygulamaları, mezhebe dönüştürülecek bir uygulama değil, yaşanmış ve gelmiş geçmiş mübarek bir dönem olarak değerlendirilmeliydi. Zaten bu uygulamanın sürdürülebilirliği mümkün olmadığı için İkinci Nesil Selef'in büyük çoğunluğu, yaşanan olaylar ve ortaya çıkan sosyal ve dinî problemler karşısında çözümler üretebilmek için akli devreye sokmanın zorunlu olduğunu görmüşler ve o doğrultuda çözümler üretmişlerdir.<sup>27</sup> Fakat İlk Dönem Selefiyye dediğimiz Tabiîn ve Etbau't-tabiîn'den bazıları, Selef'in uygulamalarını esas almaya çalışmışlardır. Onlar, yaşanan olaylar ve ortaya çıkan problemlerin çözümü konusunda Sahabe'nin yolunun takip edilmesi gerektiğini savundukları için kendilerine İlk Dönem Selefiyye denmesi gerektiğini yukarıda ifade etmiştik. Ma'mer b. Raşid (v.153/770), Evzaî (v.157/774), Sufyan es-Sevrî (v.161/778), Malik b. Enes (v.179/795), Sufyan b. Uyeyne (v.198/814) gibi alimler, İlk Dönem Selefiyye'nin önemli temsilcileri olarak bilinmektedirler.<sup>28</sup>

Bu ilkeler ışığında hareket eden İlk Dönem Selefiyye, Kur'an ve sünnette belirlenen esaslara, akıl ve rey'e müracaat etmeksizin ve te'vile başvurmaksızın olduğu gibi inanmışlardır. Allah'ın sıfatları ve sair itikâdî konularda tafsilata girişmeyip inceden inceye fikir yürütmemişlerdir. Nasları aynen kabul ederek müteşabihleri ve zor meseleleri çözmek için aklın hakemliğine veya te'vile yansımamışlardır. Haberî sıfatlar konusunda fikir yürütmenin doğru olmadığına inanmışlardır.

Bu dönemde yabancı din ve kültürlerin henüz Müslüman toplumlara arasında fazla yayılmadığını, belki akait ile ilgili problemlerin Müslümanların kendi aralarında zuhur eden bir düşünce ortamında tartışıldığını dikkate aldığımızda fazlaca akla ve akli prensiplere meyletmediklerini anlamak mümkün olabilir. Zaten bu tür bir eğilim içerisinde olanlar her toplumda mevcuttur. Bunlar olaylara fazla rasyonel bakmayan her şeyi önceki nesillerin bıraktıklarında arayan geleneğe daha çok önem veren insanlardır. Fakat bunlar her toplumda genellikle marjinal bir grup olarak kalırlar. Sahip oldukları dünya görüşü toplumun büyük

<sup>25</sup> Ramazan el-Bûtî, *es-Selefiyye*, Dâru'l-Fikr, Dımeşk 1998, s. 19.

<sup>26</sup> Bkz, Müslim, *Fedâilu's-Sahâbe*, 210,212,214,215.

<sup>27</sup> el-Bûtî, *age*, s. 17-18.

<sup>28</sup> Abdulkahir el-Bağdadî, *Usulu'd-Din*, Beyrut 1981/1401, s.307-310; İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara 1999, s. 68.

kesimi tarafından kabul görmez. Tabiîn'den bazılarının seçtiği bu yolu, yani İlk Dönem Selefiyye'yi de böyle görmek gerekir.

Sonraki Dönem Selefiyye'ye gelince; artık bu dönemde durumun değiştiğini yukarıda belirtmiştik. Fetihlerle İslâm toprakları oldukça genişlemiş, farklı hayat tarzlarıyla ve Müslümanların önceden hiç tanımadıkları ilimlerle karşılaşmışlardı. Bu durum karşısında Müslümanların da derin dinî, edebî ve felsefi konulara girme zarureti hasıl oldu. Öbür taraftan farklı dinlerden pek çok insan İslâm'a giriyordu. Onlarla gelen pek çok sorulara cevap verme zarureti vardı. İslâm ile yeni tanışan kesimlerin önceden sahip oldukları çok farklı örf ve adetleri vardı. İslâm kültüründe yok denilerek onların tamamı reddedilemezdi. Böyle bir sosyal ve kültürel ortamda ortaya çıkan soruların ve sorunların karşılığını doğrudan dinî naslarda bulmak mümkün değildi. Onların çözümünde aklî prensiplerden yararlanma yoluna gidildi. Özellikle zındıkların bir takım şüphe tohumları atmaları, önceden uyguladıkları cedel yöntemini Müslümanların aleyhine kullanmaları, Müslüman ilim adamlarını benzeri metotlar kullanmaya mecbur etti. Böyle bir süreçte Selef'in ve İlk Dönem Selefiyye'nin uygulamalarını esas alarak evrensel bir din olan İslâm'ı yorumlamak ve ortaya çıkan problemlere çözümler üretmek mümkün gözüküyordu. Ancak Sonraki Dönem Selefiyye bunun mümkün hatta uygulanması gereken biricik metot olarak görüyordu. Diğer bir ifade ile onlar selefî uygulamalarını mübarek bir dönem olarak görmüyorlar, mezhepleştirmeye çalışıyorlardı.<sup>29</sup>

Bu iddia ile yola çıkan Sonraki Dönem Selefiyye, hicrî üçüncü asrın sonlarından itibaren Ahmet b. Hanbel'in öncülüğünde gelişerek Ehl-i Sünnet'in ana kitlesinden uzaklaşma temayülü göstermeye başlamıştır. O zamana kadar marjinal bir ekol olarak varlığını sürdüren bu kesim, Ahmet b. Hanbel (v. 241/855) ve onun etrafındaki kimselerin Mu'tezileye karşı sürdürdükleri mücadele, çektikleri işkence ve zulümler, onların bir taraftan kahraman, diğer taraftan da mazlum pozisyonunda algılanmalarına vesile oldu. Bu algılayış onların geniş halk kesimlerince tanınmalarına yol açtı. Özellikle Abbasi halifesi Mütevekkil'in, Mu'tezilî düşünceye soğuk bakması ve Ahmet b. Hanbel (v. 241/855)'in öncülüğünü yaptığı, Ehl-i Hadis olarak da bilinen selefî düşünce mensuplarına kucak açmasıyla selefîlik marjinallikten kurtulup geniş kitlelerce benimsendi. Fakat onlar, Müslümanların çoğunluğunu oluşturduğu ana kitleden, uyguladıkları din yorumuyla yavaş yavaş uzaklaşıyorlardı. Bu ekol, her ne kadar kendisini Ehl-i Sünnet'in biricik temsilcisi olarak saysa da hiçbir zaman yukarıda ifade ettiğimiz Ehl-i Sünnet ekolü ile tam olarak bütünleşemedi.

Bu ekol daha sonraki dönemlerde İbn Teymiyye (v.728/1328) ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye (v.751/1350) tarafından sürdürüldü. Her ne kadar İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye, Ahmet b. Hanbel (v. 241/855)'in katı nasçı yaklaşımını bazı konularda aklî yorumlarla yumuşatmaya çalışmışsa da temel konularda ana çizgi hep muhafaza edildi. Öbür taraftan Moğol istilası ve Haçlı seferleri gibi sosyal felaketler, selefîliğin güçlenmesine yol açtı.<sup>30</sup> Çünkü selefî söylem sahipleri, kendilerinin söylediği anlamda Müslümanlık yaşanmadığı için Allah'ın bir cezası ve uyarısı olarak bu felaketlerin Müslümanların başına geldiğini ifade etmeye çalıştılar.<sup>31</sup> Onları bu söylemleri, uzun süre devam eden bu sosyal felaketlerle korku ve sığınma psikolojisi içerisine giren Müslümanlar arasında hayli etkili

<sup>29</sup> el-Bûtî, age, s.221-224

<sup>30</sup> On altıncı yüzyılın başlarında Muhammed b. Abdulvehhâb (v.1206/1792)'ın düşünceleri ve faaliyetleriyle yeni bir görünüme bürünen selefî düşünce, Suudî Krallığının da desteğiyle on sekizinci yüzyılın sonlarından itibaren daha çok vehhabilik adıyla, popüler bir şekilde hem İslâm dünyasında hem de dünya kamuoyunda varlıklarını hissettirmektedirler. Osmanlı Devletinden ayrılarak bağımsız bir devlet kurma sürecinde söylemlerinde cihad kavramına ağırlık veren Vehhabî ulema, krallığın kurulmasından sonra bu söylemini değiştirerek kendilerince bid'at saydıkları düşünce ve uygulamalarla mücadele etmişlerdir. (Yusuf Ziya Yörükân, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001, s. 86-88; Fıglalı, a.e., s. 78-79; Mehmet Ali Büyükkara, *Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004, s.21-25.)

<sup>31</sup> İsmail Raci el-Farukî, *Bilginin İslamîleştirilmesi*, çev. F. Kuru, Risale Yayınları, İstanbul, 1995, s. 57-58.

oldu.<sup>32</sup> Farklı isimlerle bu ekol farklı islam coğrafyalarında taraftar bularak günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.

Hız. Peygamber'in getirdiklerinin ve ilk nesillerin uygulamalarının ilkeler düzeyinden çıkarılıp, hayatın tamamına dair detaylı bir program şeklinde algılanması, Müslüman zihnine, her sorunun cevabını orada bulabileceğini yerleştirmiştir. Bu nedenledir ki oraya dayandırılmayan hiçbir düşünce kabul görmemektedir. Bu anlayış, selefliğin egemen olduğu Müslüman toplumlarda Hız. Peygamber'in tebliğ ettiği Kitab ve sünnetin temel referans alınarak yaşanan, zamana ve mekana göre yorumlanması ve karşılaşılabilecek problemlere zamanında çözümler üretilmesi yerine, kişilerin (Selef) referans alınarak onların yaşadıkları çağın gereklerine göre ortaya koydukları uygulamaların ve yorumların bütünüyle taklit edilmesini ve mezhepleştirilmesini doğurmuştur. Oysa aynı suda iki defa yıkanmak mümkün olmadığı gibi, tarihin belli bir döneminde yaşamış bir toplumu bütünüyle taklit etmek mümkün değildir.

Sonraki Dönem Selefilerin kelâm karşıtı bir söylem geliştirmeleri de vakıa ile çelişmektedir. İslâm'ın geniş bir coğrafyaya yayılması sonucunda, karşılaştığı Yunan felsefesi, Hint mistisizmi, Fars kültürü, Roma ve etkinlik alanındaki bölgelerde dinî ve kültürel farklılıklar, Hıristiyanlık, Yahudilik, Sabitlik, Maniheizm, Zerdüştlük ve buna benzer pek çok farklı din, felsefe ve inanışlar karşısında, Sonraki Dönem Selefilerin rivayet kültürü ile İslâm düşüncesinin dillendirilmesi ve bütün bu farklılıklar karşısında İslâm'ın savunulması mümkün olur muydu? Kanaatimizce, kelâm alimleri olmasaydı, bu geniş coğrafyada İslâm'ın savunulması imkansızlaşır. Muhatabın sahip olduğu felsefi ve aklı yöntemler kullanılmadan, onlara herhangi bir düşüncenin izah edilemeyeceği açıktır. Peygamber ve onun öğretilerini kabul etmeyen bir topluma, 'peygamber böyle buyurdu' demek suretiyle onlara bir inancın anlatılması mümkün değildir.<sup>33</sup> Kaldı ki İslâm'ın yayıldığı yeni coğrafyaların pek çoğunda, siyasi yenilgiyi kabullenemeyen pek çok devlet ve toplumlar, İslâm'a ve Müslümanlara karşı kültürel mücadele vermeye başladılar. Savaş meydanlarında yenemedikleri Müslümanları, düşünce ve kültür alanında yenmek istediler. Sahip oldukları zengin kültürel birikim, felsefi düşünce onlar için bu yönde kullanacakları en büyük araçlardı. Böylesi bir mücadele biçimi ile karşılaşan Müslümanlar, kısa sürede bunlara cevap oluşturacak düşünce guruplarını da çıkardı. Bilindiği gibi, bu düşünce gurubu öncelikle Mu'tezile sonra da Ehl-i Sünnet kelâmcılarıdır.<sup>34</sup>

Her dinin müntesipleri için, ilk nesillerin ayrı bir değeri vardır. Çünkü onlar kendilerine kadar ulaşan dinin yayılıp gelişmesinde önemli fedakârlıklarda bulunmuşlardır. Bundan dolayı onlara karşı minnet ve saygı duyguları hissedilir. Hız. Peygamber'in açıkça övdüğü gibi Müslümanların selef olarak kabul ettiği nesiller Sahabe, Tabiîn ve Etbau't-Tabiîn' neslidir. Selef'i faziletli kılan, onların belli bir zaman diliminde yaşamış olmaları değil, nübüvvet nuruna olan yakınlıklarıdır. Fakat fazilete nail olma dereceleri toptan olmayıp kişilere göre ve nübüvvet nurundan yararlanma durumuna göre değişmektedir.

İlk Nesil Selef'in yaşadığı dönemde Arapça'nın safiyetinin bozulmamış olması ve Sahabe'nin, Hız. Peygamber'in yanında yetişmiş olmanın getirdiği bir özellik olarak fitraten teslimiyetçi bir yaklaşım ile inanmaları ve dinî nasları yine Hız. Peygamberden edindikleri anlama kavrayışı ile isabetli bir şekilde çözümlenmeleri, onlara aklı prensiplerin devreye girdiği her hangi bir metot kullanmaya ihtiyaç bırakmamıştır. Ancak sonraki dönemde durum değişmiş ve bir metot kullanma mecburiyeti hasıl olmuştur. Özellikle belli bir dönemden sonra mevzu hadislerin çoğalması, İslâm'a karşı muhalefet gösteren kesimlerin ortaya attıkları batıl düşünce ve inançlarla mücadele edebilmek için aklı devreye sokan metodolojilerin kullanılmasını zorunlu kılmıştır. O halde Sonraki Dönem Selefîyye'nin, İlk Dönem Selef'in uygulamalarını mezhep haline getirmeleri doğru değildir. Selef'in yaşadığı dönem mübarek

<sup>32</sup> Farukî, ae, s. 58.

<sup>33</sup> es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcanî, *Şerhu'l-Mevakif*, Beyrut 1997/1417, I/41-42.

<sup>34</sup> W.Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, Umran Yayınları, Ankara 1981 s. 229-231; Zühdi Carullah, *Mu'tezile*, Amman 1990, s. 25,31,33.

bir dönem olup onların uygulamaları, bütünüyle mezhep olabilecek uygulamalar değildir. Selef'e olan sevgimiz ve saygımız, akl-ı selimden uzaklaşmamıza sebebiyet vermemelidir. Aşırı sevgi duygusuyla Selef'in uygulamalarının mezhepleştirilmesi, aslında Selef'in tebliğ ettiği İslâm anlayışından bir nevi uzaklaşma anlamına gelir. Çünkü onlar yaşadıkları dönemde, dönemin sosyal şartları çerçevesinde İslâm'ı evrensel bir din olarak algılamışlar ve ona göre hareket etmişlerdir. Hâlbuki "Sonraki Dönem Selefiler", etkili oldukları İslâm toplumlarında Selef'in yaşadığı çağdaki uygulamalarını dondurmuşlar, sonra da o uygulamaları mezhebleştirerek İslâm'ı bölgesel ve kapalı bir toplumun dini haline getirmişlerdir.

İslâm akaidi, oldukça sade ve özlü önermelerden oluşur. Anlaşılmasında ve izah edilmesinde asla bir zorluk yaşanmaz. Bu şekliyle İslâm akaidine inanan insanların, tefrikaya düşmeleri bölünüp parçalanmaları doğru değildir. Belli kesimler için dinin akaid esaslarına topluca inanmak yeterli olabilir. Ancak evrensel bir dinin inanç esaslarının diğer din ve felsefi inançlarla karşılaşmaması düşünülemez. Böyle bir durumda da akaid ile yetinilmez, bazı teolojik yorumlara gidilir. Yorumların devreye girdiği durumlarda ise görüşler farklılaşır ve artık bir tek doğrudan bahsedilemez. İşte bu noktada farklı görüşlere ve yorumlara müsamaha ile yaklaşmak gerekir. Aslında bu düşünen insan varlığı için vazgeçilmez bir durumdur. Doğruların ortaya çıkması açısından da son derece gereklidir. Allah'ın gönderdiği ayetlerin bir kısmını muhkem bir kısmını da müteşabih olarak göndermesinin hikmeti de burada gizlidir. Fahreddin er-Râzî'nin ifade ettiği gibi Kur'an ayetlerinin pek çoğunun müteşabih ayetlerden oluşması, Allah'ın insan aklına verdiği değeri gösterir.<sup>35</sup> Âlimler, muhkem ayetlerin ve oluşturdukları bilgilerin ışığında, sürekli müteşabih ayetleri düşünerek yaşadığı dönemde Kur'an'ın kendilerine rehber olmasını sağlayacaklardır. O halde Selefîyye'nin akla karşı güvensiz davranması, müteşabih ayetleri asla dokunulmaması gereken yasak alanlar olarak değerlendirmesi, kabul edilebilir bir durum değildir.

### **Ahmet b. Hanbel'in Eşariyye'ye Etkisi**

Eş'arîlik olarak isimlendirilen kelim ekolü, kendisine nispet edildiği Eş'arî'nin öğretileri merkezinde, onu takip eden sonraki âlimlerin önemli katkılarıyla şekillenmiştir. Bu ekol, geçmişte olduğu gibi günümüzde de varlığını sürdürmekte ve Ehl-i Sünnet ekolünün ana gövdesini oluşturmaktadır. Kırk yaşına kadar üvey babası Ali el-Cübbâî'nin yanında mutezili fikirleri savunan Ebu'l-Hasen el-Eşari'nin, saf değiştirerek Ahmet b. Hanbel'in safına geçmiş olması da Ehl-i hadisin güçlenmesine önemli bir katkı sağladı. Bu dönemden sonra kimi görüşleri Şia tarafından sürdürülse de genel anlamda mutezile tarih sahnesinden çekilmiş oldu. Mutezilenin yok olması aynı zamanda Ehl-i reyin, Ehl-i hadis karşısında önemli ölçüde zaafa uğramasına yol açtı.<sup>36</sup> Böyle bir süreçten geçerken Ashab-ı hadisin giderek güçlenmesinde İmam Eş-Şafiî'nin ileri sürdüğü fikirlerin, kelim karşıtı söyleminin, özellikle de er-Risale adlı eserinde ortaya koyduğu usulün etkisi büyük oldu.

Eş'ari, Mu'tezile'nin aşırı akılcılığına karşı çıkışının etkisiyle olacaktır ki önce bütünüyle Ahmed b. Hanbel'in takipçisi olmuş ve teslimiyetçi bir tavır benimsemiştir. İslâm düşüncesi açısından Eş'arî'nin önemi, onun, akılcı yöntem kullanan Mutezile'den ayrılması ile birlikte, Kur'an'ın literal anlamlarını kabul eden ve önceleyen yorumları kabul eden Hadis Taraftarlarının düşüncesini kabul etmesi ve bu düşüncenin rasyonel temellerini kurmasıdır. Dolayısıyla Eş'arî'nin zihinsel dönüşümü, onun yeni bir yöntembilim kullanarak yorum geliştirme üzerine kurulmamış, kendisinden önce ortaya çıkan hadis taraftarlarının inançlarını akılcı bir yöntemle temellendirme ve kanıtlama üzerine kurulmuştur. Eş'arî'nin bu çabası sonucu, Ehl-i Sünnet içerisindeki akıl karşıtlığı törpülenmiş gibi görülse de aslında Sonraki Dönem Selefîliğin savunduğu din anlayışının rasyonel temelleri ortaya çıkmıştır. Kaldı ki Eş'arîliğin, Mutezilenin âlemi ve dinsel metinleri insan aklının verilerine göre açıklamak

<sup>35</sup> Fahreddin er-Razî, *Esasu't-Takdis fi İlmi'l-Kelam*, Beyrut 1415/1995, s. 144.

<sup>36</sup> Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, Damla Yayınevi İstanbul, 1985, s. 183-185.

şeklindeki dinsel akılcılığına bir tepki olarak ortaya çıktığı noktasında şüphe yoktur. Fırkaların tasnifini yapan Ehl-i Sünnet âlimleri, her ne kadar kurtuluşa eren fırkayı Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olarak tek bir fırkaya indirgemiş olsalar bile bu isim içerisinde yöntem ve görüş olarak farklılaşan ekolleri barındırmaktadır. Şehristânî, İslam fırkalarının büyüklerini Kaderiyye, Sıfâtiyye, Havâric ve Şia olmak üzere dört olarak belirledikten sonra, haberi sıfatlar konusunda yorum/tevil yapmayan ve teşbihi de kabul etmeyen selef âlimlerinin oluşturduğu ekolü Sıfâtiyye olarak isimlendirmektedir. Ona göre Eş'arîliğin ortaya çıkmasından sonra Sıfâtiyyenin özellikleri Eş'arîlik'e dönüşmüştür.<sup>37</sup>

Eş'arî dini delilleri kitap, sünnet, icma, kıyas, sahabe, tabiin ve hadis taraftarlarından gelen rivayetler, Ahmet b. Hanbel'in görüşleri şeklinde sıralamaktadır. Eşari Ahmet b. Hanbel'in safına geçtikten sonraki ilk yıllarda yazdığı eserlerde akla karşı nakli incelemiştir. Mesala el-İbâne adlı eserinde Hanbelî öğretileri konu aldığından, nakli delilleri ayetleri, hadisleri ve rivayetleri öncelerken, Ehl-i hadis arasında belli bir yer edindikten sonra yazdığı Luma' adlı eserinde kısmen akli çıkarımları incelemiştir. Eş'arî'nin eserlerinde delil olarak kullandığı hadisleri bir kritere uygun olarak eleştiriye tabi tuttuğu söylenemez. Hadis taraftarlarının kullandığı hadisleri, herhangi bir değerlendirme ölçüğüne bağlı olarak eleştiriye tabi tutmamıştır ki onun bu tavrı hadis taraftarlarının hadislerde sabit olan inançları ve ilkeleri yorumlamaksızın kabul etme yöntemlerinden kaynaklanmaktadır.

Eş'arî'nin, Şafîi/selefi metodolojide olduğu gibi icmayı da delil olarak kullandığı görülmektedir. Özellikle "Usul" adlı eserinde selefın görüşleri açıklanırken "onlar icma ettiler" şeklinde ifadeler mevcuttur. Fakat icmanın delil olarak kullanılması ve imkânı konusundaki bir tartışmada, kişinin, sahabenin icması ve sonraki asırların icması konusundaki yaklaşımı belirleyici olmaktadır. Selefilerin bir kısmı icmayı delil olarak kabul etmezken, diğer bir kısmı sadece sahabe icmasını kabul etmektedir. İbn Hanbel, icmanın sahabe icması olduğunu, sonraki asırlarda icma gerçekleşmiş olsa bile bunun az olduğunu ifade etmektedir.<sup>38</sup> Eş'arî'nin teolojik öğretisinin oluşmasında ise onun selefte vurgusu dikkat çekicidir. Eş'arî Mutezileyi eleştirirken onların selefte gelen rivayetlere muhalefet ettiklerini, kendi görüşlerini belirlerken de kendisinin selefın görüşlerine sarıldığını ifade etmektedir.

Eş'arî'nin teolojik görüşlerinin açıklanmasında kıyas bir delil olarak kullanılmaktadır. İbn Fûrek, onun, kıyası bir konuda kitap ve sünnette bir nass bulunmadığı durumlarda yargıda bulunmanın aracı olduğunu kabul ettiğini aktarmaktadır.<sup>39</sup> Fakat Eş'arî'nin kıyası beyanî kıyastır. Bu kıyasta "asıl", "fer' ", "illet" ve "hüküm" olmak üzere dört rükün vardır. Herhangi bir şeye tesir eden şey olarak tanımlanabilecek olan illet konusunda Mu'tezile ve Eş'ariler birbirinden ayrılırlar. Mu'tezile'ye göre illet, zatî (nesnel) bir niteliktir. Kişiler onun üzerinde tesirde bulunamazlar. Husun ve kubhun akli oluşu da böyledir. Eş'ariler ise illeti, kendi başına müessir olmayan ve ilahi kudret kapsamında Allah'ın yaratmasıyla tesir edebilen şey olarak tanımlarlar.

Eş'arî'nin teolojik yorumunda dinsel ifadelerin literal anlamlarının kabul edilmesi temel yöntemdir. Bu nedenle o, Kur'an'ın literal anlamlarının kabul edilmesi gerektiğini, literal anlamdan ancak bir delil ile vazgeçilebileceği yöntemini benimsemiştir. Literal anlam kelimenin gerçek anlamıdır ki kelimenin dış dünyada veya zihinde oluşturduğu anlamdır. Eş'arî'nin hakikat ve mecaz anlayışını açıklayan İbn Fûrek, onun mezhebinde sözlerin gerçek anlamlarının asıl olduğunu, mecazın ise tali olduğunu ifade ederek, mecazın akıl, vahiy veya ona ilişkin bir hal ile bilinebileceğini ifade etmektedir.<sup>40</sup>

Bununla birlikte, her ne kadar Eş'arî hadis taraftarlarının ve Sonraki Dönem Selefiyyenin görüşleri doğrultusunda bir din yorumu geliştirmiş Ashab-ı hadis arasında

<sup>37</sup> Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.I/81.

<sup>38</sup> İbn Hanbel, *Kitabu'l-Akide*, (almeshkad.com.) s.17.

<sup>39</sup> Ebu Bekr Muhammed b. El-Hasen İbn Fûrek, *Mücerredü Makalati's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk, Daniel Gimaret, Beyrut, 1987, s.24.

<sup>40</sup> İbn Fûrek, Mücerred 27; Erkan Yar, "Eş'arî ve Metodolojisi", Fırat Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi, X/2, 2005, s. 40-41

kendisini kabul ettirdikten sonra metodolojisinde kısmen akli ilkelere de yer vermeye başlamıştır. Eş'arî'nin düşüncelerini esasen Kadı Ebu Bekir el-Bakillanî geliştirmiş ve sistemleştirmiştir. Cüveynî eşari düşüncedeki insan hürriyetine yönelik olumsuz bakış açılarını değiştirmeye yönelik ciddi fikirler üretmeye çalışmışsa da sonraki eşari kelamcılar bunu sürdüremedikleri için bu konudaki İmam Şafîi ve Sonraki Dönem Selefîyenin düşünceleri doğrultusunda devam etmiştir. Akıl, nazar ve istidlâl ve mantık ilmi gibi konularda eş'arîyye ekolünde Gazali, Fahreddin Razi ve Seyfeddin el-Amidî önemli açılımlar sağlamışlarsa da İslam dünyasında yaşanan siyasî ve içtimaî olaylar, bu düşüncede akıl-vahiy dengesini yeniden tesis etmede yeterli olmadı.

### Eş'ariyye Kelamının Açmazları

Sonraki Dönem Selefîyenin din yorumu, devlet yapısını hilafetten saltanata dönüştüren Emevî yöneticilerin siyasi beklentilerini gerçekleştirmede önemli kolaylıklar sağladı. Saltanatlarını daha sağlam ve kalıcı kılabilmek maksadıyla daha önce toplumsal şuuraltılarında mevcut olan ve cebir ideolojisine dayanan antropo-patik (insan ihtiraslı) tanrı tasavvurunu halka empoze etmeye çalıştılar. Bu düşünce Ebu'l-Hasen el-Eş'ari (ö.324/936)'nin düşünceleriyle daha geniş çevrelere ulaştı. Eş'ariliğin zat ve sıfatlar konusundaki tutumu, iki taraf olan Mu'tezile ile Müşebbihe arasında orta bir tutum gibi gözükse de o, Selefîyenin anropomorfik düşünceleri çağrıştıran, haberi sıfatları tevil etmeme ilkelerine karşı çıkmakla birlikte, tanrı-insan ilişkisi bağlamında insana irade, kudret ve eylem yapma yetisi tanımayan otokrat/cebbar(cahiliyye döneminde kullanıldığı anlamda) bir tanrı tasavvuru oluşturdu. Özellikle kesb kavramı ile insana hurriyet ve sorumluluk verdiğini zannetmesi otokrat bir tanrı tasavvurunun gelişip yayılmasına sebep oldu.<sup>41</sup> Literal okuma biçimini önceleyen Eş'arî ve takipçileri Allah'ın kullarına rahim ve rahman sıfatlarıyla yaklaştığını gösteren isimleri göz ardı ederek O'nun el-Kahhar, el-Cebbar gibi isimlerine ağırlık verdiler. Onların ilahi sıfatlarda ısrar etmelerinin özünde seleflerin Cebbar ilah düşüncelerini merkeze alma gayretleri olduğunu hatırlatmalıyız.

İslam Düşüncesinde belli bir dönemden sonra oldukça etkili olan Eş'ari düşüncesiyle gelişen antropopatik (insan ihtiraslı) tanrı tasavvuru, beraberinde tanrısal öznelciliği de yaygın hale getirmiştir. Onlara göre Allah fiillerinde cevri ve zulüm olacağını dikkate almadan dilediğini yapar. Çünkü O, kendi mülkünde tasarrufta bulunmaktadır. Hiçbir şeyden dolayı kınanamaz. Mesela Allah, kullarına elim azap verse ve devam ettirse, Mü'mini cehenneme, kâfiri cennete koysa yine kınanamaz. Çünkü O, güçlü bir meliktir. Ondan daha yüce O'nu aklayan, O'na emreden, O'nu azarlayan, O'nu zorlayan ve sınırlayan başka bir irade yoktur.<sup>42</sup> O'na sınır koyucu ve hudut belirleyici güç yoktur. Durum böyle olunca O'nu ayıplayacak veya azarlayacak hiçbir şey yoktur.

Kimi İslam âlimleri tarafından tanrısal öznelciliğe karşı bazı ciddi itirazlar dile getirilmiştir. Bunların başında İbn-i Rüşd gelmektedir. İbn-i Rüşd böyle bir görüşün tanrıya iman ve cari ahlaka olan inancı yıkacağına dikkat çekmiştir.<sup>43</sup> Batıda ateist varoluşçu filozofların dine karşı itirazlarının temelinde de bu tür bir tanrı tasavvuru vardır.

Bu yorum şekli insanın yeryüzüne gönderiliş amacı olan hilafet misyonunu da gölgelemiştir. Halbuki İnsanın yaratılış sebebi, Allah'a kulluk eseninde yeryüzünü imar etme, hazır olmayan nimetleri hazır hale getirmektir.<sup>44</sup> Bu konum, insanın ilerlemesini, olgunlaşmasını ve kâinattan devşirdiği nimetlere ulaşmasını, aynı şekilde ahirette de sevaba nail olmasını sağlayan ve mükellef olmanın dayanak noktasını oluşturan idrak, irade, kudret ve istitâat ile donatılmış olmasındandır. Onun halife kılınmasının anlamı da budur. Niyabet, ya aslın yokluğundan ya ona yardımcı olmaktan ya onun aczinden veya bunların hiç biri olmadığı halde, sırf asilin naibine bir şeref bahşederek onu yüceltmek istemesinden

<sup>41</sup> Şehristani, age, 1/67-72.

<sup>42</sup> Ebu'l-Hasen el-Eş'ari, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, Medine, ts., s. 49,51, 53.

<sup>43</sup> İbn-i Rüşd *Kitabu'l-Keşf An Menahici'l-Edille*, Münih, 1859, s. 113.

<sup>44</sup> Fazlurrahman, age, s. 51.



kaynaklanır. Allah'ın salih kullarını halife seçmesi, zikredilen son seçenekte saklıdır.<sup>45</sup> Uluhiyette asıl olan, varlığı yaratan, yaşatan tekamül ettiren “Rab” sıfatıdır; ilim, irade ve kudret gibi diğer sıfatlar tamamlayıcı manalardır. Esas olarak insanın hilafeti, Allah'ın rububiyet sıfatının haricindeki sıfatlara yöneliktir. İnsana, “Rabb”ın iradesine sadakatle uyarak kendine ve tüm evrendeki yaratıklara tasarruf etme sorumluluğu verilmiştir. Dinamik bir ibadet olan bu sorumluluğun yerine getirilebilmesi için insanın güç, irade, bilgi ve benzeri sıfatları haiz olması gerekir. Kur'an-ı Kerim, insanı bu özellikleriyle tanımlamakta ve bu özellikleriyle halife kılındığını ilan etmektedir.<sup>46</sup>

Din, insanın halifelik misyonunu gerçekleştirecek yeteneklerine dikkat çekip bu donanım ile nasıl hayırlı ameller yapılabileceğinin epistemolojik ilkelerini belirtmesine rağmen, Eş'ari kelamcılarının antropatik Allah tasavvurları insanın bu yeteneklerini hakkıyla değerlendirmelerine imkan vermemiştir. Böylece olunca da insanın halifelik misyonu gölgelenmiştir. Bilindiği gibi Eş'arî Kelamcılarının insan iradesi, kudreti, eylem yapma yeteneği ve bilgi üretme kapasitesini neredeyse yok saymıştır

Yine bu yorum şekli akla ve aklın işlevselliğini ifade eden nazar ve istidlale de gereken değeri vermemiştir. Eş'arî düşüncesi sisteminde aklın en önemli fonksiyonu olan istidlali bilgi araz olarak kabul edilmiş; arazlar kendi başına müstakil varlığı olmayan sürekli ilahi kudret tarafından yaratılan ve zorunluluğu olmayan basit bilgiler olarak değerlendirilmiştir. Böyle olunca, aklî önermelerin zorunluluk taşımadığını savunmuşlardır. Elbette akla biçilen böyle bir rol ile onun bilgi kaynağı olmasının fazla bir kıymeti yoktur. Hâlbuki akıl ve onun ürünü olan düşünce veya istidlalde bulunma özelliği, insanı diğer varlıklardan ayıran önemli bir unsurdur. Sonraki nesillerin önceki nesillere miras bıraktığı akılla, toplumsal aklın sürekli geliştiği, bu birikimin yaşayan nesillerin bireysel akıl düzeylerini öncekilere göre daha yüksek bir konuma getirdiği ve ondan daha fazla yararlanma olanağı sağladığı bilinen bir gerçektir. İşte bu birikimin XXI. Yüzyıla girerken önemli bir düzeye ulaşmış olması, bu çağın “*bilim çağı*” olarak ilân edilmesi sonucunu doğurmuştur. Bilginin bu düzeye ulaşması, aklın bedihî bilgileriyle değil, özellikle ondaki “*akl-ı nazari*”nin kullanılması ile mümkün olmuştur. Çünkü aklın temel yapısını oluşturan sentez ve analizde bulunabilme yeteneği, ancak nazar ile mümkün olabilmektedir. Kur'an-ı Kerim, aklın bu özelliklerine dikkat çekmesine rağmen, İslâm dünyasında uzun süreden beri sağlam istidlâlde bulunmayı gerçekleştirecek bir epistemolojinin kurulamamış olması oldukça düşündürücüdür.

Yine bu düşünce şeklinde sebeplilik prensibine gereken değer verilmemiştir. Halbuki ister doğrudan isterse dolaylı olsun, mahlûkatın ancak sebepler vasıtasıyla meydana gelebileceğini gerekli kılar. Bu sebepler varlıkların meydana gelmesini sağlar ve ortaya çıkan varlıklar onunla şekillenir. Sebep-sonuç ilişkisi, aklın öncelikle sebepleri keşfetmesine yönelmesini, oradan da varlıkların mahiyetleri itibarıyla olduğu hal üzere açıklanmasını teşvik eder. İkinci planda ise eşyanın kuvvetlerini ve yapısını tespit etmeyi sağlar.

Bu varsayımdan hareketle, akl-i nazarisini kullanan insanlar, çeşitli türlerde nedensellik anlayışlarını kavramışlar ve onlarla varlıkları izah etme yoluna gitmişlerdir. Onlardan en yaygını tabii yani hissi nedenselliktir. Bu nedensellik, bir şeyi diğerine bağlayan bir ilişkidir ki, bunlardan birincisi sebep ikincisi ise onun neticesinde ortaya çıkan sonuçtur. Mesela ateş, pamuğun yanmasının yakın sebebi olarak kabul edilmektedir. Konunun uzak sebebini araştırdığımızda, bütün alemin gerçek sebebini Allah olduğunu görürüz. Yani Allah “*fail sebep*” veya “*ğai sebep*”tir. Alem ise yaratılmış varlık olarak onun yaratmasıyla ortaya çıkan sonuçtur. Bu durum, sonuç itibarıyla bilfiil Allah'a dönen, fakat maddi alemde saklı olan vasıtalarla gerçekleşmektedir. Bu ise genel anlamıyla “*metafiziksel nedensellik*” veya “*ilâhî nedensellik*”tir.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Rağib el-İsfehani, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986, s. 222-223; Ziyaeddin Serdar, *İslam Medeniyetinin Geleceği*, (çev. Deniz Aydın) İstanbul 1986, s. 42.

<sup>46</sup> Erol Güngör, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1990, s. 270-280; Serdar, age, s. 42-45.

<sup>47</sup> Fazlurrahman, *Kuran'da Ana konular*, s. 115; Cirar Cihamî, age, s. 25-26.

Eşarilerin büyük çoğunluğu, kâinata olayların akışını yönlendiren tabii nedensellik prensibini reddetmektedirler. İbn Rüş, kökleri cahilye dönemine uzanan fakat Eş'arî düşüncesiyle tekrar canlanan nedensellik karşıtı anlayışı reddederken Eş'arîleri şöyle eleştirmektedir: Bize göre etkin sebepler konusunda kafası karışık olup da işi karıştıranların ve illetin ma'lul ile alakasını idrak edemeyenlerin bu konuda bilmediklerini araştırmaları veya fen ilimleri öğrenmeleri gerekir. Çünkü bu, doğru olan bilimsel metodu belirleyen izah tarzıdır. Akıl, aklın bedihi olarak veya hislerle zaruri olarak bilinenlerle, sebepleri hissedilemeyen, fakat bilinmesi arzu edilen şeyler arasını tefrik eder. Bu konuda zihin bilinmeyenlerin derinliklerine dalmak ister ve ondaki gizlilikleri keşfetmeyi arzu eder. Varlıklardaki olguları yalnızca adet olarak değerlendirmek ve bununla yetindirmek, dolayısıyla aklı araştırmaktan ve düşünmekten alıkoymaya çalışmak, kabul edilir bir durum değildir. Akıl illetleri araştırma tabiatıyla donatılmıştır, varlıklar arasında ilişkileri ve bağları açıklama amacıyla sebebiliği yok saydığımızda, aklın görevi ne olacaktır? Akıl, bizatihi varlıkları nedenleriyle kavramasından başka bir şey değildir. İşte bununla o öteki kavrama yetilerinden ayrılır. O halde nedenleri reddeden kimse, aslında akli da reddetmiş olmaktadır.<sup>48</sup> Fazlurrahman'a göre de tabiat, Allah'ın köklü bir şekilde yerleştirdiği kendi kanunları sayesinde işler. Yani tabiat tabii nedensellik söz konusudur. Bu yüzden ona göreceli olarak bağımsız diyebiliriz. Fakat bu mutlak bir bağımsızlık değildir. Çünkü varlığı için tabiatın hiçbir garantisi yoktur ve kendi kendisinin nasıl işlediğini göstermekte yetersizdir.<sup>49</sup>

Sebebiliği red konusu, mücerred bir tartışma konu olmamış bu düşüncenin pratiğe yansımaları, her şeyin doğrudan Allah'ın kudretine bağlanmasıyla tabiatın ve tabiatın işleyen Allah'ın kanunlarını araştırmaktan uzak kalmaya sebep olmuştur. Bu da din-dünya ilişkisindeki dengenin bozulmasında önemli bir etken olmuştur.

### C) MATURİDİ DÜŞÜNCEDE ALLAH VE İNSAN

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin Basra'da Ehl-i sünnetin görüşlerini yaymaya çalıştığı bir dönemde, İslam coğrafyasının başka bir bölgesinde Semerkant'da benzer bir faaliyetin Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Maturîdî (v.333/944) tarafından gerçekleştirildiğini görmekteyiz. Başta da belirttiğimiz gibi dinde doğru bir ulûhiyyet telakkisine ulaşmak son derece önemlidir. Ba açıdan bakıldığında İmam Maturîdî'nin ulûhiyyet konusuna büyük önem vermiş hak din ile ulûhiyyet kavramını birbirinin gerektiren ve birbirini tamamlayan iki kavram olarak görmüştür. Bunun içindir ki o, doğru bir ulûhiyyet tasavvuru için vahiyle sıkı bir irtibat içerisinde olunması gerektiğini savunmuştur. Bu cümleden olarak o, Allah'a nelerin isim ve sıfat olarak verilebileceği konusunda mutlaka akli ve hissi delillerle desteklenen bir nakli delilin bulunmasını şart koşar. Çünkü ona göre isim ve sıfatlar akıl ve kıyasla bilinecek türden şeyler değildir. Çünkü ulûhiyyet konusu rasgele konuşulabilecek bir konu değildir. Nitekim sıfatlardan soyutlanmış bir Allah düşünmek veya sıfatları zat ile aynı saymak veya zatta içkin görmek bile bir ta'til olarak yorumlanmış ve önce deizme sonra ateizme götüren bir sebep sayılmıştır.<sup>50</sup>

İmam Maturîdî, kendisinden önceki ve dönemindeki farklı fırkalara mensup mütekellimlerin ulûhiyyet ile ilgili görüşlerini ve uyguladıkları metotları iyi takip etmiş ve onların düştüğü metot hatalarına düşmemiş netice itibarıyla de Kur'an'ın bildirdiği ulûhiyyet telakkisine daha uygun görüşler ileri sürmüştür. Onun her hangi bir sığata ağırlık vermediğini naslarda geçtiği kadarıyla bütün isimleri ve sıfatları dikkate aldığını, bunun sonucunda Allah-insan ilişkisi bağlamında dengeli görüşlerin ortaya çıktığını görmekteyiz.

Maturîdî de Allah'ın mutlak kudreti ve iradesini kabul etmektedir; ama o, Allah'ı kudretini rasgele kullanan zorba biri gibi değil; bilgisi ve hikmetiyle ulûhiyyete yaraşır bir şekilde kullandığına inanmaktadır. Eşariyyeden farklı olarak, Allah'ın yarattıklarında hikmetin olduğunu, kullarına güçlerinin yetmeyeceği şeyleri teklif etmeyeceği, akıl ile hüsün

<sup>48</sup> İbn Rüş, *Tehâfütü Tehâfüt*, Tahk. Süleyman Dünya, Daru'l-Mearif, 1. Baskı, Kahire, 1963, s. 777.

<sup>49</sup> Fazlurrahman Ana Konularıyla Kur'an s. 30-32.

<sup>50</sup> Hanefî Özcan, *Maturidi'de Dini Çoğulculuk*, İstanbul, 1999, s.15

ve kubuh'un yani iyinin ve kötünün, güzelin ve çirkinin bilinebileceğini, hilafet misyonunu gerçekleştirebilmesi için insana kudret, irade ve eylem yapabilme yetilerinin verildiğini savunması, onun insanı dikkate alan, insana daha yakın bir Allah tasavvuruna sahip olduğunu göstermektedir.

Maturîdî onu takip eden mütekellimler insanların fiil ve eylemleri ontolojik açıdan kesin bir hakikat olarak kabul eder. Ona göre insanın eylemlerinin gerçek sahibi olduğu akılla duyularla ve Kur'an ayetleriyle sabittir. Allah (cc), bu gerçekten hareketle bazı görevler ve sorumluluklar yüklemiştir. Maturîdî öncelikle kendi dönemine kadar kaderi inkâr eden veya cebr fikrini benimseyenlerin görüşlerini değerlendirmiş ve bu düşüncelerin tutarsızlığını ortaya koymuştur. O insanla ilgili fiillerin hem insana hem de Allah'a ait yönlerinin olduğunu ileri sürmüş ve bu konuda yeni çözüm önerileri sunmuştur. Ona göre fiile yönelmek, onu seçmek ve yapmak insanın işidir. Her şeyin yaratıcısı olan Allah ise insan fiilinin yaratıcısıdır. Dolayısıyla yaratma yönünden fiile tesir eden güç Allah'a aittir. Yani bir fiil kesb yönünden insana yaratma yönünden Allah'a aittir. Fiildeki bu ortaklık ayrı ayrı şeylere sahip olan ve sorumluluğu ortadan kaldırmayan ortaklıktır. Bu düşünceyi detaylandırarak olursak şunları söyleyebiliriz:

### a) Özne Olarak İnsan

Yukarıda ifade edildiği gibi Klasik kelimada ilim, irade ve fiil kavramlarıyla birlikte kudret kavramı hem Allah'ın, hem de insanın kudreti açısından tartışılmıştır. Tartışma; 'kudret, 'tercih edileni yapma gücü' olduğuna göre kâdir olan Zat'ın akledilen ve takdir edilenle ilişkisi nedir, bu ilişki, insanın eylemde bulunma gücü söz konusu olduğu zaman nasıl açıklanabilir, insanların fiillerinde kudretin etkisi nedir' gibi sorular etrafında odaklanmaktadır.

Kudret; takat, güç anlamlarına gelir. Bir şeye gücü yetmek, kuvveti olmak, muktedir olmak şeklinde ifade edildiği gibi, hayat sahibinin, irâdeyle, fiile ve terkine muktedir olduğu sıfat olarak da tarif edilmektedir. Yani bir işi yapıp yapmamanın bir kimseden sağlıklı olarak meydana gelmesidir. Buna özel ve gerçek anlamda kudret adı verilmektedir.<sup>51</sup>

Kudretin bir de genel anlamı vardır ki, bu mana, hem işlediklerinde özgür ve bağımsız olanları hem de zorunlu bulunanları kapsamaktadır. Bu anlamda kudret 'öyle bir güçtür ki, o güce sahip olan her ne kadar dışarıdan bir emir sebebiyle bir iş işlemek veya işlememek zorunda olsa da, özü bakımından dilerse işlemeye, dilemezse işlememeye güç yetirir' diye tanımlanır. Yani kudret sahibi olan, dilerse bir işi işler; fakat bu durumda işlememek, o işten vazgeçmek elinden gelmez. Bunun gibi dilemezse işlemez; fakat bu takdirde de işlemek, hatta işlemeyi irade etmek onun için mümkün olmaz.<sup>52</sup>

İstitâat ise Allah tarafından canlılarda yaratılan bir araz olup onunla irâdi fiiller gerçekleştirilir. Lugatte istitâat; kudret, kuvvet, vus'at ve tâkat, lugatte anlamları birbirine yakın kelimelerdir. Daha önceki açıklamalarda gördüğümüz gibi, eğer insan birtakım ihtiyari ve irâdi fiillere sahip ise, onda bu fiile ilişkin bir gücün ve istitâanın bulunması da kaçınılmazdır. Zira fiilin var oluş şartı kudrettir ve fiil varoldukça kudrete muhtaçtır. Fiil, aynı zamanda varlığında ve sürekliliğinde de kudrete daima muhtaçtır. Kudret fiilin şartı olduğu gibi, istitâat da kudretin şartı olmaktadır. İstitâat kavramının farklı kullanımları söz konusu edildiği gibi, istitâatın, fiilin illeti mi yoksa sebebi mi olduğu konusunda da farklı görüşler ileri sürülmektedir. Aslında bu tartışmada, insanın fiil işleme yeteneğini gerçekleştirmesini sağlayan sebep ve araçlar ile insanın belirlenmeyen ve kayda girmeyen benliği arasında bir ayrım yapılmaktadır.<sup>53</sup> Diğer kelâmî ekollerin görüşlerini açıklamıştık. İslam dünyasında oldukça etkili olan Eş'ariyyenin insanda fiil öncesinde her hangi bir kudretin olmadığı görüşünde olduğunu hatırlamalıyız.

<sup>51</sup> Muhammed İhsan Oğuz, *İslam'da Kaza ve Kader*, Oğuz Yayınları, İstanbul, 1993, s. 30.

<sup>52</sup> Taftazanî, age, II/347 vd; Krş., Oğuz, age, s. 30.

<sup>53</sup> Cürcanî, age, s. 19.

Mâtûrîdî'ye göre fiil, kudretin semeresidir ve ancak fiil için vardır;<sup>54</sup> kudret iki kısma ayrılır: Birincisi, sebeplerin uygunluğu ve âletlerin sıhhatidir ki, bu tip kudret fiilden önce bulunmaktadır. Fiillerin meydana gelişi her ne kadar kudretin bu nev'inin varlığına bağlı bulunuyorsa da bu cins kudretin her hangi bir fiile tahsis olarak yaratıldığını söylemek mümkün değildir. Sebeplerin uygunluğu, aletlerin sıhhati, Allah'ın dilediği kullarına ihsan ettiği bir nimettir ve bu nimete sahip olan kullarından şükretmelerini de istemiştir. İkincisi ise sonucunda sevap ve ikabın geldiği, hüsun ve kubuh gibi vasıflar taşıyan fiillerin meydana gelmesinde amil olan, fiille birlikte ve fiil için olan kudrettir. Bu kudret, bizzat fiilin meydana gelmesini sağlar.<sup>55</sup>

İmkâna dayanan birinci nevi kudret, fiilden önce bulunan, sebeplerin, alet ve vasıtaların durumunun, uygun ve fiilin meydana gelebilmesi için yeterli olması demektir. Böyle bir kudretin tahakkuku için bir takım şartların bulunması gerektiği muhakkaktır. Mâtûrîdî'nin *kudret-i müyessire* diye isimlendirdiği ikinci nevi kudret ise fiili kolaylaştırmakta ve vukuunu sağlamaktadır. İşte bu kudretin varlığı halinde insan, Cenab-ı Hakkın fazlı ve inayeti ile muhatabı olduğu fiili icra eder. Burada hemen söylemek gerekir ki, Mâtûrîdî'ye göre teklif için esas olan, birinci çeşit kudrettir. Bu kudret, Allah tarafından kula bir inayet olarak ihsan edilmektedir. Bu olmadan teklifin yapılamayacağı muhakkaktır. Bunun aksi, tıpkı gözü bulunmayan bir adama şuraya bak diye emretmeye yahut eli bulunmayan birine elini uzat demeye benzer. Bu yüzdendir ki, birinci gurup kudret için delil olarak gösterilen ayetlerde zikredilen *istitâat*, hep fiilden önce bulunan, şartların, imkânının uygunluğunu göstermektedir. Ve teklif için gerekli olan kudret de bu kudrettir. İkinci çeşit kudret ise Allah tarafından fiille birlikte yaratılmaktadır.<sup>56</sup>

Mâtûrîdî, insanın gücü ve istitâatı için yaptığı bu ikili taksime Kur'an-ı Kerim'den deliller getirmektedir: “Azad edecek köle bulamayanın, ailesiyle temastan önce iki ay birbiri peşinden oruç tutması gerekir. Buna gücü yetmeyen, altmış düşkünü doyurur.”(Mücadele,58/4), “Gücümüz yetseydi sizinle birlikte çıkardık.”(Tevbe, 9/42.). Görülüyor ki bu ayetlerde zikri geçen güç, fiille beraber olan güç değil, fiilden önce bulunan güçtür. Her ikisinde de kudretin fiilden önce olduğu aşîkârdır.

### b) Eylem Yapabilen Bir Varlık Olarak İnsan

Ebu Mansur el-Maturîdî, hem bir vakıa olarak hem de varlık açısından insan fiilinin varlığını kabul etmektedir. Ona göre insanın fiil sahibi olması, yani bir iş meydana getirmiş olduğu, çeşitli açılardan incelenerek bilinebilir. Özellikle üç değişik delil ile izah edilebilir: Birincisi; bilgi kaynağı olarak akılla, insanın bir fiil sahibi olduğu ve bir iş yaptığı bilinebilir. Bu, daha çok fiilin metafizik açıdan değerlendirilmesidir. İkincisi; tecrübe ile fiilin varlığı, sosyal bir vâkıa olarak karşımıza çıkmaktadır. Üçüncüsü; dinî metinlere dayanarak da insanın fiil sahibi olduğunu anlamak mümkündür. Dinin insanlara yüklediği sorumluluklar, bunun en açık delilini teşkil eder.

Maturîdî, bu esaslardan hareketle Allah'ın insana bazı işler yapması için emirler verdiğini, bazı davranışlardan da kaçınması gerektiğini zikreder. İnsana mükâfat vâ'dettiği gibi, ceza da vereceğini bildirir. Bu durumda, hiçbir rolü olmaksızın insanın fiilini Allah yaratmış olsa, bu emir ve yasaklamaların manasını anlamak mümkün olmaz. Aksi halde Allah, kendi kendine emir vererek ve yasaklar koyarak, mükâfat veya ceza takdir etmiş olur. Bu durum Allah için muhaldir.<sup>57</sup>

Maturîdî, bu meseleyi açıklarken, düşünce, arzu etme, niyet, eğilim ve seçme kudreti gibi insanın manevi donanımını dikkate almaktadır. Ona göre, insanın fiil işleme kudreti vardır. Çünkü bir fiili nehyetme ve emretmenin anlamı budur. Fiillerin meydana gelişinde

<sup>54</sup> Ebu Mansur Muhammed b.Mahmud el-Maturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, İstanbul, 1979, s. 278.

<sup>55</sup> Maturîdî, *Tevhid*, s. 256; Mustafa Said Yazıcıoğlu, *İslam Kelâmında Önemli Bir Mesele: İstitâat*, İslamî Araştırmalar, Ankara, 1986, Sayı, I, s. 50-53.

<sup>56</sup> Maturîdî, *Tevhid*, s. 258.

<sup>57</sup> Maturîdî, *Tevhid*, s.226

insana rol verilmeyip bütünüyle Allah tarafından yaratılmış olduğu kabul edildiği zaman, emir ve yasaklamaların izahını yapmak güçleşmektedir. İnsan sorumlu bir varlıktır. Öyle ki Kur'an, açık bir şekilde insanın değerinin yaptığı eyleme göre olduğunu vurgular. Eylem, ayırt edici bir unsur olarak sunulur. Bir insanın yaptığı şey kendi eylemidir ve insanın hesabı, yaptığı eyleme göre sonuçlanacaktır. Bu anlamda Kur'an'da bir çok ayet bulunmaktadır.

Maturîdî, bu düşünceleri söylemekle beraber, fiillerin Allah tarafından yaratıldığının da samimi bir savunucusudur. Zira insan, bütün yönleriyle mahluktur. Fakat fiilleri, kendi isteğiyle meydana gelen işlerdir. Zaten iş, bir amaca bağlı olarak meydana gelen fiildir. Onun bütün fiillerini, yokluktan varlığa çıkaran Allah'tır. Bu anlamda sözü edilen insanın fiillerinin yaratıcısı Allah'tır. Bununla beraber insanın yaptığı işler, insana nisbet edilir. Çünkü insan, isteyerek bu fiillerin sahibi olur. İnsan, gücünü sarf etmek suretiyle bu fiiller hasıl olur. Fakat Maturîdî, kulun fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını belirtirken, fiilin hem hareket ve sükun yönüyle hem de emir ve nehiy yönüyle insana ait olduğunu söyler.

Maturîdî, fiilin çeşitli yönlerinin bulunduğunu izah ederek de konuya açıklık getirmeye çalışmaktadır. Allah'ın mutlak kâdir ve her şeyi yaratan olması, insanın da yaptığı şeylerden Allah'a karşı bir sorumluluğunun bulunması noktasından hareketle, insan fiilinin, bütün yönleriyle Allah'a ait olması durumunda, onun sorumlu tutulması izah edilemez. Öbür taraftan fiilin bütün yönleriyle insanın sorumluluğu altında kabul edilmesi, Allah dışında müstakil bir yaratıcı kabul edilmiş olur.

Bu çelişkiden kurtulmak için Maturîdî, fiilde iki yönden bahsetmektedir. Yönlere birisi, Allah'ın fiile ilişkin tasarrufudur. Maturîdî "*Allah her şeyin yaratıcısıdır*"(En'am,6/102) ayetine dayanarak her işte Allah'a tasarruf hakkı tanımaya dikkat etmektedir. Ayette geçen "*her şey*" tabirinin içine insan fiili de girdiği için, onun yapılmasında da Allah'ın bir rolü olmalıdır. Aksi düşünülecek olursa bu ayetin manası kısıtlanmaktadır.<sup>58</sup> Öyleyse Allah, her şeyin yaratıcısı olması hasebiyle, insan fiilinin de yaratıcısıdır. Dolayısıyla, yaratma yönünden fiile tesir eden kudret Allah'ın kudretidir. Fiilin ikinci yönü ise insana aittir.<sup>59</sup> Allah tarafından yaratılan bir fiili yapmak, insanın işidir. Gerçekte fiil kesb yönünden insana, yaratma yönünden de Allah'a aittir.

### **c) Özgür İradeye Sahip Bir Varlık Olarak İnsan**

İrade, bir şeye ilgi duyma ve faydasına inanma sonucunda o şeyi elde etme yeteneği; gerçekleştirilmesi mümkün olan bir şeyin daha üstün gelenini diğerine tercih etmek; herhangi bir şekilde kendisinden fiil vuku bulan bir hali canlıya gerektiren sıfat, şeklinde tarif edilmektedir.

Maturîdî, Allah'ın iradesini daima fiil ile birlikte ele almaktadır. Ona göre, görülen her failin fiilde bir irade vardır. Çünkü irade, her gerçek failde bulun bir vasıftır ve fiille beraber bulunur. Eğer irade fiil ile birlikte değil de fiilden önce ise bu irade ancak temenni manasını ifade eder ki, Cenab-ı Hak bundan münezzehtir. Cenab-ı Hak'ın ezeldeki iradesi, temenni manasında olmadığına göre ihtiyar manasını ihtiva eder.<sup>60</sup> Çünkü fiildeki ihtiyaca baktığımız zaman, her ihtiyar sahibinin aynı zamanda irade sahibi olduğunu müşahade etmekteyiz.

Maturîdî'ye göre insanlardan da bir takım fiiller sâdır olduğuna göre, onların da bir irade ve ihtiyar var demektir. Allah Tealâ'nın, insanları iyi ile kötü davranışları fark edebilecek güç ve bilgiye sahip olarak yaratmasındaki hikmet, onların verilen bu nimetler ve yeteneklerle denemelerinde gizlidir demektir.<sup>61</sup> İnsanların yaratılışında, zemmedilen şeyleri kötü methedilen şeyleri de iyi olarak telakki etmeleri sağlanmıştır. Ayrıca daima iyiyi kötüye tercih edecek meyil verilmiştir. Bundan sonra onlar, bu yaratılış ve meyillerine uygun

<sup>58</sup> Maturîdî, Tevhid, s. 229; M.Sait Yazıcıoğlu, *Maturîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara, 1988, s.31.

<sup>59</sup> Maturîdî, Tevhid, s.228.

<sup>60</sup> Maturîdî, Tevhid, s.304

<sup>61</sup> Maturîdî, Tevhid, s.221

olarak iyi olan şeyleri tercih etmeye, kötülerini de takbih etmeye davet edilmiştir. Böylece onların teşvik edilen hususlarla sakındırılan hususlar konusunda malumat sahibi olmaları istenmiştir.

Meseleyi bu şekilde insanın yaratılışındaki donanımı üzerine temellendiren Maturîdî, insanın iradesini fiil anlayışına bağlı olarak aynı doğrultuda açıklamaktadır. Buna bağlı olarak fiillerden bazıları Allah'a nisbet edilip kula nisbeti caiz değildir; ancak bazıları kula nisbet edilir. İrade meselesi de buna bağlı olarak değerlendirilir. Allah'a nisbet edilip kulun iradesi ve gücü dışında olan birçok fiil vardır. Bu fiillerde kulun iradesi geçerli değildir. Fakat bunlardan başka ikinci grup fiiller de vardır ki, bunlar kulun iradesine ve gücüne bağlı olan fiillerdir. İnsan, bu fiillerinde irade sahibidir ve serbesttir.<sup>62</sup>Bu yüzdendir ki, insanın bu cins fiilleri sonucunda ceza ve mükâfat gelmektedir.

#### d) Bilgi Üreten Bir Varlık Olarak İnsan

Aklın doğuştan getirdiği veya onun vasıtasıyla elde edilen gündelik basit bilgilerin kabul edilmesi önemli değildir. Zaten her insan onu kabul etmek ve kullanmak zorundadır. Burada önemli olan akli kendisine kural konulan tarihsel bilgilerle donatılmış ve gücünü sadece bu bilgilerden bir alet olarak görmek yerine, onu kural koyan, insanlığın oluşturduğu evrensel akılla ilişki kurarak ondan istifade eden, aynı zamanda ona katkıda bulunan bir konumda görmektir. Bu sonuca da ancak aklın nazî/istidlâlî gücüne inanmakla ulaşılabilir.

Eş'arî düşüncesinde aklın en önemli fonksiyonu olan istidlâlî bilgi araz olarak kabul edilmiş; arazlar kendi başına müstakil varlığı olmayan sürekli ilâhî kudret tarafından yaratılan ve zorunluluğu olmayan basit bilgiler olarak değerlendirilmiştir. Böyle olunca onların, akli önermelerin zorunluluk taşımadığı kanaatini taşıdıklarını hatırlamalıyız.

Maturîdî, bilgi kaynaklarını açıklarken nazarı akıl yerine kullanır ve genel olarak da ondan, aklın kullanılmasını ve faydalanılmasını anlar. Dolayısıyla o nazar kavramını, aklın kullanılmasını ifade eden tefekkür, teemmül, tedebbür gibi, terimlerle birlikte ve onlarla eşanlamlı olarak kullanır. Maturîdî'ye göre nazar, üzerinde düşünülme suretiyle dış dünyanın, onun özellik ve hikmetlerinin kavranmasını sağlayan önemli bir bilgi kaynağıdır. Ona göre akıl, anlamları bakımından farklı olmaları ve ayrılmaları gereken şeyleri birbirinden ayırmak, birleşmeleri gereken şeyleri de birbiriyle birleştirmek üzere var edilmiştir. Bu da ancak nazar ile mümkün olur. Nitekim Maturîdî'nin önemli bir takipçisi olan Neseî de akli bir bilgi sebebi, bir bilgi kaynağı olarak kabul ettiği halde onu doğrudan bilgi kaynağı olarak değil; nazar ve istidlâl ederek, kişiyi bilgiye götüren, bilgiye ulaştıran bir bilgi yolu olarak görür.<sup>63</sup>

Aklın ve onun ürünü olan düşünce veya istidlalde bulunma özelliği, insanı diğer varlıklardan ayıran önemli bir unsurdur. Sonraki nesillerin önceki nesillere miras bıraktığı akılla, toplumsal aklın sürekli geliştiği, bu birikimin yaşayan nesillerin bireysel akıl düzeylerini öncekilere göre daha yüksek bir konuma getirdiği ve ondan daha fazla yararlanma olanağı sağladığı bilinen bir gerçektir. İşte bu birikimin çağımızda önemli bir düzeye ulaşmış olması, içerisinde bulunduğumuz bu çağın *bilim çağı* olarak ilân edilmesi sonucunu doğurmuştur. Bilginin bu düzeye ulaşması, aklın bedihî bilgileriyle değil, özellikle ondaki *akl-ı nazari*'nin kullanılması ile mümkün olmuştur. Çünkü aklın temel yapısını oluşturan sentez ve analizde bulunabilme yeteneği, ancak nazar ile mümkün olabilmektedir. Kur'an-ı Kerim, aklın bu özelliklerine dikkat çekmesine rağmen, İslâm dünyasında uzun süreden beri sağlam istidlâlde bulunmayı gerçekleştirecek bir epistemolojinin kurulamamış olması oldukça düşündürücüdür. İnsanın çevresindeki varlıklardan istifade edebilmesi veya onları kendine hizmet eder hale getirmesi, akl-ı nazarisini kullanarak, irade ve beden gücünü, eylem şeklinde bu varlıklara teksif etmesiyle mümkündür. Böyle bir gayret aynı zamanda Allah'ın mikro ve makro âlemdeki ayetlerinin okunması, onun kudret ve azametinin gözler önüne serilmesi

<sup>62</sup> Maturî, Tevhid, s. 293-294.

<sup>63</sup> Ebu'l-Mu'in en-Neseî, *Tabsıratu'l-Edille*, Tahk. Hüseyin Atay, Ankara 1993, s. 28-30

demektir. Son birkaç asırdan beri bu alanlardaki çalışmaların, daha çok İslam coğrafyasının dışında gerçekleşiyor olması ne kadar üzücüdür!

### Sonuç

İslami ilimler alanında fikir üretmiş ve eserler vermiş olan her âlimin özel bir yeri olmakla birlikte bazılarının ayrıcalıklı bir yere sahip olduklarını söylemek yanlış sayılmaz. Özellikle de İslam Düşüncesinin -daha sonraki dönemlere de damgasını vuran-teşekkül dönemlerinde yaşamış âlimlerin bu ayrıcalık kapsamında değerlendirilmesi gerektiğinde şüphe yoktur. İşte İmam Şafî ve onun çeşitli konulara dair yazmış olduğu ve pek çoğu bugün bize intikal etmiş olan eserlerinin de bu tür eserlerin başında geldiğini bilhassa vurgulamak gerekir.

Bu farklılıkların başında ise kuşkusuz onun diğer İslam âlimlerinden veya mezhep imamlarından birisi olmak dışında, İslami ilimler ve İslam düşüncesi alanında, etkileri günümüze kadar uzanan bir zihniyet ve metodun sistematik müdafii olması gelmektedir. Bilhassa “*er-Risale*” ve “*Cima'u'l-ilm*” adlı eserlerinde savunduğu dini zihniyet ve yöntemin etkileri sadece Şafî, hatta sünni çevrelerle sınırlı kalmamış, diğer mezhepleri de içine alarak genellemek suretiyle 21.yüzyıla kadar uzanmış bulunmaktadır. Elbette asırlar boyunca devam eden bir etkiden söz ederken, bunun mutlaka müspet bir etki olması gerektiği zehabına da kapılmamak gerekir. Çünkü ne kadar iyi niyetli, ne kadar sağlam ve tutarlı olursa olsun ilim ve fikir alanında sergilenen yaklaşımların, ilerleyen asırlarda farklı tarihi şartlarda birtakım istenmeyen menfi sonuçlara yol açması da pek âlâ mümkündür.

Nitekim öyle olmuş İmam Şafî ve onun metodolojisini takip eden İmam Eş'ari ve İmam Gazali'nin bazı yorumları yukarıda ifade etmeye çalıştığımız bir takip olumsuzlukların giderilmesi için yeniden yorumlanmaya muhtaç duruma gelmiştir. İctihat kapısının kapandığı felsefe ve kelam gibi düşünceye dayalı ilimlerin okunması ve okutulmasının iyi karşılanmadığı bir dönemden sonra İslam dünyasının çeşitli alanlarda duraklama ve daha sonra da gerile sürecine girdiği ve halen bu sürecin devam ettiği bilinen bir gerçektir. Söz konusu dönem öncesinden itibaren İslam dünyasında fıkhıta Şafîliğin, kelamda da Eş'ariliğin en etkili ve en yaygın ekoller olduğu malumdur. Bu durum günümüz araştırmacılarına Şafî'nin ve Eş'ariyyenin ortaya koyduğu din yorumunu ve bu yorumu yaparken oluşturduğu bilgi sistemini, nass karşısında akla uygun gördüğü konumu, yeniden değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır.

Aydınlanmanın esas mimarları peygamberlerdir. Tarih boyunca onların en önemli hedeflerinden biri de insanlara *özne* olduklarını hatırlatmak ve bunun önündeki engelleri kaldırmaya çalışmak olmuştur. Kur'an, bu gerçeği *insanın yeryüzüne halife kılınması* kavramı ile bildirmektedir. Varoluş amacı, kulluk ekseninde yeryüzünü imâr etmek olan insanın, bu hedefine ulaşabilmesi, onun üretken bir akla, sorumluluk sahası içerisinde özgür bir iradeye, bilgi ve iradesini gerçekleştirecek potansiyel bir güce sahip olmasını gerekli kılar. Kur'an, özellikle insanın böyle bir donanım ile yaratıldığına dikkat çeker. İlk beş asra kadar Kur'an'ın bu öğretisini iyi algılayan Müslümanlar, çok farklı nedenlerle sonraki dönemlerde bu anlayıştan uzaklaşmışlar, akli atıl hale getirdikleri gibi, fatalist eğilimlere yönelmişlerdir.

Batı, aydınlanmayı deizm ve ateizm ile gerçekleştirdi. Böyle bir aydınlanmanın doğurduğu problemler bu gün belirgin bir şekilde ortaya çıkmaya başlamıştır. Müslüman entelektüeller Allah'ın kudret sıfatını önceleme yerine özellikle Rahman ve rahim sıfatlarına vurgu yaparak deizm vb Allah'ın varlığa yönelik sıfatlarını yok sayan düşüncelere dalmaksızın Allah-insan, Allah-alem ve insan-alem ilişkisi konusunda yeterli çözümler sağlayabilecek bir modernite yakalayabilirler.

Bu zamana kadar Müslümanlar dünyaya, dünya da Müslümanlara sırtını döndü. Bu tebliğimizin Müslümanların dünya ile barışmalarına İmam Şafî, İmam Eş'ari vb düşünce tarihimize önemli izler bırakmış âlimlerin fikirlerini irdelerek doğruları günümüze taşımaya, tarihte kalması gerekenleri de tarihe bırakmaya vesile olmasını diliyoruz.

Kur'an insanın insan olarak üstünlüğünü açık bir şekilde bildirmektedir. O potansiyel olarak Allah'ın yarattığı en seçkin varlıklardan biridir. Onun bu üstünlüğünü korumasının ilk şartı onu bu şekilde Yaratan Rabbini tanımaya bağlıdır. İkinci şartı ise yeryüzünün imarına katkıda bulunmasıdır. Bunu yaparken de manevi yükselişini gerçekleştirmesi, Allah'ın razı olduğu hayat tarzına göre yaşayarak her geçen gün O'na yaklaşmasıdır. İnsan birinci şartı yerine getirmekle ne bir hacere (taş) ne bir şecere (ağaç) ne güneşe ne kamere ne bir krala ne de beşere boyun eğmez. Böylece insani üstünlüğünü iman ile korumuş olur. Kur'an karada denizde ve havada farklı varlıkların insana musahhar kılındığını bildiriyor. Fakat bunun gerçekleşmesi insanın ikinci şartı yerine getirmesine bağlıdır. O zaman insan kendi otoritesini elinde tutar, sıradan varlıkların otoritesi altına girmez, sıradan ve rezil bir hayata sürüklenmez. Aksine o Allah'ın verdiği kudreti, iradeyi ve aklı kullanarak onlara hükümler çıkarır. İnsanı kendi dışındaki varlıklarla neredeyse aynı düzleme çeken ve insanı güçsüz ve zavallı bir varlık konumuna getiren kelâmî anlayışların yetersizliği ortadadır. Oysa ilâhî sıfatlara beşeri varlık düzleminde sahip olan insana, ilâhî gücün mutluluğu karşısında ezilmek değil, gurur duymak yakışır. Çünkü o, Allah'a rakip olmak değil, O'nun omuzlarına yüklediği sorumluluğu O'na inanmanın verdiği dinamizmle yerine getirmek için yaratılmıştır.

Ehl-i sünnet düşüncesinin böyle bir paradigmaya evrilmesi gerektiği ortadadır. Böyle bir paradigmanın oluşturulmasında -özellikle de Allah-insan ilişkisinin temellendirilmesinde- başta İmam Ebu Hanife ve İmam Maturidî olmak üzere söz konusu geleneğe mensup âlimlerimizin düşüncelerinden çokça istifade edilebileceğimiz kanaatindeyim.

## BİBİLİYOGRAFYA

- Albayrak, Mevlüt, “*İkbal'de Tanrı'nın Kudreti*” Tasavvuf Derg., Ankara, 2001, Sy.7.
- B. Hallaq, Wael, *Şafî Hukuk İlminin Baş Mimarı mıydı?*, (H.Kırbaçoğlu, *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şafî'i'nin Rolü*, Kitabiyat, Ankara, 2000, adlı seçki içerisinde)
- Bağdadî, Abdulkahir, *Usulu'd-Din*, Beyrut 1981/1401.
- Bağdadî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali el-Hatib, *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, thk. M.Said Hatipoğlu, Ankara 1991.
- Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. El-Hüseyin, *Menakıbu's-Şafî*, tahk. es-Seyyid Ahmed es-Sakr, Kahire 1390/1970.
- Bûtî, Ramazan, *es-Selefiyye*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1998.
- Büyükkara, Mehmet Ali, *Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004.
- Carullah, Zühdi, *Mu'tezile*, Amman 1990.
- Coşkun, İbrahim, “*Kelam Karşısı Ehl-i Sünnet (Selefiyye)'in Usulu'd-din Yorumu ve Bu Yorumun Açmazları*”, Marife Cilt V, Sayı: 3, Konya, 2005.
- Cürcanî, Seyyid eş-Şerif, *Şerhu'l-Mevakif*, Beyrut 1997/1417.
- Ebu Muhammed Abdurahman İbn Ebi Hatim er-Razî, *Adabu's-Şafî ve Menakıbu*, thk. A. Abdülalılık, Kahire 1421/2001.
- Ebu Zehra, Muhammed, *İmam Şafî*, çev. Osman Keskiöğlu, DİB, Ankara 1996.
- Ebu Zeyd, Nasır Hâmid, *İmam Şafî ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi*, 89. (Hayri Kırbaçoğlu, *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şafî'i'nin Rolü*, Kitabiyat, Ankara, 2000, adlı seçki içerisinde)
- Ebu'l-Hasen el-Eş'ari, *el-İbane an Usuli'd-Diyane*, Medine, ts.
- Farukî, İsmail Raci, *Bilginin İslamileştirilmesi*, çev. Fehmi Kuru, Risale Yayınları, İstanbul, 1995.
- Gazali, Ebu Muhammed b. Muhammed, *Tehafütü'l-Felasefe*, tahk. Süleyman Dünya, 2. baskı, Daru'l-MearifE, Kahire, 1960.
- Güler, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999..
- Güngör, Erol, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1990.
- İbn Füreke, Ebu Bekr Muhammed b. El-Hasen, *Mücerredü Makalati's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, thk. D. Gimaret, Beyrut, 1987.



- İbn Rüşş, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî, *Tehâfütü Tehâfüt*, Tahk. Süleyman Dünya, Daru'l-Mearif, 1. Baskı, Kahire, 1963.  
-----, *Kitabu'l-Keşf An Menahici'l-Edille*, Münih, 1859, s. 113.  
İsfehâni, Rağıb, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986.
- Kırbaşoğlu, Hayri, "İslamî İlimlerde Şafii'nin Rolü Üzerine", İslamiyat Dergisi, II/1, 1999.
- Maturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud, *Kitabu't-Tevhid*, İstanbul, 1979.
- Neccar, Abdulmecîd, *Hilafetu'l-İnsan Beyne'l-Vahy ve'l-Akl*, Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, Beyrut, 1407/1987.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'in, *Tabsıratu'l-Edille*, Tahk. Hüseyin Atay, Ankara 1993.
- Nevevî, Ebû Zekerıyya Muhyiddin Yahya b. Şeref, *Tehzibu'l-Esma ve'l-Lugat*, Beyrut 1996.
- Oğuz, Muhammed İhsan, *İslam'da Kaza ve Kader*, Oğuz Yayınları, İstanbul, 1993.
- Özcan, Hanefî, *Maturidi'de Dini Çoğulculuk*, İstanbul, 1999.
- Özpinar, Ömer, "İmam Şafii'nin Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumundaki Etkileri", Uluslararası İmam Şafii Sempozyumu, İstanbul 2012.
- Razî, Fahreddin, *Esasu't-Takdis fi İlmi'l-Kelam*, Beyrut 1415/1995.  
-----, *Menakıbu'ş-Şafîi*, Kahire 1986.
- Said, Cevdet, *Güç İrade ve Eylem*, çev. H.İbrahim Kaçar, Pınar yayınları, İst. 1995.
- Serdar, Ziyaeddin, *İslam Medeniyetinin Geleceği*, (çev. Deniz Aydın) İstanbul 1986.
- Şehrîstânî, Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi*, Damla Yayınevi İstanbul, 1985.
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, D.İ.B. Yayınları, Ankara 1994.
- Watt, W.Montgomery *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Umran Yayınları, Ankara 1981.
- Yar, Erkan, Eş'arî ve Metodolojisi, Fırat Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi, X/2, 2005.
- Yazıcıoğlu, M.Sait, *Maturidî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara, 1988.
- , Mustafa Said, *İslam Kelâmında Önemli Bir Mesele: İstitâat*, İslamî Araştırmalar, Ankara, 1986, Sayı, I.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lami'n-Nubela'*, Beyrut 1982.

**İSLÂM'IN BİR DİN OLARAK BENİMSENMESİ VE  
YAYILMASINDA MÛTURÎDÎ'DEN HOCA AHMET  
YESEVÎ'YE: VASAT BİR ÜMMET PROJESİ  
FROM IMAM AL-MATURIDI TO KHOJA AHMET  
YASSAWI ISLAM'S ACCEPTANCE AS A RELIGION AND ITS  
EXPANSION: THE PROJECT OF A MIDDLE-WAY  
COMMUNITY**

Ömer Faruk TEBER<sup>1</sup>

**ÖZET**

Aşağı Türkistan'da yetişmiş ve İslâm medeniyet ve fikir hayatının büyük mimarları arasında olan Farabî (ö. 339/950), imâm Maturîdî (ö.333/944), Hâce Yusuf el-Hemedânî (ö.1140) Hoca Ahmet Yesevî (ö.1166) gibi daha bir çok Türk asıllı alim ve filozof, bütün İslâm dünyasının uzun asırlar boyunca ilim, fikir, sanat ve rasyonel/akılcı düşünce hareketlerinin önderleri, her türlü dinî fanatizm ve aşırılıkların karşısında orta yolun temsilcileri olmuşlardır. Onların hayat düsturları olan bu metotları Kur'ân-ı Kerim'in "ümmeden vasatan" mefhumuna da her yönden mütenasip olmuştur. Söz konusu alimler her daim dini ve düşünceyi birbirinin alternatifi olarak görmemiş, akıl, düşünce ve mantık sistemlerini fikir ve kavram kalabalığının boğucu ortamından uzak tutabilmeyi başarmışlardır.

İmam-ı A'zam Ebû Hanife onun takipçisi ve İslâm ilahiyatını sistematize ederek, insan doğasına uygun en makul bir şekilde ifade edilmesine imkan tanıyan İmam Maturidi, hem kendi zamanlarında ve hem de günümüze kadar geçen zaman içerisinde toplumları aydınlatmışlardır.

İslâm Tarihinin klasik kaynakları, dinin farklı coğrafyalara yayılıp, müminlerince yaşanmasında daha ziyade tarihi olayların siyasal ve askeri yönlerini öne çıkarmışlar ancak ihtida hareketlerinin temelinde ve dinin geniş coğrafyalara yayılmasında hazırlanan ortamın müsait yapısı/imkanı; oluşan demografik yapı hakkında direkt malumat vermemişlerdir. Oysa İmâm Mâtûrîdî, İslâm'ın yayılışı ve yerleşmesinin tarihini ortaya koyan bir alim olarak İslâmiyet'in bir din olarak yayılışı ve toplumlarca benimsenmesini, siyasal tarihin bir konusu olmaktan daha çok sosyal tarihin bir konusu içinde değerlendirmiştir. Bizi bu kanaate onun içinde yaşadığı toplumu İslâm düşüncesinin aydınlık atmosferine taşımasında takip ettiği yol ve metodu sevk etmektedir. Çünkü Maturidî eserlerinde din –şariat ayrımı yaparak mahiyeti itibariyle bireysel imanı önemsemiş, ortaya koymuş olduğu metodik yaklaşımıyla sistematik kelam ekollerinden birisine adını vermiştir.

İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren bu dini Kur'ân ve Sünnetten istinbat ederek müminlerin anlayışına sunan İmam Maturidi ve Hoca Ahmet Yesevî gibi İslâm düşüncesinin mimarları, dinin bütüncül bir sistematüğünü ortaya koyabilmek için içerisinde buldukları toplumların akide ve muamelatlarına örnek teşkil edecek ilkeler ve nasları yorumlamış ve açıklamışlardır. Bundan dolayıdır ki, yayıldığı coğrafyalarda dinin toplum üzerindeki tezahürü, bu nasları yorumlayan kişilerin faaliyet ve toplumsal etkileşimlerinin birer sonucu ve ürünü durumundadır.

IX. ve X. Yüzyıldan itibaren İslâm'ın Orta Asya Türk kavimleri arasında süratle yayılmaya başlaması, Türklerin büyük kitleler halinde ihtida etmeleri İmâm-ı Azam ve imam Maturidî'nin dini Türklerin yaşadıkları coğrafya ve insan duygularına uygun yaşanabilir bir sistem içerisine yerleştirmesine borçludur. İmâm Maturidî ve onun takipçileri içerisinde yaşadıkları Orta Asya Türk toplumlarını dinî, ahlâkî, ictimâî yönlerden eğiterek tutum ve

<sup>1</sup> Prof. Dr. Akdeniz Üniversitesi ilahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, omerfarukteber@akdeniz.edu.tr

davranışlarını Kur'ân'ın ve sünnetin çizmiş olduğu çerçeve ile bağdaştırabilmişlerdir. Zira Maturidî'nin yaşamış olduğu bölgeler ve halklarının dini inançlarının temeli sayılabilecek örf, adet ve gelenekleri ile mütenasip sunulan bir İslâm akaid ve muamelâtının ancak Türkler'in kitleler halinde İslâm'ı kabul edip benimsemelerini sağlamış olduğu bir vakıadır.

İmam Maturîdî'ye göre bu din orta yol dinidir. Kur'ân-ı Kerîm'in tabiri ile "ümmeden vasata" ümmetin takip ettiği orta yolda ise, soy, sop, ırk, şeref ve sınıf mücadeleleri bulunmaz; çatışmalar yaşanmaz; madde ve mana dengesinin kurulduğu bir toplumsal yapı için ancak bireyler arasında bir rüchaniyet söz konusu olabilir. Oradaki tercihte ise üstünlük ve şeref ölçüsü yalnızca ahlâki ilkelere dayalı insanlık onurudur. Böylece meydana gelecek toplum da faziletli, takvada ekrem ve hayırda yarışan bir toplum olacaktır.

İmam Maturidî'den Hoca Ahmet Yesevî ve ondan da Anadolu'nun aydınlık meşalelerine can veren bu gelenek, Ameli imana dahil etmeyerek mürtekb-i kebirenin küfrünü reddetmiş böylece tarihte İslam toplumlarının birbirleri ile çatışmalarının muharrik sebebi olan bu anlayışın dini değil ama siyasi bir söylem olduğuna dikkat çekmiştir.

Tebliğimizde İmam Maturîdî'den Hoca Ahmet Yesevî'ye ve onun takipçisi Hacı Bektaş-ı Veli'de "yetmiş iki millete bir nazarla bakmak" olarak somut bir şekil alan kardeşlik zihniyetinin İslâm'ın Orta Asya Türk topluluklarınca benimsenerek süratle yayılmasındaki etkisi vurgulanacak ve sahih bir gelenek olmadan batınî yolun doğru bir şekilde tecrübe edilemeyeceğinin altı çizilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Anadolu, İmam Mâturidî, Hoca Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş Veli

### **Abstract**

Al-Farabi (d.339/950), Imâm al-Maturîdî (d.333/944), Khoja Yusuf al-Hamadani (d.1140) and Khoja Ahmet Yassawî (d.1166), all grew up in Turkestan, were among the great architects of Islamic civilization and intellectual life, the leaders of science, ideas, art and rational thought movements. All of them have become the representatives of a middle-way against all kinds of religious fanaticism and extremism. These methods, which were their life motives, are also in line with the "Ummatan Vasata/ middle-way" expression of the Qur'an. These scholars have not considered religion and thought as alternatives to each other. They have been able to keep the mind, thought and logic systems away from the environment of ideas and conceptual complexities by establishing a simple religious framework for the Central Asian societies.

Imam Abu Hanifah and his follower Imam al-Maturidi, who systematized Islamic theology and enabling to be expressed in the most reasonable way suitable for human nature, illuminated the societies both in their own time and until today.

The classical sources of Islamic history emphasize the political and military aspects of historical events about spreading religion to different geographical regions. But they did not give direct information about the appropriate structure of the environment and the demographic structure in the spread of religion to wide geographical locations. However, Imam al-Maturidi, who reveals the history of the spread and settlement of Islam, considered the expansion of Islam as a religion and the adoption of societies as a subject of social history rather than a matter of political history. The method of Imam al-Maturidi brings us to this belief because he has made a distinction between religion and shari'a in his works. By his methodical approach, his name has become equal with one of the systematic kalam schools in Islamic thought.

Imam al-Maturidi and Khoja Ahmet Yassawi explained this religion to communities referring to the basis of the Qur'an and the Sunnah. They interpreted the principles to be exemplary. Therefore the reflection of religion on society is the result and product of activities and social interactions of these interpreters.

According to Imam al-Maturîdî, Islam is the middle-way religion. Within the Qur'anic expression of Ummatan Vasata/ middle-way, as followed by the ummah, there is no race, honour and class struggles. Thus, the society will be a virtuous society.

From Imam al-Maturidî to Hodja Ahmet Yassawi, this tradition gave life to Anatolia. Al-Maturidî distinguished between religious practice and faith. He does not consider a person who commits a great sin as infidel. The cause of this understanding, which is the main reason for many of the conflicts, is not a religious but political discourse.

In our paper, we shall present the views of tolerance from Imam al-Maturidi to Hodja Ahmet Yassawi and later to Haji Baktash and emphasize their effects on Central Asian societies.

**Key Words:** Anatolia, Imam Maturidi, Hodja Ahmat Yassawi, Haji Baktash Wali

## GİRİŞ

Dört Halife'den sonraki Emevi hanedanlığı döneminde İslam Devleti yeni fetihlerle oldukça genişlemiş, Maveraünnehir'e kadar ulaşmıştı. 700'lü yılların başında cihat ilan ederek Türklerin yaşadığı şehirlere giren İslam devleti Emevilerin komutanlarından olan Kuteybe bin Müslim, saldırı düzenlediği yerlerde Müslüman olmayan Türklere karşı oldukça sert mücadelelere girişti. Çok sayıda insanı öldürerek, şehirleri yağmalayarak ve ganimetler elde ederek ilerleyen Kuteybe bin Müslim, her ne kadar ölümüne değin faaliyetlerini sürdürmüş ve İslam'ı tanıtmış olsa da onun yaptıkları Türklerin topluca İslam'a geçmeleriyle sonuçlanmamıştı.

Türklerin toplu ihtida hareketleri Abbasiler döneminde görülmektedir. Özellikle 751 yılında Çinlilere karşı yapılan savaşta Abbasi Devletinin izlediği strateji ile Türk ve İslam Ordularının ittifak ederek Çin'e karşı elde edilen zafer neticesinde Türklerin kitleler halinde İslam'a girdiği bilinmektedir.

Türk kavimleri ile İslam Devletinin ilk karşılaşmalarında yaşanan askeri hadiseler her ne kadar ihtida hareketlerini gölgede bıraksa da sonrasında Türkler arasında İslam'ın neşvünema bulmasının ardındaki sebepler çok başkadır.

İnancın dayatılması karşısında verilen tepkiler, İlahi mesajın gönüllere sirayet etmesi ile Türk-İslam dünyasında İ'lây-ı Kelimetullah davasına dönüşmüştür. Yani Türk kavmi Mesajı kabul etmekle birlikte Mesajın taşınması misyonunu da sahiplenmiştir.

Maveraünnehir de filizlenen İslamlaşma hareketleri Hoca Ahmet Yesevi ve İmam Maturidi gibi ilim ve gönül ehli mutasavvıf ve âlimler tarafından bütün Kafkasya, Orta Asya ve Anadolu'ya kadar uzanmış; bu aşamadan sonra yaklaşık 1300 yıl sürecek Türklerin İslam'ın Bayraktarlığı misyonu, Osmanlı İmparatorluğu zamanında da devam etmiştir.

Hoca Ahmet Yesevi'nin gönülleri mest eden Nebevi Hareket metodu ve İmam Maturidi'nin İslam Akidesinin toplumda yer etmesi çalışmaları neticesinde bir Türk-İslam Toplumunu ve Medeniyeti ortaya çıkarmıştı.

O zamana değin sert ve savaşçı mizaca sahip olan bir topluluktan, gönül ve aşk ehli Türkmen dervişine dönüşerek 'Yaratılanı sev Yaratandan ötürü' diyen Yunus Emre vari sûfilik akımı hızla yayılmıştır. Horasan, Buhara, Nişabur'dan Kafkasya, Anadolu'ya irşad için revan olunan 'Baba'lar ile manevi imar çalışmaları yüzyıllarca süregelmiştir.

IX. ve X. Yüzyıldan itibaren İslâm'ın Orta Asya Türk kavimleri arasında süratle yayılmaya başlaması, Türklerin büyük kitleler halinde ihtida etmeleri İmâm-ı Azam ve imam Maturidî'nin, dini Türklerin yaşadıkları coğrafya ve insan duygularına uygun yaşanabilir bir sistem içerisine yerleştirmesine borçludur. İmâm Maturidî ve onun takipçileri içerisinde yaşadıkları Orta Asya Türk toplumlarını dinî, ahlâkî, ictimâî yönlerden eğiterek tutum ve davranışlarını Kur'ân'ın ve sünnetin çizmiş olduğu çerçeve ile bağdaştırabilmişlerdir. Zira Maturidî'nin yaşamış olduğu bölgeler ve halklarının dini inançlarının temeli sayılabilecek örf, adet ve gelenekleri ile mütenasip sunulan bir İslâm akaid ve muamelâtının ancak Türkler'in kitleler halinde İslâm'ı kabul edip benimsemelerini sağlamış olduğu bir vakıdır.

Gerek Hoca Ahmet Yesevi gerekse İmam Maturidi'nin gayret ve çalışmaları mutedil, kuşatıcı, hoş görü temeline dayalı orta yol bir ümmet toplumu oluşturma çabası olarak karşımıza çıkmaktadır. Biz de tebliğimizde ilim, irfan sahibi müstesna şahsiyetlerin "Vasat Ümmet" gayretlerini anlamaya ve anlatmaya çalışacağız.

### a) Mâverâünnehir ve Mâtûrîdîliğin Kültür Havzası

Aşağı Türkistan'da yetişmiş ve İslâm medeniyet ve fikir hayatının büyük mimarları arasında olan Farabî (ö. 339/950), imâm Maturîdî (ö.333/944), Hâce Yusuf el-Hemedânî (ö.1140) Hoca Ahmet Yesevî (ö.1166) gibi daha bir çok Türk asıllı alim ve filozof, bütün İslâm dünyasının uzun asırlar boyunca ilim, fikir, sanat ve rasyonel/akılcı düşünce hareketlerinin önderleri, her türlü dinî fanatizm ve aşırılıkların karşısında orta yolun temsilcileri olmuşlardır. Onların hayat düsturları olan bu metotları Kur'ân-ı Kerim'in "ümmeden vasatan" mefhumuna da her yönden mütenasip olmuştur. Söz konusu alimler her daim dini ve düşünceyi birbirinin alternatifi olarak görmemiş, akıl, düşünce ve mantık sistemlerini fikir ve kavram kalabalığının boğucu ortamından uzak tutabilmeyi başarmışlardır. Mâverâunnehir bölgesinde Yesevîlik fıkhıtan daha ziyade örfe yer vermiş, Türkçe şiirleri, halk musikisi ve ayinleriyle kaideci bir din anlayışı yerine Orta Asya halklarının dilini kullanmıştır (Ülken, 2003, 68). Bu sayede de İslâm adına bir cazibe merkezi olmuştur.

Mâveraünnehir bölgesi, Türkler için hiç yabancı bir saha olmayan ve eski İran ananelerini sinesinde saklayan Horasan, sûfilik akımının da başlıca merkezlerinden biriydi. Bu nedenle Mâverâunnehir İslamlaştıktan sonra, bu akımın İslamiyet'in önceden takip ettiği yollardan Türkistana'a girmesi gayet normaldi. Hemedan, Nişapur, Merv IX.yüzyılda sûfilerle dolmuştur. X.yüzyılda da Buhara ve Fergana'da sûfi nitelikli şahsiyetlere tesadüf edilmeye başlanmıştır. Fergana'daki Türkler kendi şeyhlerine Bab yani Baba ismini vermişlerdir. Önceden Horasan'a gelmiş olan Türklerden de Mehmed Ma'suk Tûsi, Emir Ali gibi bazı tanınmış sûfiler yetişmişti. İşte bu gibi amillerin etkisiyle, Türkler arasında sûfilik akımı hızlı yayılmıştır. Buhara, Semerkand, Kaşgar gibi büyük İslam merkezlerinden, birçok fedakar dervişlerin göçebe Türkler arasına yayıldıkları ve yeni akideler, düşünceler götürdükleri görülmekteydi. Kendilerine ilahiler ve şiirler okuyan Allah rızası için iyilikte bulunan dervişleri ozanlara benzeterek onları benimsiyorlardı (Köprülü, 1984, 14).

İmam-ı A'zam Ebû Hanife onun takipçisi ve İslâm ilahiyatını sistematize ederek, insan doğasına uygun en makul bir şekilde ifade edilmesine imkan tanıyan İmam Maturidi, hem kendi zamanlarında ve hem de günümüze kadar geçen zaman içerisinde toplumlara aydınlatmışlardır.

İslâm Tarihinin klasik kaynakları, dinin farklı coğrafyalara yayılıp, müminlerince yaşanmasında daha ziyade tarihi olayların siyasal ve askeri yönlerini öne çıkarmışlar ancak ihtida hareketlerinin temelinde ve dinin geniş coğrafyalara yayılmasında hazırlanan ortamın müsait yapısı/imkanı; oluşan demografik yapı hakkında direkt malumat vermemişlerdir. Oysa İmâm Mâtûrîdî, İslâm'ın yayılışı ve yerleşmesinin tarihini ortaya koyan bir alim olarak İslâmiyet'in bir din olarak yayılışı ve toplumlarca benimsenmesini, siyasal tarihin bir konusu olmaktan daha çok sosyal tarihin bir konusu içinde değerlendirmiştir. Bizi bu kanaate onun içinde yaşadığı toplumu İslâm düşüncesinin aydınlık atmosferine taşımasında takip ettiği yol ve metodu sevk etmektedir. Çünkü Maturîdî eserlerinde din –şariat ayrımı yaparak mahiyeti itibariyle bireysel imanı önemsemiş, ortaya koymuş olduğu metodik yaklaşımıyla sistematik kelimelerden birisine adını vermiştir (Mâtûrîdî, 1971, 24).

Mâtûrîdî, Abbâsîler'in merkezî otoritelerinin oldukça zayıfladığı bir dönemde siyasî bakımdan hilâfete bağlı müstakil beyliklerden Sâmânoğulları'nın (819-1005) Mâverâunnehir'e hâkim oldukları<sup>2</sup> devirde yaşamıştır. Mâtûrîdî'nin ilmî ve kültürel çevresi olarak bilinen Mâverâunnehir bölgesi ortaçağ coğrafyacıları tarafından bilâd't-Türk veya Türkistan olarak kaydedilmiştir. Gerek dil ve üslûp özellikleri gerekse yaşadığı Semerkant ve çevresinin Türkler'in çoğunlukta bulunduğu bir bölge olması göz önüne alındığında Mâtûrîdî'nin Türk asıllı olduğunu söylemek gerekir.

<sup>2</sup> Sâmânîler'in ortaya çıktığı yer adları olarak geçen Semerkant, Belh ve Eşnas şehirlerinin Akhunlar döneminden beri Türkler'in hâkimiyetinde bulunduğunu, ailenin atası Sâmân'ın unvanı olan "hudât" kelimesinin Farsça'da "sahip", eski Uygur Türkçesi'nde "unvan ve rütbe" anlamında kullanıldığını belirterek Türk kökenli olduklarını ileri sürerler. Bkz. Aydın Usta, "Sâmânîler", *DİA*, 36/64.

Hanefî düşünceye Maverâünnehir'de ilk ve en fazla destek veren Samaniler iken Karahanlılar'ın Maturidi çizgideki Hanefiliği resmi mezhep ilan etmeleriyle, Hanefilik, Maverâünnehir bölgesinde, Batı ve aşağı Türkistan'da güçlü bir şekilde tesis edilmiştir (Kalaycı, 2013, 137).

Hilmi Ziya Ülken, Türklerin İslâm'a girişleri için "Mihrap" Mecmuasında yazdığı makalesinde şunları söyler:

"Ne vakit ki Samaniler tagallüp ederek Türkmenin karşısına en eski bir düşman olarak İran'ı çıkardılar. O zaman Türkmenler de yayından fırlamış ok gibi İran içerisine doğru inmeğe başladılar. Bu büyük hicret bir ordunun istilası değil, bir kavmin muhacereti idi. İşte Türkmenlerin arasında Müslümanlığın yayılması asıl bu sıralara aittir. Türkmenler aşiret asabiyetinden uzak oldukları ve millet haline gelmeğe büyük bir istidat gösterdikleri cihetle, Araplardan çok daha kolaylıkla İslam dinine uydular. Hatta kuvvetli rabitalarla ona bağlandılar. Lakin hangi kavimde olursa olsun Sünnîlik=Zühdî Din teşkilatına intibak eden bütün şekilci esaslarına sadık kaldılar. İster Kadı Beyzavî gibi Acem, ister Ebû Musa El-Eş'arî gibi Arap, isterse de İmam Mâtûrîdî gibi veya Neseî gibi Türk olsun bütün teşkilata initbak eden alimler, tereddütsüz bir surette yalnız töreyi kabul eder." (Ülken, 1924,237-244)

İslâm Mezhepleri Tarihi klasik eserleri<sup>3</sup> genellikle Kelâm ilmi ve ekollerinden ve hatta Ehl-i Sünnet'in kelâm ilmindeki aklî tefekkürünü temsil eden ve daha çok Orta Asya bölgesinde hakim bulunan büyük bir teolojik ekolün mimarı Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî'den sözetmemişlerdir. Müslümanlar arasındaki yerinin büyüklüğüne, İslâm akidesinde bırakmış olduğu ve günümüze kadar yükselen bir değer olarak İslâm'ın orijinal tafekkür örneklerinden birini temsil etmesine rağmen, İslâm aleminde hak ettiği etüde mazhar olamamıştır (Tanci, 1955, 1).

Hoca Ahmet Yesevî ve bağlıları ilk Türk topluluklarının yaydığı İslam ahlakının merkezde olduğu sûfi yönü ağır basan din anlayışında, tamamen İmam Mâtûrîdî'nin İslam itikadî anlayışının hakim olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu dönemlerde Mâverâünnehir bölgesinde yaşanan İslâm ile XV ve XVI. yüzyılda Anadolu'da konargöçer Türk zümrelerinin İslam anlayışlarını geniş ölçüde etkileyen Şii motiflerin bir etkisi mevcut değildi (Ocak, 2005, 79; Atalan, 2010, 102).

Ahmet Yesevi ve halifelerinin Orta Asya Türkleri arasında İslam'ın yayılmasında oynadıkları rol tarihi bakımdan büyük önemi haizdir. Zira ister istemez eski geleneksel öğretilerle ifade edilerek yorumlanmak zorunda olunan bu İslam anlayışı bu sufi kişiler aracılığı ile çok tabii olarak güçlü bir evliya kültü etrafında kurumlaşarak gelişmiştir. Kitabî İslam'dan yalnızca fikhin uygulanması noktasında farklı olarak Türklere mahsus bir yapı kazandırdı. Karahanlılardan Osmanlılara kadar gelen Türk İslam'ı, tasavvuf'un süzgecinden geçerek belli bir tasfiyeye uğramış, asıl kaynaklara ulaşma konusunda zayıf ancak sufi nitelikli cezbeci coşkucu bir İslam anlayışı olmuştur (Ocak, 2005, 79).

### **b)Mâverâünnehir ve Mezhep Hareketleri**

İmâmu'l-hudâ, imâmu'l-mütekellimîn ve musahihu akâidi'l-müslimîn, gibi övücü mahlaslara sahip Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî'nin yaşadığı Maverâünnehir ve çevresinde Ebû Hanîfe'nin öncülüğünü yaptığı aklî bilgiler ile vahyi uzlaştıran bir din anlayışının hakim olduğunu kaynaklar ifade etmektedir. Aklî bilgileri yegane kaynak olarak kabul eden ve hadisleri akaid alanında genellikle dikkate almayan Mutezilî kalemcilerin, öte tarafta aklî bilgileri ihmal eden ve yalnızca nakli esas alan âsâr taraftarı fıkıhçıların oluşturduğu problemlerli din anlayışına karşı, aklî bilgilerle naklî bilgileri uzlaştırmaya çalışan ve temelleri Ebû Hanîfe tarafından atılan mutedil bir din anlayışının Mâverâünnehir bölgesinde Mâtûrîdî tarafından sistematize ettiği İslam itikadî İslâm dünyasını çağlar ötesine taşımıştır (Mâtûrîdî, 2005, I/17).

<sup>3</sup> Bağdadî (ö.429/1037), *el-Fark beyne'l-Frak ve Usûlu'd-Dîn*; el-İsferâyînî (ö.471/1078), *et-Tabsîr fi'd-Dîn*; Şehristânî (456/1063), *el-Mîlel ve'n-Nihal*; İbn-Hazm (ö.456/1064), *el-Fasl Fî'l-Mîlel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*.

Bir coğrafyayı etüt ederke siyasi, ictimâî ve örfî açılardan ele aldığımız gibi bölgede hakim dinî düşüncede yaşanan teolojik kırılmalar ve sentezlerin yaşandığı yeni biçimlerin de üzerinde düşünülmesi bilimsel bir gerçekliktir (Evkuran, 2012, 498). Bu yönüyle bakıldığında da Mâveraünnehir bölgesi genelinde erken dönemlerde en fazla müntesibe sahip mezhebin Mürcie olduğu bilinmektedir. Mürcie'nin burada en fazla tabana sahip olmasının başta gelen sebebinin, yeni Müslüman olan kitlelerin dinî ve hukukî statüleri konusunda yaşanan belirsizlik ortamında Mürcie mezhebinin bölge nüfûsunu oluşturan Türk halklarının düşünce ve yaşayışlarından doğan ihtiyaçlarına en güzel şekilde cevap verebilmesi olarak görülmelidir (Kutlu, 1998, 156).

İmam Maturîdî'ye göre bu din orta yol dinidir. Kur'ân-ı Kerîm'in tabiri ile "ümmeden vasata" ümmetin takip ettiği orta yolda ise, soy, sop, ırk, şeref ve sınıf mücadeleleri bulunmaz; çatışmalar yaşanmaz; madde ve mana dengesinin kurulduğu bir toplumsal yapı için ancak bireyler arasında bir rüchaniyet söz konusu olabilir. Oradaki tercihte ise üstünlük ve şeref ölçüsü yalnızca ahlâki ilkelere dayalı insanlık onurudur. Böylece meydana gelecek toplum da faziletli, takvada ekrem ve hayırda yarışan bir toplum olacaktır.

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا

"ve işte böyle, sizi ortada yürüyen bir ümmet kıldık ki, siz bütün insanlar üzerine adalet örneği ve hakkın şahitleri olasınız, peygamber de sizin üzerinize şahit olsun..."(Bakara, 143)

İmam Maturîdî'den Hoca Ahmet Yesevî ve ondan da Anadolu'nun aydınlık meşalelerine can veren bu gelenek, Ameli imana dahil etmeyerek mürtekb-i kebirenin küfrünü reddetmiş böylece tarihte İslam toplumlarının birbirleri ile çatışmalarının muharrik sebebi olan bu anlayışın dini değil ama siyasi bir söylem olduğuna dikkat çekmiştir (Kayıklık, 2009, 16). Çünkü İslâm düşünce tarihinde harici bir etki olmadan siyasal çalkantılar sonucu ortaya çıkan ve İslâm toplumunun hicri birinci asırda tartıştığı ilk kelâmî problem iman problemi olmuştur. İman konusunu bir sorun olarak amel-iman zemininde tartışan ilk akım da Mürcie olmuştur.

İslâmlaşma ile Mâtürîdilik ilişkisinin sosyo-politik yönü olduğu gibi coğrafya ve geleneksel düşünce yapısının da İslâm'a muhatap olan toplulukların yeni dini kabul etmelerinde büyük rolü olduğu bilinmektedir. Horasan ve Maveraünnehir bölgesindeki kahir ekseriyeti Türklerden oluşan Buhara ve Semerkant gibi şehirlerin sosyal kimlikleri İslâm'ı kabul etmelerinde son derece etkin bir unsur olarak görülmektedir. V/XI. Yüzyıldan sonraki süreçlerde Horasan ve Maveraünnehir bölgesinde fıkıh-kelam eksenli ve akılcı bir öne çıkarken; İslâm'ın geldiği Arap yarımadası ve ilk yayıldığı bölgelerde fıkıh ve hadis eksenli nakilci dini algılama biçimi hakim olmuştur (Evkuran, 2013, 8). Sonraki dönemlerde yine İmam Mâtürîdî'nin fıkıhta-kelamda mensubu olduğu Hanefiliğin temsilcileri de bu coğrafyada nakilci bir yaklaşımdan daha ziyade aklî istidlali esas alan bir yolu tercih etmiştir.

Maverâünnehir bölgesinde Mâtürîdî anlayışın kök salmasında, Mâtürîdî'nin yeni bir mezhebi tesis etmesinden daha çok, bölgede hakim anlayış olan Mürcî-Hanefî yaklaşımın önemli bir temsilcisi olarak algılanmıştır. Mâtürîdiliği destekleyen dinî-toplumsal yapılar aynı zamanda Maturidiliğin beslediği dinî-toplumsal aidiyetler olarak karşımıza çıkmıştır (Kalaycı, 2013, 113).

Hz. Osman döneminde başlayan ve Cemel ve Siffin savaşları ile şiddetlenen Müslümanlar arası çatışmalara bir tepki olarak birlik ve beraberliği vurgu yapan Mürcie'nin Maverâünnehir bölgesinin Merv, Tirmiz, Buhara ve Semerkant gibi yerleşim merkezlerinde geniş taraftar kitlesi bulmasının arkasında yatan sebeplerin başında bu bölgede yaşayan Türk nüfûsun İslâm'ın ağır nakilci koşullarından daha ziyade hoşgörü, şefkat, merhamet ve akla hitap eden yönüne talip olmaları dikkatlerden kaçmamalıdır.

### c) Mâtûridîlik-Tasavvuf İlişkisi

Ebû Mansur Muhammed b. Buhammed b. Mahmud el-Mâtûridî (ö.944), Irak'taki Eş'ârî ekolünden farklı olarak muhafazakâr kelimcilerin formalizmiyle Mutezîle'nin rasyonalizmini uzlaştıran, Ebû Hanîfe'nin eserlerinde ortaya koyduğu inanç esaslarını sistemleştiren bir mezhebin müessisi olarak kabul edilmiştir (Günaltay, 1943,81-82). İmâm Mâtûridî'yi öne çıkaran en önemli amil, onun akli ön plana alan metodudur (Fığlalı, 1983, 76). O, Mutezîle'nin Abbâsiler tarafından takibata uğradığı, Hadis taraftarlarının devlet tarafından desteklendiği, Şîî ve İsmâilî fikirlerin yanı sıra tasavvufî düşüncenin yaygınlık kazanmaya başladığı bir dönemde akıl ve vahiy arasında yaratılmak istenen bunalımı ve çatışmayı ortadan kaldırmaya ve onun yerine akli tekrar dinî bilginin üretilmesinde en güvenilir kaynak olarak öne çıkarmaya çalışan bir alimdir (Kutlu, 2003, 54).

Aşağı Türkistan, Mâveraünnehir bölgesinde Buhara başta olmak üzere Semerkant ve Belh gibi şehirlerde Mâtûridî'nin de dahil olduğu Hanefî kesim arasında zühd, verâ ve takvâyı esas alan sûfî nitelikli eğilimler bulunmaktaydı. Özellikle Semerkant'da Hanefî çevre içerisinde Ömer en-Nesefî ve hocası Mekhûl en-Nesefî gibi zahid kimliğiyle bilinen şahsiyetler bu coğrafyada tasavvufî cereyanların nüfuz ve etkisini ortaya koymasından önemlidir.

Mâtûridîliğin kelâmî yönü Abdulhâlik Gücdüvânî (1103-1179) tarafından sistemleştirilen Nakşibendiliğin şehirli ve eğitilmiş kesimlerinde temsil edilirken akide formu daha çok kırsal kesimde yaygın olan Hoca Ahmed Yesevî (ö. 1166)'nin adına nispet edilen Yesevîlik ve onun Anadolu'daki mirasçısı Hacı Bektâş-ı Velî'ye nispetle Bektâşilik gibi tarikatların görüşlerini etkilemiştir (Onat, 2010, 142). Hanefî-Mâtûridî geleneğe mensup Yusuf el-Hamedânî (ö.1140)'nin öğrencisi ve halifesi olan Hoca Ahmet Yesevî, Buhara'dan yaşadığı Yesi şehrine dönerek irşad faaliyetlerinde bulunmuş, çevresindeki geniş Türk toplulukların mürşidi olmuştur. Yesevîlik, Kurumsal anlamda Mâverâünnehir bölgesinde yaşayan Müslüman Türk kitlelerinin ilk tarikatı olarak dönemin diğer tasavvufî formlarına karşın sosyo-kültürel bir hakimiyet elde etmiştir.

Muhakemeli bir mutasavvıf ve bir fakih olan Hoca Ahmet Yesevî'nin irşat halesini daha çok bozkır yaşamının tüm özelliklerini taşıyan göçebe ve yarı göçebe Türk toplulukları oluşturmuştur (Baş, 2010, 30). O çevresindeki kitabi anlamda medrese eğitiminden uzak ama yüksek ahlak ve geleneksel davranışlarını İslâm ile bağdaştırmaya çalışan bu insanların hem akidede ve hem de amelde kâmil mürşitleri olmuştur. Hikmetleri ile İslâm ahlakının en ince detaylarını sunarken aynı zamanda tarikatın âdâb ve erkânını dört kapı kırk makam gibi şiirsel bir dil kullanarak aydınlatmıştır (Eraslan, 1989, 161). Hoca Ahmet Yesevî, çevresindeki insanlara İslâm'ın ağır fikhî koşullarını dayatma yerine bağlı kaldığı itikadi çerçeve olan Mâtûridî-Hanefî geleneğinin iman anlayışını kazandırmaya çalışmıştır (Kalaycı, 2013, 248).

İmâm Mâtûridî Tevîlât'ında iman ile akıl arasındaki ilişkiyi açıklarken, iman olmaksızın ibadetlerle sorumlu tutulmayı imkansız kılan iki husustan birisinin kişinin gayr-i âkil olmasıdır ifadesini kullanmıştır. O, bu düşüncesini kulluk bilincini taşımayan ve risalet müessesesini benimsemeyen birinin ibadette bulunmak ve resule uymakla mükellef tutulmasının mantığa aykırı bulduğunu dile getirerek delillendirmiştir (Mâtûridî, 2005, I/371). Ona göre mukallidin imanı geçerli olmakla birlikte akıl yürütmeyi terkettiğinden günahkârdır (Yavuz, 2003, 28/173).

Mâtûridî-Hanefî çizginin temel yaklaşım biçimini aksettiren Bektâşilik de İslâm anlayışını büyük ölçüde Yesevîlikten almış Anadolu'da teşekkül etmiş bir tarikattır (Köprülü, 1973, I/213). Hacı Bektâş-ı Velî görüşlerinde Yesevîliğin melâmet boyutunu öne çıkararak, imanı akıl ile bağdaştırmış arifler katında imanın akıl üzere olduğunu vurgulamıştır (Güzel, 2002, 176). Dolayısıyla Bektâşilikteki Sünnîlik algısının büyük ölçüde Mâtûridîlikten beslendiğini söyleyebiliriz. Bektâşiliğin yazılı metinlerinde İmâm Mâtûridî'nin itikatta imâm ve rehber olarak kabul edilmiş olduğuna dair geçen ifadeler<sup>4</sup> bu hususun en somut tezahürü

<sup>4</sup> Hacıbektâş İlçe Halk Kütüphanesi Yazmalar Koleksiyonu *Erkânâme*, No:36, vr. 13b.



olarak kabul edilebilir. Bu durumun bilinçli olarak dile getirildiğini söyleyebiliriz. Hatta diyebiliriz ki, bu düşünce Hacı Bektâş-ı Velî'ye ulaşan bir sürecin tezahürüdür.

Mesela Hacı Bektâş-ı Velî *Makâlât* adlı eserinde genel İslâmî telakkilere uygun olarak “âmentü esasları” veya “imân esasları” olarak da ifade edilen altı esası kabul etmekte ve bunları şerî'atin ilk makâmı olarak değerlendirmektedir (Coşan,1996, 16-17). Bu durum aynı şekilde Bektâşî Erkânâmelerine de yansımıştır. Bu metinlerin başlangıcında öncelikli olarak verilen bilgi imânın altı farzıdır. Amentü formülasyonu çerçevesinde verilen bu esaslar, otuziki farz içerisinde mütalaa edilmiştir (Teber, 2008,128-130).

Mâtürîdîliğin Anadolu irfanının temsilcisi Hacı Bektâş-ı Velî de imân konusunda akla hâkim bir rol verdiğini şu sözlerle dile getirmektedir: “İnanmak, bedene mi, yoksa ruh üzerine mi ödev düşer? denilirse biz, ‘o akıl üzeredir’ deriz. Ârifler katında da imân akıl üzeredir. Çünkü akıl bedende hükümdar, imân da onun vekili ve yardımcısıdır. Hükümdar gitse yardımcısı da kalmaz.” (Coşan, 1996, 113) Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere ona göre aklın olmadığı yerde imândan da bahsedilemez. Hacı Bektâş-ı Velî bu yaklaşımı ile Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî gibi imân olgusundan hareket eden, fakat insanın aklı oluşumunu da bu imân üzere koymaya çalışan bir düşünür imajı çizerken, Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin temsil ettiği akılcı-hadarî dinî söylemin (Kutlu, 2001, 22-25) bir temsilcisi olduğunu ortaya da koymaktadır (Gündoğdu, 2007, 168). Aklın vucut gemisinin dümeni olduğunu ifade eden şiirsel bir metin Bektâşî klasik metinlerine söyle yansımıştır:

“Vücut bir gemi akıl dümeni  
Fikir küreği, kulak yelkeni  
Göz gayharani  
kullan gemiyi görelim seni”<sup>5</sup>

İmanın tanımı konusu gerek Hacı Bektâş-ı Velî'nin *Makalat*'ında gerekse Erkânâmelerde Mâtürîdîlik-Bektâşîlik etkileşiminin en önemli yansımalarından biri olarak kabul edilebilir. Ebu Hanife'ye göre “imân dil ile ikrâr kalb ile tasdiktir, ameller imâna dahil değildir, büyük günah şirk olmadıkça imâna zarar vermez. Taat de, imân olmadıkça kişiye fayda vermez.” Mâtürîdî de bu hoşgörüyü dayalı imân anlayışını aynen benimsemiştir <sup>6</sup>.

Hacı Bektâş-ı Velî'nin kabul ettiği maruf imân, dil ve gönül üzere olan imândır: “İmanın herkesçe bilineni, kalp ile tasdik, dil ile ikrâr olduğudur. Kim çalap Tanrı'ya gönülden tanıklık yapmazsa, mutlak kâfirdir (Coşan, 1996,14).

Bektâşî Erkânâmelerinde de “dil ve gönül üzere olan imân” vurgusu göze çarpmaktadır. “İman ve islâm demek kalp ile tasdik ve dil ile ikrâr dır.” İfadeden de anlaşılacağı üzere imân kalp ile tasdik ve dil ile ikrâr dan ibaret görülmekte ve ameller imân tanımı içerisinde tutulmamaktadır. Bu hususun Erkânâmenlerin başlarında dile getirilmiş olması önemli bir olgu olarak değerlendirildiğini göstermektedir ( Teber, 2008, 127).

Bektâşîlik-Mâtürîdîlik etkileşimi noktasında Bektâşî yazılı kaynaklarında karşılaşılan bir diğer önemli husus da din-şerî'at ayrımıdır. Bu ayrım, en yalın halini Ebu Hanife'de bulmakla birlikte İmam Mâtürîdî'nin özgün görüşlerinden birini teşkil etmektedir. Buna göre din birdir, şerî'at ise çok ve muhtelifdir. Dolayısıyla bütün peygamberler, aynı dine, yani tevhid dinine mensup olmalarına rağmen şeraitleri farklıdır (Kutlu, 2003, 39).

Adı ne olursa olsun bu dini-politik veya dinî-toplumsal hareketlerin arkasında, “örtülü referans çerçevesi” dediğimiz bir zihniyet bulunmaktadır. İslam'ın inanç, ibadet-muamelat ve ahlakî boyutuyla ilgili bilgi üretmeye yönelik bu çabalar, geçmişte olduğu gibi bugün de bütünüyle olmasa bile, büyük ölçüde bu yöntem ve zihniyetlerden şu ya da bu şekilde etkilenmeye devam etmektedir. Sonuç olarak Prof. Zeki İşcan'ın ifadesiyle bugün yapılması

<sup>5</sup> Hacıbektaş İlçe Halk Kütüphanesi Yazmalar Koleksiyonu *Erkânâme*, No:36, vr. 10b.

<sup>6</sup> Mürcie mezhebine ve Ebû Hanife'ye kadar götürülen bu görüş hakkında daha geniş bilgi için bakınız. Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 1995.

uygun olan, Mâturîdî'nin sahip olduğu düşünce sisteminin, anlaşılabilir olarak analiz edilmesi ve bu düşünce sisteminin yeniden geliştirilmeye çalışılması olmalıdır (İşcan, 2008, s.4).

### Sonuç

Hoca Ahmet Yesevi dört kapı kırk makam öğretisi ile tasavvufun yalnızca hakikati kuşatmakla kalmayacağını, aynı zamanda ona ulaşabilmek için gerekli metodik vasıtaları da kapsadığını bize göstermiştir. Böylece o insanı şeriattan hakikate götürecek yolları bize göstermiştir.

Tebliğimizde İmam Maturîdî'den Hoca Ahmet Yesevî'ye ve onun takipçisi Hacı Bektâş-ı Velî'de “yetmiş iki millete bir nazarla bakmak” olarak somut bir şekil alan kardeşlik zihniyetinin İslâm'ın Orta Asya Türk topluluklarınca benimsenerek süratle yayılmasındaki etkisi ve Sevâd-ı A'zam gibi sahih bir gelenek olmadan batını yolun doğru bir şekilde tecrübe edilemeyeceği vurgulanmak istenmiştir.

Sonuçta İslam coğrafyalarında özellikle de Ortadoğu'da günümüzün en önemli problemlerinden olan mezhep çekişmelerinin sebepleri, istişare kapılarının kapatılması, tahammülsüzlük, aklın verilerini kabullenmeme olarak sayılabilir. Oysa İmam Maturudinin tutumu model alınarak *İslam* en geniş ve en temel çatı kavram olarak alınırsa, diğer tüm yaklaşımlara (mezhepler, ekoller, görüşler) bu çatı altında yer verilip saygısızlık (tekkfir etme veya fasık sayma vb.) yapılmazsa Dünya nüfusunun büyük bir kısmını içinde barındıran İslâm coğrafyası medeniyetin beşiği olduğu gibi tekamülünün de namzeti olacaktır.

### KAYNAKÇA

- Atalan, Mehmet, “Hz. Ali Cenknâmelerinde Mâturîdîlik ve Hanefîlik ile İlgili Unsurlar”, e-Makâlât Mezhep Araştırmaları, III/I (Bahar 2010), ss. 65-103.
- Bağdadî, Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, *Kitabu Usûlu'd-Dîn*; Beyrut 1981.
- \_\_\_\_\_, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. E. Ruhi Fırlalı, İstanbul 1991.
- Baş, Eyüp, Ahmet Yesevî'nin Bektâşîlik, Alevîlik Üzerindeki Etkileri ve Osmanlı Dinî Hayatındaki İzleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, 52:2 (2011), ss.21-53.
- Eraslan, Kemal, “ Ahmet Yesevî”, *DİA*, C. 2, İstanbul 1989, ss.159-161.
- Eşârî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, (yay. Muhyiddin Abdulhamid), Kahire 1950, C.I-II.
- Evkuran, Mehmet, “Mâturîdîliğin Teolojik ve Sosyolojik Bileşenleri Üzerine –Teo-Sosyolojik Bir Değerlendirme”, *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, 22-24 Mayıs İstanbul 2012, ss.495-523.
- Fırlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, İstanbul 1983.
- Günaltay, Şemseddin, “Selçuklular Horasan'a İndikleri Zaman İslâm Dünyasının Siyasal, Sosyal, Ekonomik ve Dinî Durumu”, *Belleten*, C. VII (1943), ss.29-82.
- Gündoğdu, Cengiz, *Hacı Bektâş-ı Velî, Öğretisi ve Takipçileri Hakkında Metodik Yeni Bir Yaklaşım*, Ankara 2007.
- Güzel, Abdurrahman, *Hacı Bektâş Velî ve Makâlât*, Ankara 2002.
- Hacı Bektâş-ı Velî, *Makalat*, haz. Esat Coşan, Ankara 1996.
- Hacıbektaş İlçe Halk Kütüphanesi, *Erkânnâme*, No:36.
- İbn-Hazm, ebû Muhammed el-Endelusî, *el-Fasl Fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*. Beyrut 1986.
- İşcan, Zeki, “İslâm Düşüncesinin Entelektüel Temellerinin Yeniden Yorumlanmasında Maturîdî'nin Katkısı”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl 12, s.34 (Kış 2008), ss.1-22.
- Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturîdîlik İlişkisi*, Ankara 20013.
- Kayıklık, Hasan, *Tasavvuf Psikolojisi*, Ankara 2009.
- Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1984.
- Köprülü, Fuat, “Ahmet Yesevî”, *İA*. C. I, ss.210-213.
- Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 1998.

\_\_\_\_\_, “İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu”, *İslamiyat*, (2001), c. IV, S. 4, ss. 15-36.

\_\_\_\_\_, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmâm Mâtûrîdî”, *İmam Mâtûrîdî ve Mâtûrîdîlik, Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Mâtûrîdîlik Mezhebi*, Haz. S. Kutlu, Kitâbiyât Yay., Ankara 2003.

-Mâtûrîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, Çev. Bekir Topaloğlu, Yusuf Şevki Yavuz, İstanbul 2005.

-Muturidi, Ebu Mansur, *İslâm Akaidine Dair Eski Metinler, Tevhid Kitabı ve Akaid Risalesi*, Çev. Y.Z. Yörükân, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay. Kayseri 1971.

-Ocak, Ahmet Yaşar, *Türkler Türkiye ve İslam*, İstanbul 2005.

-Onat, Hasan, “Ahmet Yesevî-Hacı Bektaş Veli Çizgisinde Velâyetnâme'nin Anlam ve Önemi Hakkında”, *Doğumunun 800. Yılında Hacı Bektaş Velî Sempozyumu*, Nevşehir 17-18 Ağustos 2009 Bildiriler, AKDITYK Yayını, Ankara 2010, ss.135-142.

-Şehristânî, Ebû'l-Feth muhammed, el-Milel ve'n-Nihal, Beyrut 1990.

-Tancî Muhammed b. Tâvit, “Abû Mansur al-Mâtûrîdî”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, C.IV, Ssayı I-II, Ankara 1955, ss.1-12.

-Teber, Ömer Faruk, *Bektâşî Erkânâmelerinde Mezhebi Unsurlar*, Ankara 2008.

-Usta, Aydın, “Sâmâniler”, *DİA*, C.36, İstanbul 1995, ss.65-67.

-Ülken, Hilmi Ziya, “Orta Asya'da Türkmen: Türkmenin Dini”, *Mihrab Mecmû'ası*, Sene 1, Sayı 8, Yeni Matbaa, İstanbul 1924, ss.237-244.

\_\_\_\_\_, *Anadolu'nun Sosyal Tarihi, (Öncüler: Barak Baba, Geyikli Baba, Hacı Bektaş)*, Çeviren ve Yayına Hazırlayan Ahmet Taşgın, Ankara 2003.

-Yavuz, Yusuf Şevki, “Mâtûrîdiyye”, *DİA*, C. 28, Ankara 2003,ss.171-173.

# İMAM MATURİDİYİ KOLAY ANLAMADA ABU-L MU'İN NESEFİ'NİN 'BAHR EL-KALAM' ESERİNİN RÖLÜ

Okilov Saidmukhtor SAYDAKBAROVİCH<sup>1</sup>

## Özet

İmam Maturidi. Maturidiyye. İlahiyat. Abu-l Mu'in Nesefi. 'Kitab et-Tavhid'. 'Tebisiret el-edille'. 'Bahr el-Kalam'. İman. Kelam.

Maturidi'nin ilahiyat teorisi ve doktrinini kolayca anlamak için küçük hacimli kitapların önemi büyüktür.

Şunu özellikle vurgulamak gerekir ki, Maturidi'nin 'Kitap et-Tevhid'i dil yönünden anlaşılması çok zordur. Bunu Maturidi'nin takipçisi İmam Pezdevi de vurgular. Tam olarak 'Kitap et-Tevhid' semantik metotta yazılmış olmasından dolayı onu anlamak zordur. Bu sorunları çözmek için Abu-l Mu'in Nesefi 'Kitap et-Tevhid'e 'Tebisiret el-edille' adlı şerh yazar ve böylece maturidilik doktrinini bir sisteme salmaya çalışır. Sonra ise yine de kolaylaştırmak için Nesefi 'Tebisiret el-edille'ye 'Bahr el-Kalam' adlı şerh yazar. Özbekistan fonlarında 'Bahr el-Kalam'ın üç tane el yazmaları saklanır. Birinci el yazma 'Mu'takadat' başlığıyla 4008/II numarası, ikincisi 'er-Risala et-Teysir' adıyla 10370/I numarası, üçüncüsü ise 'Tebisiret el-edille' adıyla 4146/V numarası altında saklanır.

Eserin içine girersek, iman, şefaet, keramet, kader, Allah'ın zat ve sıfatları gibi onlarca konular 'Kitap et-Tevhid'den daha kolay dilde anlatıldığını görürüz. Sonuç olarak, 'Bahr el-Kalam' eseri günümüzde maturidiye doktrinini anlamakta özel bir kaynak olarak kullanılabilir.

## The role of Abu-l Mu'in Nasafi's 'Bahr al-Kalam' in understanding Maturidi

### Abstract

In understanding Maturidi's theory of theology and doctrine it is very important to address to the books of small volumes.

It should be emphasized that Maturidi's famous 'Kitab at-Tawhid' is very difficult to understand in terms of language. Imam Pathdavi, famous follower of Maturidi also stressed this. 'Kitab at-Tawhid' is difficult to understand also for the reason of being written in the semantic method. In order to solve these difficulties

Abu-l Mu'in Nasafi first writes his famous 'Tabsirat al-adilla' as a commentary to 'Kitab at-Tawhid', and thus tries to systemize the doctrine of Maturidi. Secondly, in order to make it more easier, Nasafi writes a commentary to 'Tabsirat al-adilla' titled 'Bahr al-Kalam'. In the funds of Uzbekistan, there are three manuscripts stored of 'Bahr al-Kalam'. The first handwriting is stored under the number of 4008/II and titled as 'Mu'takadat', the second named 'ar-Risala at-Taysir' is kept under the number 10370/I, and the third under the number 4146/V is titled as 'Tabsirat al-adilla'.

If we look through the book, we can see that it explained such subjects as faith, intercession, fate, destiny, attributes of Allah in a more easy manner than in 'Tawhid'. Concluding, 'Bahr al-Kalam' can be used as a special resource in understanding the maturidite doctrine today.

**Key words:** Imam Maturidi, maturidite doctrine, theology, Abu-l Mu'in Nasaf, 'Kitab at-Tawhid', 'Tabsirat al-adillah', 'Bahr al-Kalam', faith, kalam.

<sup>1</sup> Ph.D. (doctor of philosophy) in history. Director of The Institute of Post-graduate education, Tashkent Islamic university Under the cabinet of ministers of Uzbekistan (Tashkent, Uzbekistan)

# HANEFÎ GELENEĞİNDE USÛL-FÛRU İLİŞKİSİ VE KELÂM- FIKİH USÛLÜ ETKİLEŞİMİ BAĞLAMINDA İMÂM MÂTÜRÎDÎ (ö. 333/944)

Imâm al-Mâtürîdî: in The Context of Interrelations  
of Theory and Practice and so Interaction of Kelâm – Usûl al-Fiqh in  
The Hanafî Tradition

Murat ŞİMŞEK<sup>1</sup>

## Özet

Kûfe ve Bağdat'ta ortaya çıkan Hanefî fıkıh geleneği üçüncü asırdan itibaren Belh merkezli olarak Horasan'da; Buhâra ve Semerkand merkezli olarak ise Nehrinötesi'nde (*Mâverâünnehir*) yayıldı ve asırlar boyunca bu bölgede hüküm sürdü. Bu süreçte kelâmî meseleleri de içine alan metodolojik bir yaklaşım gelişti. Bu yaklaşımda Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin hem fikhî, hem usûlî, hem de kelâmî açıdan büyük bir rolü söz konusuydu. Hanefî geleneğinde fûru fıkıh meselelerinin soyutlanması yoluyla elde edilen usûl-i fıkıh metodolojisinin Nehrinötesi'ndeki serüveninde Mâtürîdî'nin bizzat rolü olduğu gibi, kelâm – fıkıh usûlü etkileşiminde onun metodolojisinden yola çıkarak bir yöntem arayışı da kendinden sonra kurulmaya çalışıldı. Mâtürîdî daha çok bir kelâmcı olarak meşhur olmakla birlikte Hanefî fûru fıkıhında bir fakih ve yine Hanefî usûlünde bir usûlcü olarak görüldü. Orta Asya tarihi bakımından meseleye bakıldığında kelâmî tartışmalar ekseninde ve Mutezile etkisine karşı bir yaklaşım Mâtürîdî döneminde ortaya çıkmıştı. Sâmanoğullarının Hanefîliği destekleyici uygulamaları ve Mutezile başta olmak üzere diğer akımlara karşı mücadelesi ehlisünnetin fıkıh yanında bir itikad olarak da müesses bir yapıya kavuşması yönünde çabaları geliştirdi. İşte Mâtürîdî tam da bu dönemde Mutezile eleştirisi üzerinden hatta Eş'arî'den de önce kelâm yöntemi kullanarak bir ehlisünnet akaidi tesis etti. Her ne kadar bu ameliyesi bazı nedenlerle kendisinden iki asra yakın bir zaman diliminden sonra gerçek niteliğine kavuşmuş olsa da VI. Asırdan sonra artık sistematik bir yorum ve günümüze kadar uzanan bir yöntem olarak varlığını sürdürdü. İşte bu çerçevede Hanefî geleneğinde usûl-fûru ilişkisi ve kelâm-usûl etkileşimi bağlamında Mâtürîdî'nin konumu ve etkisi tespit edilecektir.

**Anahtar kelimeler:** Mâtürîdî, Mâtürîdîlik, Hanefîlik, Fıkıh Usûlü, Kelâm

## Abstract

The tradition of *Hanafî fiqh* appeared in Kûfa and Baghdad and then it spread in Khorasan and Transoxiana since the third century and reigned for centuries in this region. In this process, the methodological approach developed including to theological issues. In this approach, Abû Mansûr al-Mâtürîdî, in terms of the both jurisprudence and methodology and theological, had a big role. Furthermore al-Mâtürîdî had a role in the adventure of *usûl al-fiqh* methodology in Transoxiana. And the followers attempted to the search for establish a method for *kelâm – usûl al-fiqh* through the use of his methodology. al-Mâtürîdî was famous as a theologian. At the same time he was a *fakîh* and theoretician of methodology in the *Hanafî fiqh*. Considering the issue in terms of the history of Central Asia. The theological debates against the effects of the *Mu'tazilah* in the period of al-Mâtürîdî had emerged. This support has developed the *ehlisunnah* as an established structure as a cult belief. Here al-Mâtürîdî during this period, using the method of ideological criticism for *Mu'tazilah* has built a theology of the *ehlisunnah*. Even though his activity has become apparent the true nature

<sup>1</sup> Doç. Dr., Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: muratsimsek76@hotmail.com

after an interval of two centuries from his time, this approach continued until the present day as a method and systematic review. In this context, the authority and effect of al-Mâtürîdî will be determined as part of interrelations of theory and practice and so interaction of *kelâm – usûl al-fîqh* in the Hanafî tradition.

**Keywords:** Al-Mâtürîdî, Mâtürîdîsm, Hanefism, Usûl al-Fîqh, ‘İlm al-Kalâm

### **Giriş: Teorik Zemin: Sünnetten İslâmî İlimlere (Kelâm-Fıkıh-Tasavvuf)**

Vahiy meleği Cibril’in bir gün insan suretinde ve sahabenin huzurunda Hz. Peygamber’e gelerek “İmân nedir?”, “İslâm nedir?” ve “İhsân nedir?” sorularını yöneltmesi ve Resûl-i Ekrem’in de açıklamasıyla İslâm’ın üç temel yönü ortaya konulmuştur (Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü’l-ebvat*; Buhârî, “İmân”, 1).

“İmân nedir?” sorusuna verilen cevaptan yola çıkan İslâm ümmeti kelâm usûlünü (*burhân*) geliştirerek bir inanç sistemine (*akâid*) ulaşmışlardır. Aslında bu yön dinde bireyin bağlanma ve güven duygusuna karşılık gelen ilahi dayanağı (*metafizik güven*) bilgi temeline dayalı olarak izah eden bölümü ifade eder.

“İslâm nedir?” sorusuna verilen cevaptan hareketle ise dinin ibadet ve sosyal boyutunu içeren fıkıh ilmi tezahür etmiştir. İnsanın yaratıcı ile ilişkisini düzenlemeye yönelik olan bu boyut zâhir bir takım şekilleri içerse de ilahî yönü ile ötelere uzanan bir gizemi de taşımaktadır. Ayrıca bireyin sosyal münasebetlerini de düzenleyecek ilkeleri içererek toplumsal bir huzuru (*sosyal güven*) gerçekleştirmiştir. Burada temel ilke *adalet*in tesisidir.

“İhsan nedir?” sorusu ise İslâm düşüncesinde insanın manevi yöndeki gelişimine yönelik yapısıyla bugün tasavvuf olarak adlandırılan ilimle temsil edilmiştir. Burada temel ilke kendilik bilincine (varoluş bilinci: imanın içselleştirilmesi) ulaşma çabasıdır (Apaydın: 2004, 27-33; Fazlıoğlu: 2014, 19, 48, 59, 69).

Aslında bütün bu yönler Hz. Peygamber’in ortaya koyduğu “sünnet”in takip edilmesi ile varılmış sonuçlardır. İlk dönemde sünnet, fıkıh adıyla teccüm etmişti. Nitekim vahiy ve sünnetin ortaya koyduğu iman esaslarını bilmek Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767) de ifadesiyle “dinde fıkıh” olan “*fikh-ı ekber*”di. Diğeri ise şer’î ahkâmı bilmeyi içeren “*ahkâmda fikh*”tır. Ahlakı temsilen teccüm eden tasavvuf ise “*fikh-ı bâtın*”dır (Demirli: 2014). Netice itibariyle üçü de “*fikh*”tır. Bunu en açık ifade eden ise Ebû Hanîfe’nin fıkıh tanımıdır: “Fıkıh, kişinin (*nefs*) hak ve sorumluluklarını bilmesidir.” Bütün bunlar İslâm düşüncesindeki “*İman-Amel-Ahlak*” ilişkisini göstermektedir. Daha teorik bir anlatımla “*Tevhîd-Adalet-Muhabbet*” ilişkisini ifade eder (Fazlıoğlu: 2014, 19) Bu anlamda fıkıh Hz. Peygamber’in 23 yıl yaşayarak gösterdiği İslam yolunun tabiri caizse bir film şeridi gibi tüm saniyeleri eksiksiz, yaşanabilir, aktarılabilir, tutarlı ve bilimsel yorumudur.

Müslümanların aklın bilenenden bilinmeyene hareketiyle (*nazar-kıyas*) ürettikleri bu *fikh*, hakikate götüren yol olmuştur. Aslında bu arayış Hz. Peygamber’in zatında ya da yolunda (*sünnet*) mevcut olan kuşatıcı (*küllî-metafizik*) boyuta ulaşma çabası olarak da görülebilir. İşte bu gelenek *akl-ı selim* ile doğruyu, *kalb-i selim* ile iyiyi ve *zevk-i selim* ile güzeli idrak eden insanı yetiştirerek bu medeniyeti kurmuştur (Fazlıoğlu: 2014, 48, 59, 69).

Hanefî usûlcüsü Ebû’l-‘Usr el-Pezdevî (ö.482/1089) şer’î ilimleri kastederek ilimleri (1) **tevhîd ve sıfat ilmi** ile (2) **şerâi’ ve ahkâm ilmi** şeklinde ikiye ayırıp, birincisinde Kitâb ve sünnete bağlı olduklarını ve de Ebû Hanîfe ve diğer büyük imâmın yolundan gittiklerini, ikincisinin ise fûru fıkıh ilmi olduğunu ve onun da (2a) doğrudan meşru kılınmış bilgiler, (2b) nasların manalarından ve usûlün fûrua uygulanmasından elde edilen bilgiler ve de (2c) bunların uygulanmasıyla ortaya çıkan amel olmak üzere üç kısma ayrıldığını belirtir (Pezdevî: 1418/1997, I, 15-24).

Nitekim Adudüddin İcî (ö. 756/1355), dinî kaynaktan elde edilen hükümleri ikiye ayırmaktadır. Birincisine itikâdî ve aslî hükümler denir. Bunlar kelâm ilmi bünyesinde toplanmıştır. İkincisi ise uygulamaya yönelik olan amelî-fer’î hükümlerdir. Bunlar ise fıkıh ilminde tedvîn edilmiştir. Bu sebeple meydana gelen hâdiselere bağlı olarak artan fıkıh ilminin konularını sınırlandırmak mümkün değildir (Cürçânî: 1419/1998, I, 43-44).

Bu iki alıntı tasavvufun İslâmî ilimler tarihinde meşruiyetinin geç bir döneme ait olduğunu da ifade etmektedir.

İslâmî ilimlerin meşruiyetlerini kazanma süreçleri zamansal olarak farklılık arz eder. İslâm düşünce tarihinde metodolojisi bulunan üç temel İslâmî ilim ortaya çıkmıştır: *Kelâm-Fıkıh-Tasavvuf*. Bunların dışındakiler kaynak mahiyetindeki ilimler olup temelde dil, tarih ve rivayet ilimlerinin birer parçasıdır. Temel İslâmî ilimlerin, İslâm düşünce tarihinde kendilerine yer bulma serüvenleri kanaatimizce *Fıkıh-Kelâm-Tasavvuf* sıralamasına göre olmuştur. Bunları temellendiren ve meşruiyet zeminlerini oluşturan şey ise *icmâdır*.

Kısmen metaforik bir anlatımla İslâm düşüncesinde ilimlerin ortaya çıkışını şu şekilde izah edebiliriz. İslâm bilim tarihinde ilk önce fıkıh ilmi kendine bir meşruiyet zemini bulmuştur. Sünneti temsil yetkisinin kendinde olduğunu ileri süren fukaha, vahye ve peygamber uygulamasına dayalı İslâm düşüncesini metodolojik ve tutarlı izahı temsil ettiğini iddia etti. Ancak bir zaman sonra bir itirazla karşı karşıya kaldı. O da klasik literatürde “re’y” tartışması olarak isimlendirilen asli deliller (*nass*) yanında kıyasa yer vermenin dayanağı problemydi. İşte tam bu noktada *icmâ* devreye girerek *haber-i vâhidin* dinin amel kısmında delil olduğu üzerinde ümmet ittifak ettiği gibi, kıyasın da dinde meşru bir yöntem / delil olduğunda icma etti. Re’y üzerinde cereyan eden tartışma esasında tikel kıyaslar konusunda değildi. O zaten Hz. Peygamber zamanında varlığına deliller bulunabilen, sahabe ve tabiin tarafından itirazsız şekilde kullanılan bir yöntemdi. Burada asıl tartışma, *ehl-i re’yi* temsilen Ebû Hanîfe kıyası sistemleştirdiğinde yani tümel/küllî kıyası kullanmaya başladığında ortaya çıktı.

Tarihi kayıtlara göre kendi zamanında Ebû Hanîfe kıyasta reis kabul edilmişti (Makdisi: 2012, s. 206 (Yakut, *Mu‘cemu’l-udebâ*, XVIII, 191); Şimşek: 2012, s. 45-67; Şimşek: 2015, 17-34). Nitekim Saymerî’nin (ö. 436/1045) nakline göre Abdullah b. Mübârek, kendi zamanı için şöyle demiştir: “Rivâyetler bilinmekteydi; ancak re’ye (yoruma) ihtiyaç duyulmaktaydı. Mâlik, Süfyân ve Ebû Hanîfe re’y ortaya koydular. Bunlar içerisinde zekâ bakımından en üstün ve en dakik olanı, fıkhıta en derin olanı ve de bu üçünün en fakihî Ebû Hanîfe idi.” (Saymerî: 1985, 84). Peki, belki de herkes kıyas yaptığı halde neden Ebû Hanîfe’ye karşı çıkıldı. Yunus Apaydın’ın tespiti ile bu hücum ve itirazlar Ebû Hanîfe’nin yaptığı kıyasın diğerlerinden farklı olduğunu göstermektedir. O, *istikrâ* yöntemini kullanarak küllî kıyasa ulaştı ve *istikrâyı* tekrar geriye doğru (*istintâc* yöntemiyle) uyguladı. Bu ise kendi zamanı âlimlerinin bilmediği bir şeydi ve şiddetle karşı çıktılar.

İşte ümmetin *icmâıyla* kıyas dinde meşruiyet kazanınca fıkıh, Ebû Hanîfe tarafından sistemleştirilerek bir bilim dalı haline getirildi. Dolayısıyla fikhın İslâm düşüncesindeki meşruiyeti hicri ikinci asırda kesinleşti ve diğer iki metodolojiye göre öncelik arz etti. İlmin içine, vahiy ve sünnetle birlikte fikhın (re’y / kıyas) da dâhil edilmesi, öncekilerin terki anlamına gelmedi.

İslâm düşüncesinde ikinci olarak meşruiyetini kazanan metodolojik ilim dalı *kelâm* olmuştur. İlk çıkışında kelâm bid’at görülmüş, İslâm düşüncesinde meşru bir yöntem olarak kabul edilmemişti. İslâm inancını dış saldırılara karşı muhafaza etmek maksadıyla kelâm metodolojisi kullanılarak Mutezile tarafından geliştirilen inanç esasları ümmetin geneli tarafından kabul görmeyince ümmetin büyük kısmını temsil eden ehli-sünnet uleması hem dış fikri saldırılara hem de iç sapkın görüşlere karşı İslâm’ın *ortayol* inancını muhafaza edecek ve izah edecek bir kelâm yönteminin dinen meşru sayılması gerektiğinde *icmâ* etti. Bu yöntemle inanç esaslarının tespiti ve savunulması fikri gerçek meşruiyetini III. Hicri asrın sonu ve IV. Hicri asrın başlarında elde etti. İşte Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Ebû’l-Hasan el-Eş’arî’den (ö. 324/935-36) de önce ehli-sünnet kelâmını sistemleştiren kişi oldu. Tabi ki bu konuda Ebû Hanîfe’ye bağlılığını da açıkça beyan etti.

Ebû Hanîfe’nin kesin ve tartışmasız bir şekilde fıkıh ilmini kuran ve sistemleştiren kişi olduğu kabul görürken kelâm ilmi ile ilgili konumu hakkında ise görüş ve kavramlarının etkisi daha sonraki Mâtürîdîlik vasıtasıyla ancak geriye doğru bir okuma ile değerlendirme yapılabilir. Câhız’ın kelâm ve hükümler konusunda her ıstılahı ilk ortaya atanın Ebû Hanîfe

olduğu nakli, Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) özgünlüğü tartışmasında ise onun da bu kavramları Ebû Hanîfe'den almış olma ihtimali üzerinde durulması bu konuda kadim bir kayıt olarak tarihteki yerini almıştır.<sup>2</sup>

İslâm düşüncesinde meşruiyetini en son elde eden metodoloji ise tasavvuf ilmi olmuştur. Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988) tarafından *Cibrîl hadîsi* üzerinden tasavvufun da İslâmî ilimler içerisinde bir yerinin bulunduğunu ispatlama çabası (Ebû Nasr es-Serrâc: 1960, 22) sonraki dönemlerde sonuç vermiş ve tasavvuf tevhid esasına dayalı olarak amel ve ihlas (ahlâk) gibi pratik yönü yanında metafizik boyutta Tanrı-âlem ilişkisine izah getirebilen teorik bir bilimsel yöntem olarak İslâm düşüncesindeki yerini almıştır. İlk bölümüne ait yönü hicretin III. Asrından itibaren var olmakla birlikte ikinci boyutuna hicri VI. asrın sonu ve VII. asrın ilk yarısında kavuşmuştur.<sup>3</sup>

#### I. Semerkand Hanefî Fıkıh Mektebi ve İmâm Mâtürîdî

Sahâbe dönemi sonrasında ilim halkaları oluşmaya başladıktan sonra aynı dönemlerde birçok şehirde (*emsâr*) ilim tedrisi ve tahsili yapılan merkezler ortaya çıktı. Fıkıh eğitimi bunların en önemli sahalarından biri oldu. Özellikle kurucu imâmlar döneminin akabinde fıkıh anlayışı ve eğitimi ekolleşme eğilimi göstererek gelişimine devam etti. Dolayısıyla bir tabakada aynı mezhebe mensuplar dikkate alındığında bile aynı tarihte sayıları belirlenemeyecek ölçüde ilim tahsil edenler vardı. Bununla birlikte önemli ilim merkezlerinde bir ekol veya mektebi temsil edecek kabiliyette yetkin ilim adamları ortaya çıktı.<sup>4</sup>

Ebû Süleyman el-Kefevî'nin verdiği bilgiye göre Hanefî mezhebi, neşet ettiği Irak muhiti yanında fethedilen yeni bölgelerde kadıların veya ilim erbabının ilgili yerlere hicretiyle temsil edilmeye başlandı. Dolayısıyla mezhebin Bağdat dışında gelişim gösteren merkezleri de ortaya çıktı. Bunlar içerisinde en önemli merkezlerden biri Horâsân'ın merkez şehri Belh oldu. Sonraları *Belh meşâyihü* diye adlandırılan âlimler burada bir ilim silsilesi oluşturdu. Bu silsile, İmâm Ebû Hanîfe'nin iki öğrencisi Ebû Yûsuf (ö.182/798) ve İmâm Muhammed'den (ö.189/805) ders alan Ebû Süleyman el-Cûzcânî (ö.200/815) halkası ile devam eden ilim zinciridir. Onun önde gelen üç öğrencisi Nusayr b. Yahyâ (ö.268/881), Muhammed b. Seleme (ö.278/891) ve Ebû Bekir el-Cûzcânî (ö. III/IX. yy.) vasıtasıyla Horâsân bölgesinde Hanefîlik yayılmıştır. Bunların ilk ikisi olan Ebû'l-Kâsım es-Saffar (ö.326/938) ve Ebû Bekir el-İşkâf (ö.333/944) vasıtasıyla icazet halkası Ebû Ca'fer el-Hindüvânî'ye (ö. 362/972) ulaşmıştır. Hindüvânî, Kerhî'nin (ö.340/952); öğrencisi Ebû'l-Leys (ö.373/983) ise Ebû Bekir Cessâs'ın (ö.370/981) mukabili bir mezhep temsilcisi olarak görülebilir. Nitekim kaleme aldığı *en-*

<sup>2</sup> Tartışma için bk. Muhammed Âbid Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi, 1999, s. 148. Vasil b. Ata'nın hakkın dört yolla bilinebileceği, bunların ise Kitab'ın ifadeleri, üzerinde icmâ edilmiş haber, aklın hücceti (kıyas) ve ümmetin icmâi olduğu şeklindeki sözünde de (Ahmed Hasan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, çev. Haluk Songur, İstanbul 1999, s. 69) Ebû Hanîfe etkisinden söz edilebilir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin, "Biz bir meseleyi diğerine, Kitap ve sünnete ya da ümmetin ittifakında mevcut bir asla dayandırarak kıyas ediyoruz ve ictihadımızı da mevcut esaslara tabî olmaya önem vererek yapıyoruz" (Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe I-II*, Beyrut 1981, I, 74; Önder, "İstihsan Kavramının Ortaya Çıkışı", *İHAD*, sy. 7, Nisan 2006 (s. 181-208), s. 196) sözleriyle benzerliği dikkat çekicidir.

<sup>3</sup> Burada Mâtürîdî'nin tasavvufu ilişkisinden bahsetmek gerekirse, kelam düşüncesinde sûfi yöntemden tamamen farklı bir yöntem kullandığı ve bazı bâtnî düşünceleri tenkit ettiği bilinmekle birlikte, özel yaşamında ve çevresinde zühd ve kerâmet ehli olarak tanındığı ile ilgili kayıtlar mevcuttur. Mesela Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, Mâtürîdî'nin öğrencisi olan büyük dedesinden kesin ve açık bir şekilde Mâtürîdî'nin kerametini nakletmektedir. Neseî de *Tebşıra*'da benzer ifadelerle yer vermektedir (*Tebşiratü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay, Ankara, 2004, s. 472-474). Her ne kadar eserlerinde tasavvufî kavramlarla ilgili izahlar geçmese de zâhid ve vâiz olma ihtimali bulunmaktadır. O dönemde Semerkand'da yaygın bir sûfi yaklaşımın olduğu da bilinmektedir. (Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî: Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, çev. Özcan Taşçı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, s. 222-224).

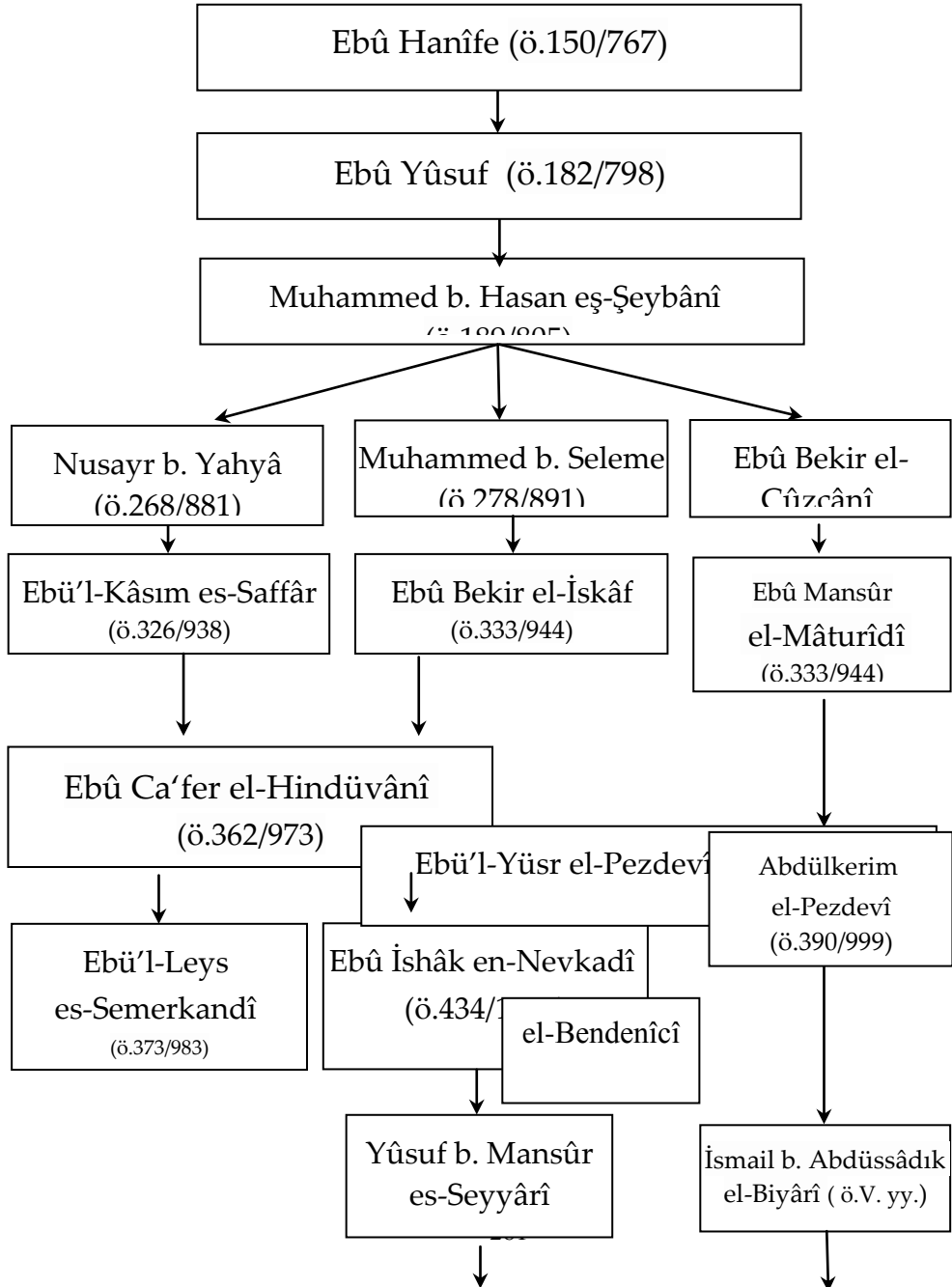
<sup>4</sup> Mesela Zerencârî, Eflâh b. Muhammed b. Zür'a es-Sülemî adında bir fakihden bahsetmekte; onun, Ebû Hanîfe'yi görmediğini, Ebû Yûsuf'la görüştüğünü belirtmektedir. Onun, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini Buhârâ'ya nakleden ilk kişi olduğunu söylemektedir. Ebû Hafs el-Kebîr, önce Eflâh'tan eğitim almış, daha sonra Muhammed b. Hasan'a gitmiştir (*Menâkıbu Ebî Hanîfe*, Süleymaniye Ktp., Kasıdecizâde, nr. 677, vr. 6<sup>b</sup>). Ayrıca ilgili eserlerde bir âlime ait olarak verilen tadrîs silsilesi, onun sadece bir isnadını ifade etmektedir. Mergînânî'de olduğu gibi birçok isnad kanalıyla ilimleri kendisinde toplayanlar da mevcuttur.



*Nevâzil* adlı eseriyle fikhî, *fürû fikh tahrîc usûlü* ile geliştiren bir istidlâl yöntemi ortaya koymuştur. Bu âlimlerden Hindüvânî ve Ebü'l-Leys, Belh'te tedris faaliyetinde bulunmakla birlikte Nehrinötesi ile yakın ilişkileri bulunan kişilerdi. Bu silsile daha sonra Ebû İshâk Nevkadî (v. 434/1042) ve Yûsuf b. Mansûr es-Seyyârî (ö.436/1045) vasıtası ile Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'ye (ö.493/1100) ulaşmıştır.

Ayrıca yukarıda ismi geçen Ebû Bekir el-Cûzcânî tariki ile de ilim silsilesi devam etmiş ve sırasıyla Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö.333/944), Abdülkerim Pezdevî (ö.390/999) ve İsmail b. Abdüssâdık (ö. V. yy.) vasıtasıyla Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin (ö.493/1100) şahsında diğer silsile ile birleşmiştir. Artık bu dönemden sonra Irak Bağdat silsilesi zayıflayıp tükenirken, Horâsân ve Mâverâünnehir bölgesindeki silsileler güçlenerek devam etmekte ve özellikle bazı önemli isimlerde toplanmaya başlamaktaydı. Buhârâ ve Semerkand bölgesinin ana silsilesi olan Ebû Hafs el-Kebîr (ö.217/832) kanalıyla gelen silsile de ileriki dönemlerde bu silsile ile birleşmiştir. Bu birleşmeyi temsil eden en önemli fakîhlerden biri *el-Hidâye* yazarı Mergînânî'dir (ö.593/1196). Nitekim Ebü'l-Yüsr'ün silsilesi de Alâeddin Semerkandî (ö.539/1144) vasıtasıyla Mergînânî ve Kâsânî'ye (ö. 587/1191) ulaşmıştır (Şimşek: 2014, 166-167).

Bu silsileyi tablo halinde şu şekilde gösterebiliriz.



Ebû Bekir el-İskâf (ö.333/944), Ebû Kâsım es-Saffar (ö.326/938), el-Hindüvânî (ö.362/972) ve Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö.373/983) temsil ettikleri Horasan bölgesinin önemli şehirlerinden Belh meşâyihî (Bu konuda hazırlanmış müstakil bir araştırma için bk. Muhammed Mahrus Abdüllatif Müderris: 1978) Irak Hanefilerine paralel bir tecrübe ile mezhep olgusunu geliştirmişler ve mezhebi tahrîc metodu üzerinden inşa etmişlerdir.<sup>5</sup> Belh meşâyihî'nin Iraklılardan en büyük farkı, onlarda bulunmayan *zâhirur-rivâye* ve *nâdiru'r-rivâye* ayırımı yapmış olmaları ve de tahrîci sadece *zâhirur-rivâye* eserlerden değil, ayrıca *nevâdir* üzerinden de gerçekleştirmiş olmalarıdır (Kaya: 2001, 213). Nitekim Cessâs'ta *zevâhir-nevâdir* ayırımı bulunmamaktadır (Ancak Ebü'l-Leys, '*Uyûnü'l-mesâil*'de İsâ b. Ebân'ın bir *Nevâdir*'inden alıntı yapar: (zekera İsâ b. Ebân fi *Nevâdirihî*), s. 122) Dolayısıyla Belhliler, Ebû Hanîfe ve talebelerinden bir görüşün aktarılmadığı meseleleri nadir (*nevâdir*) şeklinde isimlendirmişler ve bunların zâhir rivayette olduğu gibi mezhep içi istidlâl kaynağı olarak kullanılabileceğini ileri sürmüşlerdir. Nevâdir, imâmın taleberinden veya onların da talebelerinden rivayet edilmekle birlikte zâhir rivayet kitaplarında yer alamayan görüşleri kapsayan bir anlamda kullanılmıştır.

Mâtürîdî'nin Belh'e gittiğine dair hiçbir kayıt bulunmamaktadır. Ancak Semerkand'da ders aldığı hocalarının Belhli olduğu ya da Belh meşâyihî'nden olduğu bilinmektedir. Ayrıca Mâtürîdî'de *zevâhir-nevâdir* türü bir tasnif ve kavramlaştırmanın bulunup bulunmadığı henüz bilinmemektedir. Bununla birlikte kendisinden sonraki dönemde Mâtürîdî, mezhep içi tahriçlerde ve nakillerde görüşlerine yer verilen bir *Hanefî fakîhi* olarak mezhepteki yerini almıştır. Ayrıca fıkıh üsûlü konularında da Semerkand meşâyihî zikredildiğinde reislerinin Mâtürîdî olduğu açıkça beyan edilmiştir (*ve-hüve mezhebu meşâyihî Semerkand reîsuhum eş-Şeyh el-İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî*).

Semerkand ilim silsilesi Hanefî fıkıh geleneğindeki silsilelerden biridir. V. asra kadar müstakil olarak devam eden Semerkand ilim silsilesi, bu dönemden sonra Buhârâ ilim silsilesi ile birleşmiştir. Mesela Kâsânî ve Mergînânî bu iki silsileyi şahsında toplayan Hanefî fakihleridir. Semerkand tadrîs silsilesi Ebû Süleyman el-Cûzcânî (ö.200/815) ile yayılmaya başlayıp, bir kolu el-Hindüvânî'de toplanmıştı. İmâm Mâtürîdî'nin (ö.333/944) yer aldığı diğer bir kol ise Hindüvânî tariki ile birlikte Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'de birleşmektedir. Ardından iki kola ayrılarak Kâsânî ve Mergînânî'ye ulaşmaktadır.

Bu silsileleri şu şekilde göstermek mümkündür:

a. *Ebû Hanîfe* (ö.150/767) → *Ebû Yûsuf* (ö.182/798) → *İmam Muhammed eş-Şeybânî* (ö.189/805) → ***Ebû Süleyman el-Cûzcânî*** (ö.200/815) → *Muhammed b. Seleme* (ö.278/891) → *Ebû Bekir el-İskâf* (ö.333/944) → (*el-A'meş* (ö.328/940) →) ***el-Hindüvânî*** (ö. 362/972) → *Ebû'l-Leys es-Semerkandî* (ö.373/983).

b. *Ebû Hanîfe* (ö.150/767) → *Ebû Yûsuf* (ö.182/798) → *İmam Muhammed eş-Şeybânî* (ö.189/805) → ***Ebû Süleyman el-Cûzcânî*** (ö.200/815) → *Nusayr b. Yahyâ* (ö.268/881) → *Ebû'l-Kâsım es-Saffâr* (ö.326/938) → ***el-Hindüvânî*** (ö. 362/972) → *en-Nevkadî* (ö. 434/1042) → *Yûsuf b. Mansûr es-Seyyârî* (ö.436/1045) → ***Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî*** (ö.493/1100).

<sup>5</sup> Belh şehri için bk. Bernd Radtke, "Horasan ve Mâveraünnehirde Din Âlimleri ve Mutasavvıflar," çev. Ergin Ayan, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, volüme 2/9, Fall 2009, s. 358-376. el-Vâ'iz Safiyuddin el-Belhî'nin *Fezâil-i Belh* (Ebû Bekir Abdullah b. Ömer el-Belhî (Farsçaya trc. Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Belhî), Tahran 1350 hş.) adlı Belh'teki Hanefî mezhebi kronolojisi olarak değerlendirilebilecek olan eserde, 70 civarında biyografi zikredilmiş, bütün şahsiyetler Hanefî mezhebi mensupları olup, diğer mezhep mensupları listeye alınmamıştır. Abbâsîlerin ilk zamanlarında kadıların ve ulemânın hemen hepsi doğrudan Ebû Hanîfe'nin ya da öğrencileri Ebû Yûsuf, Şeybânî ve Züfer'in talebeleri idiler. Belh, Hanefî mezhebinin doğuda yayılması açısından merkezi bir rol üstleniyordu. (Radtke, s. 365-7). Bu konuda bir araştırma yapan Muhammed Müderris, Belh'e yakın şehir ve kasabaları ile Belh meşâyihî'nin nispeti olarak kullanılan şehrin mahallelerini tespit etmiştir. Ayrıca bir kişinin birden fazla ilim dalında ihtisasına bağlı geçişkenlikler olmakla birlikte Belh şehrinde meşhur olmuş 33 müfessir/kurrâ, 111 muhaddis, 24 kadı, 27 zâhid ve vâiz, 72 fakîh, 18 dilci ve şâir, 8 kişi de usûl, kelâm ve felsefe gibi diğer ilim dallarında meşhur olmuş ilim adamından söz eder. Daha sonra da bu kişilere ait birçok eser ismi zikreder (*Meşâyihü Belh*, I, 46-112).

c. *Ebû Hanîfe* (ö.150/767) → *Ebû Yûsuf* (ö.182/798) → *İmam Muhammed eş-Şeybânî* (ö.189/805) → *Ebû Süleyman el-Cûzcânî* (ö.200/815) → *Ebû Bekir el-Cûzcânî* (ö. III/IX. yy.) → *Ebû Mansûr Mâtürîdî* (ö.333/944) → *Abdü'l-Kerim el-Pezdevî* (ö.390/999) → *İsmail b. Abdussâdik* (ö. V. yy.) → *Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî* (ö.493/1100) → *Ömer en-Neseî* (ö.537/1142) → *Burhâneddin el-Mergînânî* (ö. 587/1191).

Kendi çağında Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö.333/944) Semerkand'da Hanefiliği temsil eden bir konuma sahipti. Yine bu tabakada değişik muhitlerde Hanefiliğin büyük temsilcileri vardı. Bunlar arasında Hâkimüşşehîd el-Mervezî (ö.334/945), İbnü'l-Ke's (ö.324/936) (Kaya: 2001, 179-182) ve de Irak'ta zamanının mezhep riyasetini temsil eden Hanefî fakîhi Ebü'l-Hasan el-Kerhî (ö.340/952) sayılabilir. Bu dönemde diğer mezheplerde de şahsında mezhebi temsil etme gücüne sahip, mezhep sistematîğini yazıya geçiren fakihler yer almıştır. Zaman bakımından biraz geç olmakla birlikte Mâlikîlerde İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî (ö. 386/996), Şâfîîlerde Ebû İshâk el-Mervezî (ö. 340/951), Hanbelîlerde Ebü'l-Kâsım el-Hirakî (ö. 334/946) bunlar arasında sayılabilir.

Mâtürîdî'nin ise üç ayrı yoldan ilim aldığı bilinmektedir.

**Birinci silsile:** Ebû Hanîfe (ö.150/767) → İmâm Muhammed (ö.189/805) → Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (ö. 248/862) → Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö.333/944).

**İkinci silsile:** Ebû Hanîfe (ö.150/767) → Ebû Yûsuf (ö. 182/798) → İmâm Muhammed (ö.189/805) → Ebû Süleyman el-Cûzcânî (ö.200/815'ten sonra) → Ebû Bekir el-Cûzcânî (ö. III/IX. yy.) → Nusayr b. Yahyâ el-Belhî (ö.268/881) → Ebû Nasr Ahmed el-İyâzî Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö.333/944).

**Üçüncü silsile:** Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö.333/944) → Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (ö. 248/862) → Nusayr b. Yahyâ el-Belhî (ö.268/881) → Ebû Mutî' el-Belhî (ö.199/814) → Ebû Mukâtil Hafs es-Semerkandî (ö.208/823) → Ebû Hanîfe (ö.150/767).<sup>6</sup>

Burada tekrar değinilmesi gereken önemli hususlardan biri ise Mâverâünnehir bölgesinde Kefevî silsilelerine göre ayrı bir icazet zinciri olarak zikredildiği görülen Mâtürîdî'nin içinde bulunduğu silsiledir. Mâtürîdî (ö.333/944), Irak mektebindeki Kerhî, Belh meşâyihindeki Ebû Bekir el-İskâf (ö.333/944), Ebû Kâsım es-Saffâr (ö.326) ve kısmen Hindüvânî, Buhârâ silsilesindeki Sebezmûnî mukabili olarak Semerkand'daki Hanefiliğin büyük temsilcisi durumundaydı. Aynı muhitte yaşadığı diğer önde gelen Hanefîler ile ilişkisi konusunda açık bilgiler bulunmamaktadır. Meselâ Ebü'l-Leys (ö.373/983) ile aynı şehirde yaşamalarına rağmen aralarında bir ders ilişkisi bulunduğu bilinmemektedir.<sup>7</sup> Sadece Ebü'l-Leys'in, kendi eserinde hiçbir takdir ifadesine yer vermeksizin Mâtürîdî'nin iki fikhî görüşüne atıfta bulunduğu, ancak tam aksi görüşleri tercih ettiği görülür (Özen, "Mâtürîdî," *DİA*, XXVIII, 147 (*Kitâbü'n-Nevâzil*, vr. 7b, 16b)).

Yukarıda bahsedildiği üzere bu silsile de Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî üzerinden Semerkand - Buhârâ ana silsilesi ile birleşmiştir. Ancak bu silsilede yer alan Mâtürîdî'nin özellikle fıkıh usûlü açısından önemli bir yeri vardır. Mâtürîdî'nin Irak Hanefiliğine nazaran erken sayılabilecek bir dönemde *Meâhizu's-ş-şerâ'i* adında bir usûl eseri kaleme aldığı bilgisi kabul edildiğinde onun bu konudaki öncülüğünü kabul etmek gerekir. Nitekim bu halkanın devamını getirdikleri anlaşılan Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Alâeddin es-Semerkandî, Ebü'l-Mu'in en-Neseî (ö. 508/1115) ve Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî'nin (V/XI. asrın sonu ile VI/XII. asrın

<sup>6</sup> Bu konuda tartışmalar için bk. Rudolph, *Mâtürîdî*, s. 225-233. Listeler için bk. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2010, s. 273-274. Mâtürîdî ilim silsileleri hakkında bazı tablolar için bk. Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, İstanbul: Bayrak Matbaası, 2008, s. 41-43; Siddık Korkmaz, "İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Hayatı ve Eserleri", *Dinî Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2001, c. 4, s. 118-119.

<sup>7</sup> Mâtürîdî'nin öğrencileri arasında Ebü'l-Leys'in zikredilmesi (bk. Bekir Topaloğlu, Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, İstanbul, İSAM, 2013, Mütercim'in girişi, s. 24) şüphesiz bilgilere göre isabetli değildir. Topaloğlu tarafından ilgili yerde *Ketâib* ve *Fevâid* kaynak gösterilmiştir. Ancak bu eserlerde böyle bir bilgi mevcut değildir (bk. *Ketâib*, vr. 116<sup>a-b</sup>; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 195).

başı) hem kelâm hem de usûl açısından Mâtürîdî üzerinden inşa ettikleri usûl anlayışı bunu açıkça göstermektedir.

Bütün bunlarla birlikte Hanefî usûl anlayışına yön veren ve sonraki bütün usûlcüleri etkileyenin Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö.430/1039) olduğunu vurgulamak gerekir. Nitekim Ebü'l-Yüsr'ün usûle dair eserinin adının –her ne kadar onu tenkit için yazdığı anlaşılrsa da- *Ma'rifetü'l-huceci's-şer'iyye* olması sistemin Debûsî'ye ait olduğunu işaret eder mahiyettedir. Ayrıca asıl tartışmanın ehl-i re'yi temsilen Ebû Hanîfe kıyası sistemleştirdiğinde yani tümel/külli kıyası kullanmaya başladığında ortaya çıktığı gibi fıkıh usûlü üzerinde esas tartışma Debûsî *Takvîmü'l-edille*'sini yazınca ortaya çıktı. Büyük ihtimalle Ebû Hanîfe'nin yaptığı kıyası nazari olarak yazdığı için ona karşı çıkıldı. Nitekim Müttekellim usûlcü Gazzâlî ona karşı önce *Şifâü'l-ğalîl* adlı kıyas eleştirisi eserini yazdığı gibi, en son eserlerinden olan *el-Mustasfâ*'sının başınca muhatap/karşıt usûlcü olarak Debûsî'nin adını anmıştır.

Hanefî mezhebi açısından fıkıh usûlünün ortaya çıkışı ve gelişimi aslında iki ayrı Hanefî muhit olarak temayüz eden Irak ve Mâverâünnehir Hanefîliği bağlamında ele alınabilir. Mezhebin soyut ve usûlî kavramlarla ifade edilmeye başladığı dördüncü asrın başlarında Irak'ta bu anlayışın en büyük temsilcisi Kerhî (ö.340/952) iken, aynı tarihlerde Orta Asya'daki temsilcilerinden biri Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö.333/944) idi. Kaynaklarda varlığı kesin bir dille tekrarlandığı halde henüz gün yüzüne çıkmayan *Meâhizu's-şerâi'* adlı fıkıh usûlü eserinin varlığı kabul edildiğinde<sup>8</sup> Mâverâünnehir bölgesinde Irak'la aynı anda, hatta ondan daha önce usûl anlayışının geliştiğini söylemek mümkündür.

## II. Kelâm-Fıkıh Usûlü İlişkisi ve Mâtürîdî Usûl Mektebi

Ebû Hanîfe'nin, talebelerini kelâm ilminden sakındırması ile ilgili rivayetler bir yana, kaleme aldığı inanç esaslarına dair eserler doğrudan metodolojik olarak kelâm ilmiyle ilgili olmaktan ziyade tevhid inancının özlü ifadelerini içeren akaid türü eserler olarak görülebilir. Çünkü bu eserlerde burhan, hılâf ve cedel türü metotlar yer almamaktadır. Bunlara kelâm eserleri denmesi mecâzî bir kullanımdır (el-Ceylânî eş-Şüteyvî: 2008, 76-77).

Ebû Hanîfe'nin kelâmın kavramlarını vaz etme önceliği kabul edilmekle birlikte kelâm ilmi bakımından Mâtürîdî'yi sadece Ebû Hanîfe'nin devamı saymak onun ehli-sünnet kelâm yönteminde kurucu düşünür olma özelliğini görmemizi engeller. Bu yorum Mâtürîdî'nin, Ebû Hanîfe'nin kelâma dair eserlerini referans aldığı, fıkıhta olduğu gibi kelâmî meselelerde de onu takip ettiği gerçeğini ortadan kaldırmaz (Rudolph: 2016, 546-548).

Hanefî usûl geleneği açısından fıkıh usûlü tarihine bakıldığında Ebû Mansûr el-Mâtürîdî erken sayılabilecek bir dönemde fıkıh metodolojik ilkelere bağlama ve temellendirme teşebbüsünde bulunmuş görünmektedir. Bununla birlikte hicrî III. yy.'da usûl-i fıkıhın birçok alanını ilgilendiren risalelerin özellikle mutezilî bilginler tarafından kaleme alındığı bilinmektedir.<sup>9</sup> Ancak bütün bu çalışmaları müttekâmil anlamda bir usûl-i fıkıh telifâtı olarak görmek doğru olmayabilir. Çünkü bu dönemde doğrudan kâmil bir fıkıh usûlü telifi henüz başlamamış bulunmaktaydı. Mâtürîdî'nin bu denemesi maalesef günümüze ulaşmamıştır. Ancak hicrî VI. yüzyılın başlarında kendilerini Mâtürîdî'nin takipçileri olarak konumlandıran Alâeddin Semerkandî (ö.539/1144), Mahmûd Lâmişî (V/XI. asrın sonu ile VI/XII. asrın başı) ile kelâm ve akâidde takipçileri Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115), kısmen Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ve Alâeddin Üsmendî (ö. 552/1157 [?]) gibi bazı âlimlerin, Hanefî geleneğinin usûlünü ve itikadını, ehlihadisin yanılığlarından ve mutezilî ve benzeri diğer ehli-sünnet dışı unsurlardan arındırma amacına matuf bir düşünceyle yeniden inşa

<sup>8</sup> Bu konuda yapılan muâsır bir araştırma, Mâtürîdî'nin fıkıh usûlü ile ilgili görüşlerini, günümüze ulaşan eserleri ve diğer eserlerdeki atıfları incelenerek tespit etmiştir (Şükrü Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, y.y., ts., 2001). Dolayısıyla Heysem Hazne'nin, usûlün neşet ettiği dönemde, Iraklı Hanefîlerin mukabili olarak, Semerkand mektebini temsil eden kimseyi bulamadığı ifadesi (*Tatavvurü'l-fikri'l-usûli'l-Hanefî*, Amman: Dârü'r-Râzî, 2007/1428, s. 130), bir açıdan eksik bir ifadedir.

<sup>9</sup> Mâtürîdî öncesi dönemde fıkıh usûlünün çeşitli alanlarında müstakil olarak kaleme alınmış eser ve risaleler ile yazarları hakkında bir liste için bk. Özen, *Mâtürîdî*, s. 195-202.

gayretine girdikleri görülür. Bunların neticesi olarak Irak ve Mâverâünnehir bilginleri arasındaki farklı tercihler söz konusu olmuştur (Bedir: 2012, 412-415).

### Mâtürîdî Fıkıh Usûlü Anlayışına Örnekler

Usûl-i fıkihtaki anlamıyla *umûmü'l-belvâ* kelimelerini ilk defa kullanan kişilerden biri tespit edebildiğimiz kadarıyla İmâm Mâtürîdî olmuştur. Mâtürîdî, doğrudan haberin kabulü konusunda ilgili kavramları içeren bir formda *umûmü'l-belvâya* işaret etmiştir. O şöyle demektedir:

“Ashâbımız umûmun ibtila olduğu hususlarda özel haberi kabul etmemiştir.” (el-Mâtürîdî: 1426/2005, I, 523).

Bununla sonraki usûl eserlerindeki atıflar bu kavramın içerik ve manasının İsâ b. Ebân tarafından teorik olarak kurgulandığını; kavramsal formülasyonunun ise çağdaşı Kerhî tarafından da yapıldığını haber vermektedir (Cüveynî: 1996, II, 17; a.mlf.: 1978, I, 426; Şîrâzî: , I,39; Gazzâlî: 1414/1994, I, 500).

Semerkind Hanefî mektebinin Mâtürîdî usûlcülerinin temsilcileri Alâeddin Semerkandî ve Lâmişî'nin istishâb konusunda Irak usûl mektebine göre daha ılımlı bir tavır sergilemesi muhtemelen Mâtürîdî'nin bu konudaki görüşlerinden dolaydır. Nitekim Semerkandî bu konuda Mâtürîdî'den şunu nakleder:

“Meşâyihimiz (rh.m.) bu konuda şöyle demişlerdir: Vucûbu mutlak bir delil ile sâbit olup, bekâsına ve zevâline dair herhangi bir durumun ârız olmadığı ve de müctehidin bütün gayretiyle bunu izâle edecek bir delil talep etmesine rağmen bulamadığı durumlarda istishâb, nazar konularında hasma karşı hüccet olarak kullanmaya uygundur. Bunun üstünde Kitâb ve sünnetten bir delil bulunmadığı takdirde her bir mükellefin bununla amel etmesi gerekir. Kıyasa bağlı olarak bunun terki de câiz değildir. Nitekim eş-Şeyhu'l-İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (rh.m.) *Meâhizu's-şerâi'* adlı kitabında böyle zikretmiştir. Zira bir hükmün şeran sâbit olduğu her durumda, kendisinde bulunan dinî ve dünyevî maslahatlar sebebiyle devam etmesi açıktır.” (Abdülaziz Buhârî: 1414/1997, III, 662; Özen: 2001, 167; Hazne: 1428/2007, 449).

Mâtürîdî geleneğinin takipçilerinden Alâeddin es-Semerkindî, istishâbı delil değeri açısından; amel edilmesi vacip olan, câiz olan ve gayr-i câiz olan şekilde üçe ayırmaktadır. Sadece akılla bilinen (*aklî*) ya da nassın açık bildirimine dayanan (*sem'î/şer'î*) hüküm istishâbını amel edilmesi vacip olan grubuna alır. O, mutlak bir delille sâbit olan bir hükmü aksine bir delil bulunamadığı sürece devam ettirme yöntemini ise câiz olan istishâb olarak niteler. Bu yöntemi bazı fakîhlerin kabul etmediğini, sonra gelen fakîhlerin çoğunun ise üçüncü şahısları ilzâm ya da yeni hakları ispat için değil, müctehidin kendisi açısından delil gördüklerini ifade eder. Mâtürîdî'den yaptığı rivâyetin de desteğiyle, böyle bir istishâbın Kitap ve sünnetten başka bir delil bulunmadığı takdirde veya kıyasla çatışmadığında üçüncü şahıslar ve ispat açısından da delil olacağını savunur. Ona göre mefkûdun yaşadığına dair hüküm ve zilyedliğin mülkiyet ifade etmesi böyle olduğu gibi tahsîs, mecâz ve nesih gibi ihtimallere rağmen nassın genel ve zâhir hükmü, şek hâlinde abdest ve nikâhın devamı da böyledir. Semerkandî, Mu'tezile'nin akla dayalı şer'î hüküm istishâbını kabul etmediği gibi, bazı hadisçilerin savunduğu akılla sâbit hüküm istishâbını uygun görmez. Ayrıca durumun değişmesine rağmen önceki duruma ait icmânın hükmünü devam ettirmeyi (icmâ istishâbı) câiz görmez (Alâeddin Semerkandî: 1404/1984, II, 991-1002; Bardakoğlu: “İstishâb”, *DİA*, XXIII, 380).

### III. Usûl-Füru İlişkisi ve Mâtürîdî

Fıkıhın tüm enstrümanlarıyla birlikte ortaya çıktığı ve hatta mezhepleşmeye başladığı hicri ilk iki yüz yıllık süreçte henüz müttekâmil bir fıkıh usûlü eserine rastlanmaz. Fıkıh usûlünün temel bazı konularını içeren mevcut bilgilere göre bu dönemden günümüze ulaşan tek eser Şâfiî'nin (ö.204/819) *er-Risâle*'sidir. Cessâs'ın (ö.370/981) açık biçimde ve uzunca alıntılarında anlaşıldığı üzere İsâ b. Ebân'ın (ö.221/836) erken bir dönemde özellikle Hanefî

haber teorisi vb. usûl meseleleri ile ilgili eserler kaleme aldığı bilinmektedir. Hicrî IV. asrın başlarında fıkıh usûlünün gelişimi hız kazanmış, Hanefîlik açısından meseleye bakıldığında Irak'ta Kerhî (ö.340/952), Semerkand'da ise Mâtürîdî (ö.333/944) tarafından bu mezheb usûl dili ve kavramlarıyla yani soyut ve teorik bir anlatımla ifade edilmeye başlanmıştır. Bu süreç, Cessâs'ın *el-Fusûl*'ü ile tam olarak teşekkül etmiş bir usûl halini almıştır. *el-Fusûl*'de geniş ve dağınık şekilde yer alan fıkıh usûlü konuları Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039) tarafından daha muhtasar, mütekâmil ve müesses bir şekilde *Takvîmü'l-edille*'de düzenlenmiştir. Ebü'l-'Usr el-Pezdevî (ö.482/1089) ve Şemsüleimme es-Serahsî (ö.483/1090) ile zirveye ulaşan Hanefî usûlü, kendi içinde bazı farklı kabulleri de barındırmaktadır. Mezhebin Bağdat'ta güç kaybedip, Orta Asya'da güçlendiği döneme tekabül eden bu devirde her iki bölgedeki eğilimleri bünyesinde toplayan ana bir Hanefî usûl anlayışı Buhârâ – Semerkand bölgesinde ortaya çıkmıştır (Bu tasnif ve izahı için bk. Bedir: 2004, 50-58).

Fıkıh usûlünü, ahkâmı üreten ve yeni hükümler ortaya koymakta kullanılan bir araç olarak görmek, en azından usûlün ortaya çıkışı ve gelişimi açısından bakıldığında isabetli görülmemektedir. “Fıkıh usûlü ortaya çıkışı itibarıyla, mevcut nasları ilkten ve yeniden anlamının yöntemi olarak çıkmamıştır.” (Apaydın: 2005, s. 38). Nitekim Kerhî'nin de, Mâtürîdî'nin de amacı nasların anlaşılması ve yorumlanması neticesinde ortaya çıkan furu fikhin soyut ve rasyonel bir dille ifadesine ulaşmaktır. Yoksa usûlü, hüküm çıkarmanın bir aracı olarak konumlandırmak değildir.

Modern dönem İslâm hukuku şarkiyat araştırmalarında köklü yaklaşımlardan biri, usûl ilmi ile furu fikhî birbirinden bağımsız iki ilim dalı olarak görmektir (Ahmad Atif Ahmad: 2006, s. xxiii; s. 20, 37-38). Tarihi tecrübeye bakıldığında hakikaten önce furu fıkıh var olmuş, yaklaşık iki yüz yıllık bir sürecin sonunda usûl ortaya çıkmıştır. Batıların bunun üzerine bina etmek istedikleri, şeriatin, cahiliye hukuku, geçmiş hukuk düzenleri ve örf âdete bağlı olarak geliştiği ve de dinin teorik yapısını gösteren usûlden bağımsız olduğu için doğrudan dinî bir hukuk olmadığı düşüncesi ise isabetli değildir. Kanaatimizce bu iddianın cevabı, fikhin (yani İslâm hukukunun) nasların yorumlanması yoluyla, o dine inanan ve ona aykırı bir eylem ve düşüncede bulunmamak şiarı olan Müslüman bilginler tarafından var edilmiş olmasıdır. Buna, sahâbeden başlayarak sünnet ve icmâ gibi tamamen dini kaynaklar ile kıyas gibi beşerî nitelik taşıyan enstrümanlar kullanılarak ulaşımlardır. Aslında bir açıdan da fıkıh usûlü, bunun böyle olduğunun ispatıdır (Şimşek: 2014, 52-53).

Ahmed Atif'in muahhar döneme ait altı eser üzerinden usûl-furu arasında (bir nevi üretici) ilişkinin varlığını ispata çalışmasında 19. yüzyıl sonrası fikhin konumlandırılmak istendiği yer ile de yakın ilgisi bulunmaktadır. Modern dönemde usûl-furu ilişkisinin gündeme alınması, “ictihad,” “maslahat” ve “fıkıh usûlü” üçlüsüyle çözüm üretme arayışının bir parçası olarak görülebilir. Nitekim klasik usûl-furu ilişkisi, modern dönemde usûle verilen rolle çelişmektedir. Klasığe göre furu hem usûlden önce var olmuş ve gelişmiş, hem de aralarında sanıldığı gibi bir üretme ilişkisi söz konusu olmamıştır. Bu durum modern dönemde fıkıh usûlünü ahkâmı yani furu üreten bir mekanizma olarak kurgulayan yaklaşımla çelişmektedir. Böyle bir ilişkinin varlığını ispatlamak, usûle üretici rol yüklemeyi kolaylaştıracaktır.

Kıyasın işlevini fıkıh usûlünde arama arzusu, kurucu (mutlak) ictihadın asırlar boyu ve özellikle de günümüzde sürdüğünü iddiasını doğurmuştur (Apaydın: 2006, 71-76). Ayrıca bu, usûl-i fikhî, tarihi tecrübedeki *fetvâ usûlü* ve *edebü'l-kâdî* literatürünün işlevine indirgemektir (Bedir: 2010, 119). Dolayısıyla bunun gerçek terimi, furu fikhin kendi kendini var eden işleyişini ifade eden “furu fikhî sistematiği”dir. Gerçekte usûl-i fikhî, hukuk biliminin temellerini ve yöntemlerini nazari (teorik, kuramsal) bakımdan ele almayı amaçlar (Bedir: 2010, 14; Apaydın: 2010, 339-340).

Mutlak/kurucu ictihadın karşıtı olarak “tahkik” kelimesi kullanılmaktadır. Fikhin tarihi tecrübesi açısından ise (mutlak) ictihadın karşıtı olarak mezheb içi istidlâl anlamındaki “tahrîc” kavramı önerilebilir. Tahrîc, kendinden önce var olan mezhep birikimini kaynak addederek onun üzerinden fikhî bilgi elde etme, yani bir anlamda fikhî güncelleme

anlamındadır. Tahrîc, mezhep birikimini anlama ve değerlendirmeye yönelik çeşitli metot ve prensipleri kullanan bir bilgi elde etme süreci sayılabilir (Başoğlu: “Tahrîc”, *DİA*, XXXIX, 420-422).

Bazı çağdaş yazarlar üç tür tahrîciden bahseder (Bâ Hüseyin: 1994/1414, 6, 8, 19-23, 51, 186; Ahmad Atif: 2006, 2-3; Bu konuda değerlendirme ve tenkitler için bk. Kaya, 2001,38; Başoğlu: “Tahrîc”, *DİA*, XXXIX, 421):

Birinci tür, *tahrîcî'l-usûl mine'l-fürû'* diye ifade edilen fer'î hükümlerden kaide elde etmek şeklindeki tahrîctir. İkinci tür ise *tahrîcî'l-fürû' ale'l-usûl* diye ifade edilen kaidelerden fer'î hüküm elde etmek anlamındaki tahrîcdir. Üçüncü tür ise *tahrîcî'l-fürû' ale'l-fürû'* diye ifade edilen fer'î hükümlerden fer'î hüküm elde etmek şeklindeki tahrîcdir. Çağdaş araştırmacı Bâ Hüseyin bu bölümde tahrîci şöyle tarif etmiştir: “İmamlardan herhangi bir görüş nakledilmemiş fer'î meseleler hakkında imâmın görüşlerini bilmeye kendisiyle ulaşılan bir ilimdir. Bu ise tahrîc yapan âlime göre, illetleri aynı olduğunda, hükmü benzerlerine ilhak etmek, bir hükmü imâmın söz ve mefhumlarının umumuna dâhil etmek, meseleleri onun fiil ve takrirlerinden elde etmek suretiyle ve de kendilerince muteber sayılan yöntemleri kullanarak ilgili hükümlerin şartları ve derecelerini bilmektir.” (Bâ Hüseyin: 1994/1414, 187).

Usûl-fürû ilişkisi ve tahrîc bağlamında İmâm Mâtürîdî'nin konumunu değerlendirdiğimizde iki durumla karşı karşıya kalırız. Birincisi, Mâtürîdî'nin Nehrinötesi'nde Hanefî mezhebini usûl dili ve kavramlarıyla yani soyut ve teorik bir anlatımla ifade etme teşebbüsüdür. Hanefî geleneğinde fûru fıkıh meselelerinin soyutlanması yoluyla elde edilen usûl-i fıkıh metodolojisinin nazarî olarak kurulduğunda Mâtürîdî'nin katkısının izleri sonraki usul eserlerinde özellikle kelâm – fıkıh usûlü etkileşiminin bulunduğu meselelerde görülmektedir. Nitekim ilgili konularda Semerkand meşâyihî reisi olduğu açıkça beyan edilmiştir.

İkincisi ise Mâtürîdî'nin Hanefî fûru fıkıh sistematigi içerisindeki konumudur. Mâtürîdî'nin Belh meşâyihî tarafından ortaya atılıp, Semerkand'da onunla aynı çağda yaşamış talebesi mesabesindeki Ebü'l-Leys marifetiyle kurgulanmış olan *zevâhir-nevâdir ve vakîât* türü bir tasnif ve kavramlaştırmadan haberdar olup olmadığı henüz bilinmemektedir. Bununla birlikte kendisinden sonraki dönemde Mâtürîdî, mezhep içi tahrîclerde ve nakillerde görüşlerine yer verilen bir *Hanefî fakihî* olarak mezhepteki yerini almıştır.

#### IV. Değerlendirme

Fıkıhî teorik bir zeminde ortaya koymanın bir ifadesi olarak fıkıh usûlü yazımı, Mâtürîdî tarafından da denenmiş gibi görünmektedir. Sonraki dönemlerde fıkıhın delilleri (*edille-i şer'îyye*) olarak ifade edilen usûlü, Mâtürîdî, fıkıhın kaynakları / me hazleri (*meâhızü's-şer'î'a*) olarak adlandırmıştır. Bu ad bile fıkıhın asıllarına (usûl) yönelik bir izah çabasını ima etmektedir. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin bu eserini bir fıkıhî temellendirme, onu teorik olarak izah etme denemesi olarak görmek mümkündür. Bir diğer husus ise bu eserin isminde ya da başka bir eserinin adı olarak *cedelden* bahsetmesidir. Bu da bize iki şeyi göstermektedir. Bunlar fıkıh usûlünün ilk oluşumunda cedelle münasebeti ile ilk ortaya çıkışında usûlün bir mezhep savunusu yöntemi olmasıdır. Nitekim teşekkül dönemi açısından fıkıh usûlünün bir mezhep savunusu temeline dayalı olarak ortaya çıktığı ve hilâf ile cedeli bir yöntem olarak kullandığı bilinmektedir.

Pezdevî – Neseffî - Semerkandî ve Lâmişî'nin Mâtürîdî üzerinde hem kelâmı hem de usûlde yeni bir Hanefî – Mâtürîdî yorumu var etme çabaları, muhataplara karşı geliştirilmiş bir yöntem olarak görülebilir. Bu aslında Mutezile ve Eş'arîlerin hatalı yaklaşımlarına karşı, fıkıh ve usulünde en doğruyu bulma ve ifade etme çabasıdır.

Fıkıh usûlünün ilk ortaya çıkışını, kısmen hilâf ve cedeli bir yöntem olarak kullanarak mezhebi savunma, tutarlı izah ve soyut kavramlarla ifade etme anlamında görürsek, bu takdirde Kerhî'nin yapmaya çalıştığı şeye usûl diyebiliriz. Bu da aslında yine fıkıh usûlünü kısmen anlatır. Çünkü var olanı teorik izah anlamındaki bu düşünce usûlün sonraki dönemde

teşekkülünü de açıklar mâhiyettedir. Ancak usûlü, deliller ve yöntemler anlamında ve kendine has kavramlarıyla düşündüğümüzde Kerhî'nin risâlesini –kanaatimizce başka nedenlerle Şâfiî'nin *er-Risâle*'sini de- bir usûl eseri olarak görmek güçtür. Bu bağlamda Mâtürîdî'nin *Meahiz*'i, Mutezilenin fıkıh usûlündeki umum-husus, tahsis vb. risalelerine karşı, ehlisünnet yaklaşımını ortaya koymak üzere yazdığı bir eser olabileceği gibi, Şâfiî'nin *er-Risâle*'si ya da Kerhî'nin asıllarında olduğu gibi kısmi bir fıkıh usûlü çalışması olduğu tahmin edilebilir.

Burada dikkat çekilmesi gereken en önemli hususlardan biri Mâtürîdî'nin yaklaşık iki asır boyunca fûru fıkıh meselelerinde sadece bir fakih, usûl ve itikatta ise tam olarak üzerinde durulmamış bir âlim olmasıdır. Mâtürîdî usûlünün amacı, kelâm sahasında olduğu gibi, fıkıh usûlü sahasında da kendini Mutezileden ayıran, ehlisünnet ilkeleriyle uyumlu bir usûl yaklaşımını Hanefî mezhebinde hâkim kılama arzusuydu. Bu teşebbüs fıkıh usûlü alanında ilgili usûlcülerle sınırlı kalmış olsa da sonraki dönemlerde Mâtürîdî kelâmı nokta-i nazarından özellikle kelâm ile usûlün örtüştüğü hüsün-kubuh gibi meselelerde etkide bulundu (Bedir: 2012, 419-420).

Hanefî fıkıh usûlü anlayışının bir bölümünü temsil eden ekollerden biri olarak kabul edilmesi mümkün olan *Semerkand Mâtürîdî kelâmî usûl mektebi* uzun ömürlü olmamıştır. Kelâmî yaklaşımları da içeren bu mektep temsilcileri arasında Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, Lâmişî ve Alâeddin Semerkandî, kısmen de olsa Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî sayılabilir. İkinci mektep ise *Hanefî fukahâ usûl mektebidir*. Temsilcileri Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'dir (Başoğlu: 2001, 42).

Alâeddin Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*'sında Mâtürîdî'ye bir defa atıfta bulunmakta iken, öğrencisi Kâsânî, bu esere yazdığı *Bedâi'* adlı şerhinde yaklaşık 20 yerde atıfta bulunur. Semerkandî *Mizânü'l-usûl* adlı fıkıh usûlü eserinde ise girişteki vurgulu ifadelerine rağmen 20 meselede Mâtürîdî'den alıntılar yapmıştır. Nitekim Semerkandî, Mâtürîdî'yi usûl-i fıkıh ile kelâmı mezc eden bir Hanefî usûlcüsü olarak tanıtmak istese de ilgili eserleri günümüze ulaşmadığı için bu konuda kesin bir neticeye varmak zor görünmektedir (el-Ceylânî eş-Şüteyvî: 2008, 103-104).

Kelâm ilmi açısından meseleye bakıldığında ise İmâm Mâtürîdî, Mutezileye karşı ehlisünnet merkezli kendi kelâmını kurmuştur (4. yy.); sonraki dönemde (5. yy.) ise Eşarîliğe karşı Mâtürîdîlik ekol olarak teşekkül etmiştir (Rudolph: 2016, 557).

Fıkıh usûlü, kısmen içe dönük işlevi olan mezhebi savunma ve tutarlı izah etme iddiası yanında sünî anlayışı dış akımlara karşı muhafaza rolünü de üstlenmeye başlamıştı. Birinci klasik dönemdeki bu muhteva ve gayenin ikinci klasik dönemde bütün İslâmî ilimlerin teorik zeminini izah görevini üslenen nazarî/kuramsal bir boyuta doğru yöneldiği görülür (Bedir: 2010, 109).

### Kaynakça / References

- Abdülaziz Buhârî (1414/1997). *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahrîslâm el-Pezdevî* (thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye.
- Ahmad Atif Ahmad (2006). *Structural İnterrelations of Theory and Practice in Islamic Law*, Leiden: Brill.
- Ahmed Hasan (1999). *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, çev. Haluk Songur, İstanbul.
- Ak, A. (2008). *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, İstanbul: Bayrak Matbaası.
- Alâeddin Semerkandî (1404/1984). *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl* (nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî), Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ.
- Apaydın, H. Y. (2003-2006). "Fıkıhın Yenileşmesi ve Ekol Sistematiği, İslâm Fıkıhının Dinamizmi", 22 Mart 2003, [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereler], 2006, s. 71-76.
- Apaydın, H. Y. (2004). "Din ve Fıkıh", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 3, Konya 2004, s. 27-33.
- Apaydın, H. Y. (2004-2005). "İslam Hukuk Usulünde Yorum Metotları," İlahiyat Fakülteleri I. İslam Hukuku Ana Bilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyon



Toplantısı ve “İslam Hukuk Usulünün Problemleri Sempozyumu, Çorum 14-15 Mayıs 2004, 2005, s. 38.

Apaydın, H. Y. (2010). “Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik”, (s.323-364), İSAM, İstanbul.

Bâ Hüseyin, Y. (1994/1414). *et-Tahrîc ‘inde’l-fukahâ ve’l-usûliyyîn*, Riyad.

Bardakoğlu, A. (2001). “İstîshâb”, DİA, XXIII, 380.

Başoğlu, H. T. (2001). Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usulü Eserlerinde İlet Tartışmaları, Tez (Doktora) Marmara Üniversitesi Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku.

Başoğlu, H. T. (2010). “Tahrîc”, DİA, XXXIX, 420-422.

Bedir, M. (2004). *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber’in Otoritesi)*, İstanbul 2004.

Bedir, M. (2009-2012). “Matürîdî Fıkıh Usulü: Gerçek mi? Kurgu mu?”, Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik -Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı-, 22-24 Mayıs 2009, İstanbul: İFAV, 2012.

Bedir, M. (2010). *Buhârâ Hukuk Okulu*, İstanbul.

Câbiri, M. A. (1999). *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi.

el-Ceylânî eş-Şüteyvi, Muhammed b. Ali (2008). *‘Alâkatü ‘ilmi usûli’l-fikh bi ‘ilmi’l-keîâm*, Beyrut: Mektebetu Hasan el-Asriyye.

Cürcânî, S. Ş. (1419/1998). *Şerhu’l-Mevâkıf li-‘Adudiddîn el-Îcî*, Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye.

Cüveynî, İ. (1978). *el-Burhân fî usûli’l-fikh*, Devha.

Cüveynî, İ. (1996). *Kitâbü’t-Telhîs*, Beyrut.

Demirli, E. (2015). “Mesnevî Nedir?”, <http://www.ekremdemirli.com> (25.10.2015).

Ebü’l-Leys es-Semerkindî. *‘Uyûnü’l-mesâil*, ts., s. 122.

Fazlıoğlu, İ. (2014). *Fuzulî Ne Demek İstedi?*, İstanbul: Papersense, 2014.

Gazzâlî, Ebû Hâmid (1414/1994). *el-Müstasfâ min ‘ilmi’l-usûl (Fevâtihi’r-rahâmût ile birlikte (thk. İbrahim Muhammed Ramazan)*, Beyrut.

Hazne, H. (1428/2007). *Tatavvurü’l-fikri’l-usûli’l-Hanefî*, Amman: Dâru’r-Râzî.

Kaya, E. S. (2001). Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal, Tez (Doktora), MÜSBE, İslam Hukuku, İstanbul.

Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. *Ketâibu a’lâmi’l-ahyâr*, Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, nr. 1381.

Korkmaz, S. (2001). “İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Hayatı ve Eserleri”, Dinî Araştırmalar, Mayıs-Ağustos 2001, c. 4, s. 118-119.

Kutlu, S. (2010). *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara.

Leknevî, A. *el-Fevâidü’l-behiyye fî terâcimi’l-Hanefiyye*, tashih ve talik: Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na’sânî, Beyrut: Dâru’l-ma’rife, ts.

Makdisi, G. (2012). *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik yy., s. 206 (Yakut, Mu’cemu’l-udebâ, XVIII, 191).

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr (1426/2005). *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, thk. Mecdî Bâslûm, Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye.

Mekkî, Muvaffakuddin b. A. (1981). *Menâkıbu Ebî Hanife I-II*, Beyrut.

Muhammed Mahrus Abdüllatif Müderris (1978). *Meşâyihu Belh mine’l-Hanefiyye vemâ inferedü bihi mine’l-mesâili’l-fikhiyye*, Bağdad: Dâru’l-Arab.

Nesefî, Ebü’l-Mü’în (2004). *Tebsiratü’l-edille*, thk. Hüseyin Atay, Ankara.

Önder, M. (2006). “İstihsan Kavramının Ortaya Çıkışı”, İHAD, sy. 7, Nisan 2006, s. 181-208.

Özen, Ş. (2001). *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası*, y.y.

Özen, Ş. (2003). “Mâtürîdî”, DİA, XXVIII, 147 (Kitâbü’n-Nevâzil, vr. 7b, 16b).

el-Pezdevî, Ebû'l-'Usr (1418/1997). *Kenzü'l-vusûl (Keşfü'l-esrâr ile birlikte)*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye.

Radtke, B. (2009). "Horasan ve Mâveraünnehirde Din Âlimleri ve Mutasavvıflar," çev. Ergin Ayan, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, volüme 2/9, Fall 2009, s. 358-376.

Rudolph, U. (2016). *Mâturîdî: Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, çev. Özcan Taşcı, İstanbul: Litera Yayıncılık.

Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin (1985). *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, Beyrut.

es-Serrâc, Ebû Nasr (1960). *el-Lüma'*, thk. Tâhâ Abdülbâkî Sürûr, Dâru'l-Kütübi'l-Hadise.

Şimşek, M. (2012). "Ehl-i Re'y Fıkıh Ekolünün Temsilcisi Ebû Hanîfe (v. 150/767)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 19, s. 45-67.

Şimşek, M. (2014). *Mezhepleşme Sürecinde Hanefîlik, Tarih ve Usûl*, Konya.

Şimşek, M. (2015). "İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe: Hayatı ve Eseri", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı*, 28-30 Nisan 2015, Eskişehir, s. 17-34.

Şîrâzî, Ebû İshak. *el-Lüma fî usûli'l-fikh*.

el-Vâ'iz Safiyuddin el-Belhî (1350). *Fezâil-i Belh* (Ebû Bekir Abdullah b. Ömer el-Belhî (Farsçaya trc. Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Belhî), Tahran 1350 hş.

Topaloğlu, B. (2013). *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, İstanbul, İSAM, Mütercimim girişi.

Zerencerî. *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, Süleymaniye Ktp., Kasıdecizâde, nr. 677, vr. 6<sup>b</sup>.

**II. OTURUM**  
**05 MAYIS 2017 CUMA**  
**İMAM MÂTURÎDÎ SALONU**  
**Oturum Başkanı: Prof. Dr. Mehmet EVKURAN**

16:45-17:00 **Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN**  
İmam Mâturîdî'ye göre Ebû Hanife

17:15-17:30 **Doç. Dr. Mehmet ÜMİT**  
Hanefiler ve Zeydilerin İlişkileri Üzerine

17:30-17:45 **Doç. Dr. Mehmet KALAYCI**  
Buhara'dan Kastamonu'ya Uzanan Bir Mecmua: Maturidi-Hanefi Literatürün Anadolu'ya  
Taşınma Sürecine Dair Bazı Tespitler/A Majmua Extending

17:45-18:00 **Yrd. Doç. Dr. İsmail YÜRÜK**  
Hanefi Mâturîdî Geleneğinde Kelamın Felsefileşmesi ve Şemsüddin es-Semerkindi'nin  
Mezhebi Üzerindeki Spekülasyonlar

18:00-18:15 **Prof. Dr. Osman AYDINLI**  
Tuğrul Bey'den Sultan Sencer'e Selçuklular Döneminde Mu'tezile-Hanefilik İlişkisi

## İMAM MATURİDİ'YE GÖRE EBU HANİFE

Mehmet Zeki İŞCAN<sup>1</sup>

### Giriş

İmam Maturidi, özellikle Tevilat adlı eserinde sayısız yerde Ebu Hanife'ye referansta bulunmaktadır. Ama bu referansların çoğu fıkıhla, fer'i meselelerle alakalıdır. Hatta bunlara bakarak İmam Maturidi'nin İbn Kutluboğa gibi, fakih mi mütekellim mi tartışmasını yapmak mümkündür. Hanefî tabakat kitaplarında Maturidi'nin mütekellim olmaktan çok fakih olarak gösterildiği ifade edilmiştir<sup>2</sup>.

Hanefî mezhebinde Maturidi'ye dayanarak kelim öncülleri içinde bir usul geleneğinden bahseden ve Maturidi'yi usulü fıkıhta da bir yöntemin kurucusu olarak gösteren Alaaddin es-Semerkandi büyük ölçüde haklıdır. Maturidi'nin Ebu Hanife atıfları, bu atıflarda yaptığı açıklamalar, kabulleri, retleri, bazen Ebu Hanife yöntemini ileri götürmesi, bazen onun gerisine düşmesi, yöntemi ile kelami görüşler arasında yaptığı uyarlamalar, Semerkandi'nin Hanefî-kelamcı usul geleneği için Maturidi'ye referansta bulunmasının isabetini haklılaştırmakta, bunun bir "kurgu" olmadığını ortaya koymaktadır.<sup>3</sup>

İmam Maturidi'nin, birçok yerde, "Şu ayette Mutezilenin şu görüşünü reddetmekte iki delil vardır", "Şu ayet, Şafii'nin görüşünün isabetli olmadığına delildir" şeklinde itirazları olduğu gibi "Şu ayet, Ebu Hanife'nin falanca görüşünün isabetli oluşunu göstermektedir" şeklinde de kabulleri bulunmaktadır.<sup>4</sup>

İmam Maturidi bazen "Şu bizim görüşümüzdür (ve hüve kavlüna) şu da Ebu Hanife'nin görüşüdür" (ve hüve kavlü Ebi Hanife) demek suretiyle kendi görüşünü Ebu Hanife'nin görüşünden ayırmaktadır. Savaş esirleri için alınan fidye konusunda böyle yapmaktadır<sup>5</sup>.

Ebu Hanife'de Alioğulları vurgusu daha fazladır. Hatta Ali'nin ümmetin en hayırlısı olduğuna dair rivayet ona da hamledilir. İmam Maturidi bu konuda Ebu Hanife'den farklı düşünmektedir. Nitekim Maturidi: "Şu halde evlere kapılarından girin" (Bakara, 189) ayetinde geçen "buyut" ve "ebvab" ifadelerine dayanan Karmatilerin, buyuttan maksadın Rasulullah, ebvabtan maksadın ise Hz. Ali olduğuna inandıklarını ifade etmektedir. Maturidi'ye göre bu kelimeler ayette çoğul olarak geçmektedir. Şu halde evler de kapılar da çoktur. Buna göre Ebu Bekir, Ömer, Osman gibi sahabiler bu konuda aynı çizgi içinde bulunmaktadırlar. Rasulullah, "Ben hikmetin şehriyim" buyurmuştur. Şehrin tek değil birkaç kapısı bulunduğunu<sup>6</sup> ifade eden İmam Maturidi'nin bu farklılığı, içtimai, siyasi ve ilmi değişimlerin sonucu olarak yorumlanabilir.

İmam Maturidi'ye göre, "Sizin veliniz ancak Allah'tır, peygamberidir, müminlerdir" (Maide 55) ayeti, Rafizilerin kabul ettiğinin aksine, Hz. Ebubekir zamanında Hz. Ali için "hilafeti" ispat etmemektedir. Bu ayet, Hz. Ali hakkında inmiş olsa bile bir önceki ayetin Ebubekir'in imametini ispat etmesi ve Ali'nin "Rasulullah'tan sonra insanların en hayırlısı Ebubekir'dir" demiş olması sebebiyle, ayet Ali için nazil olsa da bütün müminler hakkındadır. Ali'nin bu konuda diğerlerine herhangi bir üstünlüğü yoktur<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

<sup>2</sup> Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti*, TATAV. Yay., İstanbul 2002, s. 57.

<sup>3</sup> Murteza Bedir, Semerkandi'nin bu iddiasının bir kurgudan ileri gitmediğini savunmaktadır. Bkz. Murteza Bedir, "Maturidi Fıkıh Usulu: Gerçek mi Kurgu mu?" , *Büyük Türk Bilgini İmam Maturidi ve Maturidilik*, İstanbul 2012, s. 412-420.

<sup>4</sup> Örnek olarak bkz. Maturidi, *Tevilatu'l-Kur'an*, neşr. Ahmet Vanlıoğlu, Mizan Yay., İstanbul 2010, c. 17, s. 132, 173-174.

<sup>5</sup> Bkz. Maturidi, *Tevilatu'l-Kur'an*, neşr. Murteza Bedir, İstanbul 2008, c. 13, s. 387.

<sup>6</sup> Maturidi, *Tevilatu'l-Kur'an*, neşr. Ahmet Vanlıoğlu, İstanbul 2005, c. 1, s. 373-374.

<sup>7</sup> Maturidi, *Tevilatu'l-Kuran*, neşr. Mehmet Boynu Kalın, İstanbul 2005, c. 4, s. 259-260.

İmam Maturidi siyasi göndermesi bulunmayan bazı ayetlerden bile Hz. Ebubekir'in fazilet ve üstünlüğüne bir delil arama peşindedir. Örneğin "İşini güzel yaparak kendini Allah'a veren ve İbrahim'in Allah'ı bir tanıyan dinine tabi olan kimseden kimin dini daha güzel olabilir?" (Nisa 125) ayetinin bir anlamının şöyle olabileceğini belirtmektedir: "Yaptığı her işi dinine uygun yapan ile yapmayan Müslümanların hangisi din bakımından daha güzeldir?" İmam Maturidi'ye göre yaptığı her işi dinine uygun yapan kişinin ilk örneği Hz. Ebubekir'dir. Nitekim Rasulullah onun hakkında "Şayet Ebubekir'in imanı bütün ümmetin imanı ile tartılsaydı onun imanı ağır gelirdi" buyurmuştur.<sup>8</sup>

İmam Maturidi, ihtiyari fiillerinde insanın kudrete her halükarda sahip olduğunu benimseyenlerin taat kudretinin masiyete de elverişli olup olmaması konusunda farklı değerlendirmelere sahip olduklarını dile getirmektedir. Bunlardan bir grup, taat kudretinin masiyete de elverişli olduğunu söylemişlerdir. Maturidi, Ebu Hanife'nin bu gruptan olduğunu belirtmektedir. Bu görüşün itizal mensuplarınca da benimsenmiş olduğunu da Maturidi yine kaydetmektedir. Diğer bir grup ise taat kudretinin masiyetten ayrı olduğuna kani olmuştur. Bu görüşte olanlardan biri Hüseyin b. Neccar'dır. Maturidi'nin daha sonra yaptığı izahlara bakılırsa kendisi Ebu Hanife'nin görüşüne değil Hüseyin b. Neccar'ın görüşüne yakın durmaktadır.<sup>9</sup>

Ebu Hanife ve Hanefilik, bazen, farazi sorular sormak ve böylece fıkıhın gelişimini hayali durumlara indirgemekle itham edilmiştir. Bu iddiayı tartışmak mümkündür. Fakat doğru olsa bile İmam Maturidi'de bu durumu görmek mümkün değildir. "Ey iman edenler, size açıklandığında üzüleceğiniz şeyleri sormayın. Kur'an indirildiğinde sorarsanız o zaman açıklanır"(Maide 101) ayetini tevil ederken İmam Maturidi, şöyle demiştir: "Ayet müminler için inmişse ihtiyaç bulunmayan, sorun ortaya çıkmadan sorulabilecek soruları onlar için önlemek istemiştir. Ayete göre ihtiyaç söz konusu olduğunda soru sorulmalı, lüzumu olmayan konularda ise soru yöneltmemelidir".<sup>10</sup>

Bu az sayıdaki farklılıklara rağmen İmam Maturidi'nin asıl tavrı, "ashabımız" dediğinde bunun içinde Ebu Hanife'nin de yer almış olmasıdır. "Biz İbrahim'e seslendik, rüyana sadakat gösterdin" (Saffat, 104-105) ayetinden hareketle Maturidi, "ashabımızın görüşü için bu ayet delil teşkil etmektedir" der ve devam eder: "Şöyle ki Ebu Hanife nazarında bir kişi, oğlunu kurban etmeyi kendine vacip kılsa, bu yemininden bir koç kurban etmek suretiyle kurtulur. Çünkü ayette Allah, İbrahim'in koç kurban etmeye karar vermekle rüyasını gerçekleştirdiğini bildirmiştir"<sup>11</sup>.

İmam Maturidi fikhi görüşlerinden başka, özellikle Kur'an'ın mahiyeti, büyük günah işleyenin hükmünü Allah'a havale etmek ve dinde akli düşünceye yer verme hususlarında Ebu Hanife'ye sıklıkla referansta bulunmaktadır.

### **Kuran'ın Mahiyeti**

İmam Maturidi, fikhi meseleler dışında Ebu Hanife'ye atıfta bulunduğu en önemli mesele Kuran'ın mahiyeti ve bununla ilgili diğer meselelerdir. "Bu, şüphesiz kerim bir Rasulün sözüdür" (Tekvir, 19) ayetinde kastedilenin Ebu Hanife'nin de kabul ettiği gibi Rasulullah olduğunu ifade eden Maturidi, Ebu Hanife'ye göre okunan, dinlenen Kuran'ın "Allah'ın Kelamı" olarak nitelendirilmesinin, sadece vahyin başlangıcının, kaynağının Allah olmasının kastedildiği durumlarda isabetli olduğunu ve okunan ya da dinlenen kelamın Rasulullah'ın sözü olarak nitelendirilebileceğini<sup>12</sup> belirtmektedir.

İmam Maturidi "Şüphesiz bunlar, ilk suhufunda, İbrahim ve Musa'nın suhufunda da vardır" (A'la, 18-19) ayetlerinin, dilinin değişmesiyle bir şeyin hakikatinin zarar görmeyeceğine işaret ettiğini belirtmektedir. Buradan hareketle Maturidi, bu ayetlerin, Ebu

<sup>8</sup> Maturidi, *Tevilatu'l-Kur'an*, c. 4, s. 47.

<sup>9</sup> Bkz. Maturidi, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., Ankara 2002, s. 336-337.

<sup>10</sup> Maturidi, *Tevilatu'l-Kur'an*, c. 4, s. 354.

<sup>11</sup> Maturidi, *Tevilatu'l-Kur'an*, neşr Mustafa Yavuz, İstanbul 2008, c. 12, s. 175.

<sup>12</sup> Maturidi, *Tevilatu'l-Kur'an*, c. 17, s. 74.

Hanife'nin namazda Farsça kıraatin caiz olduğu fetvası için hüccet teşkil ettiğini de ifade etmektedir<sup>13</sup>.

“İcaz, Kur'an'ın lafzında değil manasındadır” görüşünden dolayı Ebu Hanife'nin Kur'an'ın mahluk olduğunu savunan biri olduğu ifade edilmiştir<sup>14</sup>. Bu noktada İmam Maturidi Ebu Hanife'nin “manada icaz”ını birçok yerde dile getirirse ve kabul etse de bazen batını oluşumlara cevap verme endişesiyle bu görüşten rücu etmektedir. Maturidi, Batıniyye'nin Kur'an'ın sadece manasıyla nazil olduğunu kabul ettiğini ifade etmektedir. Bâtıniyye'ye göre Kur'an, Rasulullah'a, şu an okuduğumuz lafızlarla inmemiştir. Kuran, nebinin kalbine inen bir ilhamdan ibarettir. Rasulullah bu ilhamı şekillendirmiş ve harflerle resimlendirmiştir. Böylece Rasullah'ın diliyle Kuran Arapça tabire kavuşmuştur. İmam Maturidi'ye göre bu görüş doğru değildir. Eğer Batıniyye'nin dediği gibi Kuran sadece Rasullah'ın kalbine inen ilhamdan ibaret olsaydı benzerini getirmekten acze düşüleceği ile ilgili delili temelinden sarsılırdı.

İmam Maturidi'ye göre “Muhakkak biliyoruz ki onlar: «Mutlaka onu bir insan öğretiyor!» da diyorlar. Haktan saparak isnatta bulunmak istedikleri kimsenin dili yabancıdır; bu Kur'an ise gayet açık bir Arapçadır” (Nahl, 103); “Onu ezberlemek için dilini kıpırdatma” (Kıyame 75/16), “Vahyi tamamlanmadan Kuran'ı okumakta acele etme” (Taha, 114) gibi ayetler de Batıniyye'nin Allah'ın dininden uzaklaştıklarını gösterir delillerdir<sup>15</sup>.

Maturidi “Sana vahyedilişi tamamlanmadan Kur'an'ı okumakta acele etme” (Taha, 114) ayetine dayanarak Kur'an'ın lafzen vahyedildiğini ifade etmektedir. Kur'an lafızlardan soyutlanmış mana olsaydı ayette bu şekilde isimlendirilmezdi<sup>16</sup>.

Bu açıklamalara bakılırsa Maturidi'nin Ebu Hanife'nin “lafız Kur'an'ın asıl unsuru değildir” anlayışından, Batıniyyeyi reddetme maksadıyla uzaklaştığı görülmektedir. Çünkü ona göre Kuran, mana ve lafızlarıyla birlikte ezeli Allah kelamı olmaktadır<sup>17</sup>.

### **Büyük Günah'ın Hükmünü Allah'a Havale Etmek**

Bilindiği gibi Ebu Hanife'ye göre imanın artma mahiyeti bulunmamaktadır. Onun arttığını ifade eden ayetlerin manası tafsili imanla ilgilidir. Bu ayetlerde icmali imandan tafsili imana geçiş söz konusu edilmiştir.

İmam Maturidi Ebu Hanife'nin bu görüşünü vermekte ama kendisi bu tartışmada daha güzel bir açıklama yapmaktadır. Ona göre iman hakikatlerinden biri, onun daima yenilenmesi ve canlı dinamik halde tutulmasıdır. İşte imanda artma ya da ziyade bu canlılık ve yenileşmeye işaret etmektedir<sup>18</sup>.

Maturidi'ye göre büyük günahları Allah, tövbesiz affedebilir. Hırsızlık ayetinden hemen sonra gelen “kim haksız davranıştan (zulüm) sonra tövbe eder ve halini düzeltirse bilsin ki Allah onun tövbesini kabul eder” (Maide 39), ayetinde geçen tövbe, ona göre şirkten ve şirk halinde iken yapılan kötülük ve bozgunculuk fikirlerinden yapılan tövbedir<sup>19</sup>.

İmam Maturidi, tövbesiz günahların affedilebileceği tezinden hiçbir taviz vermek istememektedir. Ona göre tövbe ile affedilebilecek büyük günah şirkdir. Şirk hariç diğer büyük günahlar için tövbe şartı ileri sürülemez.

Maturidi, Haricilerin “küçük günahlar bile insanı küfre düşürür” iddiasını eleştirirken önemli şeyler ileri sürmektedir. Ona göre Haricilerin bu iddiasını çürüten delil enbiyanın ve evliyanın küçük günaha duçar olma ihtimalidir. Sahibini küfre sürükleyebilecek bir küçük günah ise nübüvvet ve velayeti düşürecek<sup>20</sup>. Burada “velinin” hangi anlamda kullanıldığı

<sup>13</sup> Maturidi, *Tevilatu'l-Kur'an*, c. 17, s. 175.

<sup>14</sup> Hatib Bağdadi, *Tarihu Bağdat ev Medeniyetu's-Selam*, Daru Kitabi'l-Arabi, Beyrut tsz., c. XIII, s. 379.

<sup>15</sup> Maturidi, *Tevilatu'l-Kur'an*, c. 1, s. 175.

<sup>16</sup> Maturidi, *Tevilatu'l-Kur'an*, c. 1, s. 175vd.

<sup>17</sup> Bkz. Hülya Alper, *İmam Maturidi'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yay., İstanbul 2013, s. 111.

<sup>18</sup> Maturidi, *Tevilatu'l-Kur'an*, neşr. Muhammed Masum Vanlıoğlu, İstanbul 2009, c. 14, s. 13.

<sup>19</sup> Mauridi, *Tevilatu'l-Kur'an*, c. 4, s. 223.

<sup>20</sup> Maturidi, *Tevilatu'l-Kur'an*, c. 4, s. 37.

açık değildir. Maturidi'ye göre velayet, işi üzerine almaktır. “lev velleytüm Ebabekr” (eğer Ebubekir'i halife yaparsanız...) rivayetinde de bu mana görülmektedir<sup>21</sup>.

Veli, yönetme işini üzerine alansa “velayetin düşmesi” hangi anlama gelmektedir? Yahut veli neden nebi ile birlikte zikredilmektedir? Bu sorular önemli olmakla birlikte kanaatimize göre İmam Maturidi, sivil idarenin nübüvvet kadar önemli bir role sahip olduğunu vurgulamak gayesinde olabilir. Elbette burada sivil idare dinselleştirilmemekte, sadece yönetimin önemi vurgulanmaktadır.

### İman Amel Ayrımı

Sünniliğin ya da Sünni itikadının dış sınırlarından bahsettiğinde F. M. Denny, “An Introduction to İslam” adlı eserinde “ortodoksi”nin İslam'ı niteleyen en iyi terim olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre bunun yerine “doğru uygulama” ya da “doğru amel” anlamına gelen “ortopraksi” terimini kullanmak daha doğrudur<sup>22</sup>. Denny'nin bu tespiti Ehlihadis, Şafilik, Eşarilik dikkate alındığında isabetli olabilir. Fakat Ebu Hanife ve İmam Maturidi söz konusu olduğunda amelin Müslüman olmanın odağında yer almadığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Ebu Hanife, irca fikrinden dolayı iman ve amel arasında ayrım yapmış, ameli imanın içinde değerlendirmemiştir. Bu ayrımın bir sonucu olarak Ebu Hanife, Beyazizade'nin ifade ettiğine göre, dinin değişmezliği yanında şeriatin tebdile tabi tutulabileceğini savunmuştur<sup>23</sup>. Bu düşünce İmam Maturidi'de geliştirilerek sürdürülmüştür.

İmam Maturidi'ye göre dinin vazgeçilmez unsurları, organlarla gerçekleştirilen davranışlar olmayıp, inançlardır. Çünkü inançlar üzerinde baskı ve hakimiyet kurulamaz. Hiç kimse, başkasının inancına buyruk olma ya da ona engel teşkil etme gücüne sahip değildir. İnançlar, kalp, duygu ve düşünce ile ilgilidir. Kalpler üzerinde hakimiyet kurulamaz. Bunun için inancın kalpte olması gerekir. Diğer organlarla yapılan davranışları yönlendirmek, onları önlemek ya da üzerlerinde baskı oluşturmak mümkündür. Bu nedenle ona göre masiyete düşüp şeytana uymak itaat sayılsa bile din değildir. Ebu Hanife meseleye böyle baktığı için niyeti, kalbi yönelişi ve kastı esas almıştır<sup>24</sup>. Maturidi'nin bildirdiğine göre Ebu Hanife, “Günahkâr şeytana itaat etmiştir, ona itaat ise küfürdür, böyle iken günahkarın kafir olmayışının izahı nasıl olur?” gibi bir soruya, “Günahkar kişinin bu fiili, zahirde şeytana itaat gibi gözükür. Halbuki kendisi, bu fiili, şeytana itaat niyetiyle işlememiştir. İnsanı küfre götürebilecek şey kasıttır. Masiyet, küfür kastı olmadığında masiyet olarak kalır<sup>25</sup> şeklinde cevap vermektedir.

İmam Maturidi, din ve farzlar ya da ameller arasında mutlak bir bağ kurulmaması gerektiğini belirtmektedir. Bu nedenle “Dininizi kemale erdirdim” (Maide, 3) ayetinden kastedilen, şeriat, namaz ya da oruç gibi ameller değildir. Bu ayetten farklı bir mana kastedilmiş olmalıdır. Ona göre bu ayetin manalarından biri “Size peygamber göndermekle dininizi kemale erdirdim” olabilir. Bir başka mana, “bugün dininizi zahir kıldım, onu özgürce yaşama durumuna kavuştunuz” şeklindedir. Yahut bu ayeti, dinin, düşmanlarından emin bir boyut kazanması olarak da yorumlamak mümkündür. Artık müminler müşriklere galebe çalmıştır<sup>26</sup>.

Din, amellerden hatta ibadetlerden farklı olunca bu takdirde “dinde aşırı gitme de (el-guluv fi'd-din) amellerle değil uluhiyet ve rububiyetle ilgili olacaktır. Dinde aşırılık, uluhiyet ve rububiyeti Allah'tan başkasına nispet etmek ve Allah'tan başkasına ibadet amacıyla

<sup>21</sup> Bkz. Maturidi, *Tevlatu'l-Kur'an*, c. 4, s. 258; 4/68-69.

<sup>22</sup> Bkz. Farhad Daftary, *İslam'da Entelektüel Gelenekler*, çev. Muhammet Şeviker, İnsan Yay., 2005, s. 84.

<sup>23</sup> Bkz. Beyazizade Ahmed Efendi, *İmamı Azam'ın İtikadi Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi, Marmara Üni. İlahiyat Fak. Yay., İstanbul 2000, s. 118-119.

<sup>24</sup> Maturidi, *Kitabu't-Tevhit Tercümesi*, s. 480.

<sup>25</sup> Maturidi, *Tevlatu'l-Kur'an*, neşr. Ahmed Vanlıoğlu, İstanbul 2005, c. 2, s. 53.

<sup>26</sup> Maturidi, *Tevlatu'l-Kur'an*, c. 4, s. 100-101.

yönelmektedir<sup>27</sup>. Guluv ya da dini fanatizm (teşeddüd fi'd-din), Allah hakkında yanlış konuşmaktır. Bu manada teşeddüd fi'd-din, Allah'a iftira etmeye neden olur<sup>28</sup>.

Ebu Hanife'ye göre Allah, bir peygamber göndermesiydi dahi insanların O'nu bilmeleri vacip olurdu.<sup>29</sup> O'na göre, "alemdaki varlık mucizelerini ve ayetlerini gören kimse için yaratıcıyı tanımada özür kabul edilmez"<sup>30</sup>. Bu görüş İmam Maturidi tarafından aynı şekilde sürdürülmüştür.

Maturidi'ye göre, "Müjdeleyen ve uyarın peygamberler gönderdik ki insanların peygamberlerden sonra Allah'a karşı tutunacakları delilleri olmasın" (Nisa 175) ayeti, din hakkında değil, şerai' ve ibadetler hakkındadır. Eğer din hakkında olsaydı, bu takdirde "dinin lüzumu için peygamber gereklidir" düşüncesi haklılık kazanacaktır. Oysa dinin bizzat kendi varlığı ve lüzumu, akılla bilinir. Burada sem'a (vahye) gerek yoktur. Allah düşünen insana kendi varlığını, vahdetini ve rububiyetini bilme yeteneği bahşetmiştir. Bu nedenle cennetle müjdeleyen ve cehennemle korkutan peygamber gönderilmesi ve böylelikle insanların bahanesinin önlenmesi, din alanı için değil, ibadet ve şeriat alanı içindir. Nitekim bahane bildirilmesi, delil ve gerekçe ileri sürmekle olur. Delil ve gerekçe ileri sürmek ise ibadet ve şeriat alanında mümkündür. Allah bu manada her türlü delilin önünü kesmek için peygamberler göndermiştir<sup>31</sup>.

İmam Maturidi "herkesin yaptığı işe göre derecesi vardır" (Enam, 132) ayetinin, iman ve ameli ayrı tutan Ebu Hanife'yi reddetmek için delil olarak gösterildiğini kaydetmektedir. Ona göre Ebu Hanife nazarında bu ayette müminler değil kafirler muhatap alınmıştır. Bu ayet, kafirlere has bir vâiddir. "Herkesin yaptıkları işlere göre dereceleri vardır" (En'am, 132) ayetini İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in "iyilik yapanlara karşılık olarak iyilik, şer işleyenlere de karşılık olarak kötülük olacaktır" şeklinde anladıklarını ifade eden İmam Maturidi, Ebu Hanife'nin böyle düşünmediğini belirtmektedir. Ebu Hanife'ye göre ayet özellikle kafirler için tehdit ifade etmektedir. "Herkesin dereceleri vardır" demek, "işledikleri kötülüklerden ve peygamberleri yalanlamalarından dolayı cezadan ve azaptan kafirlerin farklı mertebeleri vardır" demektir.

İmam Maturidi'ye göre ayetin manası böyle olmalıdır çünkü sevap Allah'ın fazlının bir sonucu, azap da Allah'ın hikmetinin gereğidir. Allah insanlara öyle nimetler vermiştir ki insanlar bütün gayretlerine rağmen bu nimetlerin şükürünü amelleriyle yerine getiremezler<sup>32</sup>; bütün cehtleriyle çalışsalar bu nimetlerin karşılığını veremezler. Bu nedenle itaat, Allah'ın nimetlerine şükür sadedindedir. Amellerin karşılığı ancak Allah'ın bildirmesi ile bilinebilir<sup>33</sup>.

Maturidi, Bakara suresi 25. Ayette "iman eden ve yararlı davranışlar sergileyenleri altlarından ırmaklar akan cennetlerle müjdele" kısmının itaat türlerinin hepsini iman statüsünde tutan kimsenin telakkisini çürüttüğünü ileri sürmektedir. Çünkü yararlı davranışlar belirtilmeden iman özelliği müminlere nispet edilmiştir. Ama ona göre ayet, müjdenin gerçekleşmesi ve korkunun ortadan kalkmasını "iyi davranışlara" bağlı kılmıştır. Bu açıktır. İmam Maturidi buradaki "salih amele" de neredeyse "iman" anlamı vermektedir:

"Buradaki salih amellerin yerini kalbin amelinin alması (amelülkalb) ihtimal dâhilindedir. Ama amelülkalp, kalbin iştiraki olmadan sadece sözle ifade edilen ve münafığa ait olan imana benzemeyip Allah'a yönelmiş samimi bir imana sahip olmanın bir sonucudur"<sup>34</sup>.

<sup>27</sup> Maturidi, *Tevîlatu'l-Kur'an*, c. 4, s. 283.

<sup>28</sup> Maturidi, *Tevîlatu'l-Kur'an*, c. 4, s. 117.

<sup>29</sup> Ebu Yüsr Muhammed Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul 1988, s. 303.

<sup>30</sup> Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 299-304. Fakat Pezdevi, Ebu Hanife'nin bu görüşünü kabul etmeyerek Ebu Hanife'nin "Peygamber gönderildikten sonraki durumu" kastetmiş olabileceğini söylüyor.

<sup>31</sup> Maturidi, *Tevîlatu'l-Kur'an*, c. 4, s. 112-113.

<sup>32</sup> Maturdi, *Tevîlatu'l-Kur'an*, c. 5, s. 218-219.

<sup>33</sup> Maturidi, *Tevîlatu'l-Kur'an*, neşr Ertuğrul Boynukalın, İstanbul 2006, c. 5, s. 219.

<sup>34</sup> Maturidi, *Tevîlatu'l-Kur'an*, c. 1, s. 62.



### Akli Yorumun Önemi

Maturidi'nin Tevilat adlı eseri Ebu Hanife'nin görüşlerinin Kurani temellerini verip bu temellerini akli bir tarzda izah etmesi bakımından da çok önemlidir.

Maturidi, Ebu Hanife gibi nikahta velinin izninin şart olmadığını ifade etmiştir. Fakat o, nikahın geçerliliği için veli izninin gerekliliğini savunanların delillerini ele almaktadır. Buna göre “mümin kadınlarla putperest erkekleri evlendirmeyin” (Bakara, 221) hitabının ve “Aranızdan bekarları evlendirin” (Nur, 32) emrinin muhatapları da velilerdir. Bu ayetlere dayanarak veli izninin nikahın geçerliliğinde şart olduğu ileri sürülmüştür. İmam Maturidi bu görüşe, bugün bizim için de çok önemli bir cevap vermektedir. Ona göre söz konusu ayetlerde velilerin muhatap alınması, Kur'an'ın indiği topluluğun örfünden dolaydır. Bu örfü göre kadınlar bizzat kendileri için evlenmeyi icra edemezler, bu işi onlar adına veliler üstlenirdi<sup>35</sup>.

İmam Maturidi hacr, yani malda tasarrufta bulunmanın alıkonması ile ilgili Ebu Hanife'nin görüşü ve ilkesini benimsemektedir. Ebu Hanife'ye göre hacr, kişiyi malından infak etmeyi ve hacr olunan malından borçlanmayı engelleyemez. Çünkü Ebu Hanife'ye göre sefih (zayıf, malını umarsızca harcayan, hasta, akli zaafî bulunan) malından harcama ya da borçlanma hakkını sultandan değil Allah'tan almıştır. (Yani bu hak bir insan hakkıdır, yöneticinin belirlemesine tabi değildir.) Bu yüzden sultandan izin alınması gerekli olmayan bir konuda hacrin bir kişi için söz konusu edilmesi asla caiz değildir<sup>36</sup>.

Maturidi'ye göre hutbe için ezan okunup imam cumayı kıldırınca kadar geçen süre zarfında alışveriş yapmak mekruh olmasına rağmen caizdir. Çünkü cuma günü Allah'ın zikrine “koşmaya” çağıran ayette (Cuma, 9) zikredilen nehiy, bizzat alışveriş için değil cuma namazının bizatihi kendisi içindir. İmam hutbeye çıktığında nehiy başlamış olur. O sıra alışveriş yapıldığında bir geçersizlik söz konusudur ama bu alışveriş için değil cuma namazı içindir. Burada namaz alışverişi iptal etmez, alışveriş namazı ifsat eder. İmam Maturidi'ye göre işte bu yüzden ki Ebu Hanife, imam hutbe okumaya çıkıp namazı bitirinceye kadar konuşmayı mekruh görmüştür. Çünkü bu vakitte alışveriş mekruhtur. Alışveriş ise bir konuşmadır. Bu husus her türlü kelamın kerahetine delildir. Dolayısıyla cuma günü Allah'ın zikrine yönelmeye davet eden bu ayet Ebu Hanife'nin görüşünün sıhhatine delalet etmektedir<sup>37</sup>.

Ebu Hanife döneminde akli yorumun meşruluğu, “Kuran merkezli din anlayışı” ile mümkün olmaktadır. Ebu Hanife'nin Kur'an vurgusu bu açıdan önemlidir. Peygamber ya da sahabeye atfedilen rivayetler, aklileşme karşısında ilksel geleneği canlı tutma ameliyesine karşılık gelmektedir. Belki bu yüzden Cessas, rivayetler karşısında Ebu Hanife metodunun Kur'an'a uygun olma kriterine bağlı olduğunu belirtmiştir<sup>38</sup>. Başka bir ifade ile Ebu Hanife akılcı bir yaklaşıma sahip olduğu için Kur'an'ı esas almaktadır. Nitekim Ebu Hanife eleştirmenleri rivayet olmadan Kur'an'a başvuruyu “rey izharı” kabul etmişlerdir. Hatta Ehlihadisten birçok kişi, adil kimselerin rivayet ettiği çok sayıda ahad haberi reddettiği ve bunları *üzerinde ittifak edilmiş hadislere ve Kuranın manalarına* arz edip muhalif olanları şaz olarak isimlendirdiği gerekçesiyle Ebu Hanife'ye tanetmeyi caiz görmüşlerdir<sup>39</sup>.

Bazen İmam Maturidi'nin bu tür bir “rey izharından” geri adım attığı görülmektedir. İmam Maturidi tartışmaların, “aranızda çekişme varsa bunu Allah'a ve Rasülüne götürün” (Nisa, 59) ayetine dayanarak, Allah'ın farzlarına ve Resulün sünnetine götürülmesi gerektiğini ifade etmektedir. Yine o, sünnetin Kur'an'ı neshedebileceğini kabul etmektedir.

Burada onun sünneti daha çok ön plana çıkarmaya çalıştığı söylenebilir. Fakat farklı bir bakış açısıyla da meseleye yaklaşmak mümkündür. Ona göre nesh, hükümün belirli bir vakitte sona erdiğinin beyan edilmesidir. Nesih, yeni bir hüküm koymak suretiyle önceki

<sup>35</sup> Maturidi, *Tevilatü'l-Kur'an*, c. 2, s. 32.

<sup>36</sup> Maturidi, *Tevilatü'l-Kur'an*, c. 2, s. 208-209.

<sup>37</sup> Maturidi, *Tevilatü'l-Kur'an*, neşr. Muhammed Masum Vanlıoğlu, İstanbul 2010, c. 15, s. 159-160.

<sup>38</sup> Ebubekir Ahmed el-Cessas, *Ahkâmü'l-Kur'an*, IV, s. 201.

<sup>39</sup> İbn Abdilberr, *el-İntika fî Fedaili's-Selaseti'l- Eimmeti'l-Fukaha*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz., s. 276-277.

hükümün geçerliliğini kendi zamanında makul görmektir<sup>40</sup>. Buraya dayanarak denebilir ki Maturidi, sünneti kutsallaştırmamakta aksine Kur'an'da yer alan şeriatı kutsallıktan çıkarmak istemektedir. Bu anlamda İmam Maturidi'nin Ebu Hanife akılcılığını bir başka açıdan sürdürdüğü söylenebilir.

İmam Maturidi, İmam Şafii'nin Rasulullah'ın herhangi bir uygulaması söz konusu olmaksızın sünnetin Kuranla neshedilemeyeceği görüşünü de kuvvetli bir dille eleştirmiştir. “Sünnet sadece sünnetle neshedilebilir, Kuran'la neshedilemez” görüşünü pespaye bir görüş olarak kabul eden İmam Maturidi Şafii'nin neshin konumu ve mahiyetini bilemediğini ifade etmektedir. Çünkü söz konusu görüş, Kitap'ın dikkate alınmaması, terkedilmesi sonucunu doğuracaktır ki Allah Müslümanlara bunu yasaklamıştır<sup>41</sup>.

İmam Maturidi rivayetler konusunda çok dikkatli bir bakış açısına sahiptir. “Rasulullah Kabe'yi ve Safa ve Merve arasını devesinin üzerinde iken tavaf etmiştir” rivayetine dayanarak Safa ve Merve arasında say ve tavafın farz olduğu yönündeki İmam Şafii kanaatini yanlış bulan İmam Maturidi'ye göre bu durum, Rasulullah'ın eğitim amaçlı bir uygulamasından ibarettir. Şafii'nin “Allah size Safa ile Merve arasında koşmayı emretmiştir” rivayetine dayanmasını da eleştiren İmam Maturidi, “Şafii, bazen hata olarak görülebileceği edilebileceği zannıyla mürsel rivayetleri kabul etmezken bazen de bilinmeyen, ismi zikredilmeyen bir kadının rivayetini benimsemekte tereddüt etmemektedir” demek suretiyle onu burada da isabetli bulmamıştır. İmam Maturidi sonunda kendi görüşünü Kur'an'ın rivayetler karşısındaki konumunu da dikkate alarak şöyle ifade etmiştir: “Safa ve Merve tavafı farz olsaydı Kur'an'da “ketebe” (kesinlikle yazdı) ifadesinin yer alması gerekirdi. Bu yüzden söz konusu rivayetler sahih olsa ya da Peygamber'den geldiği sabit olsa da (in sebete ve sahha) Kur'an bu nakillerin dışındaki bir duruma ihtimal vermektedir<sup>42</sup>.

İmam Maturidi'nin sünnet vurgusu bazı durumlarda ise Şiiliğin imamet görüşüne bir tepki olarak gözükmektedir. Ona göre tartışma olan konular, Allah'ın farzlarına ve Rasulullah'ın sünnetine götürülür, imamın görüşüne değil. O, herhangi birinin sözünün, delil makamında Rasulullah'ın sözü üzerine konulamayacağını ayet göstermektedir<sup>43</sup>.

Belirtmelidir ki mesele, görüşü, rey ve içtihadı terk etmek olduğunda Maturidi, “aranızda çekiştiğinizde” ayetini daha farklı yorumlamaktadır. Ona göre bir “kavim”, bu ayete dayanarak içtihadın iptali ve görüşün terkedilmesiyle hükmetmiştir. Bu topluluk nazarında bütün problemlerin cevabını Allah ve Resulüne bırakmak gerekmektedir. Maturidi, “bize göre bu görüş doğru değildir” demekte ve ayetin iki manaya ihtimali olduğunu belirtmektedir. Buna göre birinci tevil, tartışma, Rasulullah'ın zamanı ile kayıtlı ise bu takdirde problem sünnete götürülür ve içtihat ve görüşe başvurulmaz. Ama mesele Resullullah'ın vefatından sonra ortaya çıkmış bir tartışma ise bu takdirde tartışmanın halli önce Allah'ın kitabında sonra Resulün sünnetinde ve Müslümanların icmasında aranır. Bunlarda bir hüküm bulunursa alınır, bulunmazsa içtihadı başvurulacağı söylenmiştir<sup>44</sup>. (İçtihadı başvurmayı gîle” ifadesiyle vermektedir.)

Bu ayetin tevilinde İmam Maturidi, icmayı ön plana çıkarmaktadır. O, söz konusu ayetin ihtilaf olduğunda Allah'ın ve Rasulullah'ın hükmüne müracaat edilmesi gerektiğini ifade ettiğini belirtmektedir. Ama tartışma yoksa yani bir icma söz konusu olmuşsa artık meseleyi Allah ve Rasullah'a götürme de yani kitap ve sünnete başvurma da vacip olmayacaktır<sup>45</sup>. Burada icma, toplumsal konsensüs veya kolektif bilinç diyebileceğimiz bir duruma tekabül etmektedir.

İmam Maturidi'ye göre icma başka bir yönden de “ulüemrin” karar verme ve görüş birliğidir. ulüemr, “Onu Resule ve ulüemre götürselerdi, onlardan sonuç çıkarabilenler

<sup>40</sup> Maturidi, *Tevlatu'l-Kur'an*, c. 1, s. 258-259.

<sup>41</sup> Maturidi, *Tevlatu'l-Kur'an*, c. 1, s. 259.

<sup>42</sup> Maturidi, *Tevlatu'l-Kur'an*, c. 1, s. 289-291.

<sup>43</sup> Maturidi, *Tevlatu'l-Kuran*, c. 4, s. 294.

<sup>44</sup> Maturidi, *Tevlatu'l-Kur'an*, c. 4, s. 295.

<sup>45</sup> Maturidi, *Tevlatu'l-Kur'an*, c. 4, s. 295-296.

bilirlerdi” (Nisa, 83) ayetinden hareketle İmam Maturidi ululemrin, istinbat ilmine sahip olanlar yani sonuç çıkarmayı bilenler olduğunu ve istinbat ilminin de din işlerine riayet eden fukahaya atfedebileceğini belirtmektedir. Burada ayrıca icma edilen konularda fakihlerin isabet ettiklerine bir delil bulunmaktadır. Fakihler bir emir ya da nehiy konusunda icma ettiklerinde durum Allah katında da böyle kabul edilir.

Maturidi “umumubelva”yı da fakihlerin icması sadedinde saymaktadır. Umumubelva, topluluğun, hiçbir kimseye gizli kalması mümkün olmayan alışagelmış davranış biçimidir. Bu davranış ve ameller, değiştirilemedikleri takdirde rutinlikleri üzerine terkedilirler.

İmam Maturidi bazen Kuran merkezli bir din anlayışına yaklaşıma çalışır ve Ebu Hanife'nin bazı görüşlerini bu açıdan tartışma konusu yapmaktadır. Örnek olarak İmam Maturidi, bir kısım ulemanın, “Allah size bir namaz daha ilavede bulunmuştur, o da vitir namazıdır” rivayetine dayanarak, Rasulullah'ın vitri vacip kıldığı zehabına kapıldığını ifade etmektedir. Bunun yanında Ebu Hanife de ihtiyaten vitrin “yazılmış” (farz kılınmış) bir namaz olduğunu ileri sürenlerin yolunu benimsemiştir. Maturidi daha sonra Kitap'ta bununla ilgili herhangi bir kayıt geçmediğini, bu namazın vacip olduğuna dair herhangi bir delil bulunmadığını ifade etmekte ve bu nedenle vitrin vacip olduğu görüşünü terk etmek gerektiğini söylemektedir<sup>46</sup>.

Ebu Hanife'nin akli yorumunda istihsan kuralının çok önemli bir yeri bulunmaktadır. Ona göre istihsan güzel görme ile bir problemi çözmeye çalışmaktır. Ebu Hanife, kıyasa çokça başvuran biri değildir. Kıyas, maslahata, örf, zaruret ilkesine aykırı olursa istihsan metodunu kullanmaktadır. Salih b. Müzayim, “Ebu Hanife'nin görüşü, ihtiyatlı davranmak, kubuhtan kaçınmak, insanlar arasındaki ilişkilerin, işlerin düzgün ve faydalı bir biçimde yürümesini sağlayan şeylere bakmaktır. Ebu Hanife, kıyas kötü bir sonuç verirse istihsana göre hüküm vermekteydi” demektedir<sup>47</sup>. Bu metotla Ebu Hanife, kıyasın daralttığı içtihat alanını genişletmiş, fikhin esnek bir yapıya kavuşmasını sağlamıştır<sup>48</sup>.

Maturidi istihsanın farklı bir tanımını yapmaktadır. “Şüphesiz Rabbin, senin, gecenin üçte ikisine yakın kısmını, yarısını ve üçte birini ibadetle geçirdiğini biliyor. Beraberinde bulunanlardan bir topluluk da böyle yapıyor. Allah, gece ve gündüzü düzenleyip takdir eder. Sizin buna (gecenin tümünde yahut çoğunda ibadete) gücünüzün yetmeyeceğini bildi de sizi bağışladı.”(Müzzemmil, 20) ayetine referansla Maturidi, istihsanın mümkün olduğunu ifade etmektedir. Çünkü bu ayetle gecenin üçte birinde ibadet söz konusu zatlara gerekli kılınmıştır. Gecenin üçte birini ihatalı olarak tayin etmek mümkün değildir. Artık burada kalbe doğan galip düşünceye uymak söz konusudur. Nitekim istihsanın manası da budur. Müçtehit iki yol takip eder. Birincisi, başka bir duruma bakmak suretiyle bir benzerlik yolu bulmak şeklinde tarif edilebilecek kıyastır. İkincisi, zannı galibe göre hüküm vermek olan istihsandır<sup>49</sup>.

Ebu Hanife ehlirey olmanın bir gereği olarak sahabeden gelen rivayetler konusunda oldukça dikkatlidir. “Sahabenin kavlından dilediğimi alır dilediğimi bırakırım” demekte ya da “Sahabenin şartları başka bizim şartlarımız başkadır” anlayışını dile getirmektedir. Maturidi'nin bu anlayıştan uzaklaştığını söylememiz mümkündür. söz konusudur. Hatta denebilir ki İmam Maturidi'nin hukuk düşüncesinin en göze çarpan özelliği, onun rivayetlere, Ebu Hanife'den daha fazla bağlanmış olmasıdır. İmam Maturidi doktrini, Ebu Hanife'nin bir dereceye kadar serbest olan muhakemesine karşı, yeni oluşan batını akımları savuşturabilme gayesine bağlı olarak, temkini temsil eder. Bu alanda İmam Maturidi Ebu Hanife'den çok Ebu Yusuf'a yakın durmaktadır.

Bilindiği gibi Maturidi sahabe yorumunu “tefsir” olarak nitelendirmiştir. Yani sahabe Kur'an konusunda mutlak otoritedir. Tevbe suresinin Allah'ın onlardan ve onlara ittiba edenlerden razı olduğunu beyan eden ayeti, ona göre sahabeye uymayı gerekli ve vacip

<sup>46</sup> Maturidi, *Tevilatu'l-Kuran*, c. 4, s. 23-24.

<sup>47</sup> Bkz. Ahmed el-Mekki, *Menakibu Ebi Hanife*, Haydarabad, c. I, s. 82.

<sup>48</sup> Ali Pekçan, “İmam A'zam Ebu Hanife'nin Kişisel ve Toplumsal Yaşamına Bir Bakış”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, say. 19, 2012, s. 11-43, s. 19.

<sup>49</sup> Maturidi, *Tevilatu'l-Kur'an*, neşr. Abdullah Başak, İstanbul 2010, c. 16, s. 221.

kılmaktadır. Maturidi aynı yerde sahabeye uymanın bu ayete göre caiz olduğunu da ifade etmektedir<sup>50</sup>. Ayrıca Bakara 143. Ayetin açıklamasında, sahabeden sonra gelen nesillerin onların görüşlerinden ayrılmasını yasaklayan bir delilin bu ayette bulunduğunu ileri sürmektedir<sup>51</sup>. Semerkandi meşhur şerhinde söz konusu ayetin Maturidi tarafından değerlendirilmesini esas alarak, sahabe icmasının “hüccet” teşkil ettiğini savunmaktadır<sup>52</sup>.

İmam Maturidi'nin bu görüşleri Ebu Hanife ile anılan ehlireyin İmam Maturidi zamanındaki anlamını ortaya koymaktadır. Bu anlamın Ebu Hanife zamanına göre sistemleştiği ve fakat görüş ve rey lehine ilerlemediği ifade edilebilir.

<sup>50</sup> Maturidi, *Tevilatu'l-Kur'an*, c. 4, s. 441.

<sup>51</sup> Maturidi, *Tevilatu'l-Kur'an*, c. 1, s. 261-262.

<sup>52</sup> Bkz. Hülya Alper, *İmam Maturidi'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, s. 188. (Semerkandi, Şerhu Tevilati'l-Maturidi, vr. 47a'dan naklen)

# ZEYDİLER İLE HANEFİLER ARASINDAKİ İLİŞKİLER ÜZERİNE

Mehmet ÜMİT<sup>1</sup>

## Özet

Mezhepler Tarihi kaynak eserlerinde Mu'tezile ile Zeydiyye arasındaki itikadi-kelami görüşlere ilişkin benzerlik, Vasıl b. Ata ve Zeyd b. Ali arasındaki ilişkiyle, hatta hoca-talebe ilişkisiyle açıklanır. Benzer şekilde Hanefilerle Zeydiler arasındaki ilişki de, Zeyd b. Ali ile Ebu Hanife arasındaki ilişkiden başlatılır.

Bazı yazarlar, Şehristani'ye referansta bulunarak, Zeydilerin usulde Mu'tezilî, fûruda Hanefî olduklarını ileri sürerler. Biz tebliğimizde, Zeydilerin fûruda Hanefî olduklarına ilişkin fikhî konuları ele almaktan ziyade, Hanefilerle Ali evladının, özelde ise Zeydilerin ilişkilerine dair tarihi kaynaklarda özellikle Zeydi kaynaklardaki verileri ortaya koymaya çalışacağız. Bunu da, Zeyd b. Ali ile Ebu Hanife ilişkisinden başlayıp, Hicri V. asır sonlarına kadar olan dönemdeki Zeydiler ve Hanefiler arasında ilişkiler bağlamında ele alacağız.

## On the Relationship Between Zaydis and Hanafis

Similarity of theological views between Mu'tazila and Zaydiyya in the history of Islamic sects usually explained by the relationship between Vasıl b. Ata and Zayd b. Ali, or even by teacher-student relationship. Similarly, the relationship between Hanafis and Zaydis is started by the relationship between Zayd b. Ali and Abu Hanifa.

Some authors, on the authority of Shahrastani, claim that Zaydis are Mu'tazili in Usul and Hanafi in furu'. The study will not assess whether Zaydis are Hanafi in furu', rather analyses the relationship between Zaydis and Hanafis as mentioned in historical sources (especially in Zaydi sources). The study will begin with Abu Hanifa-Zayd b. Ali relationship, and deals with the relationship between Zaydis and Hanafis until the end of 5<sup>th</sup> Century.

## GİRİŞ

İslam tarihinde ortaya çıkan itikadi İslam Mezhepleri, zamanla farklı kollara ayrıldıkları gibi diğer gruplarla fikri etkileşime de girmişlerdir. Buna dair bazı bilgileri yine Mezhepler tarihi kaynak eserlerinde bulabilmekteyiz. Meselâ Şehristani gibi bazı yazarlar, Zeydiyye'nin itikadî konularda Mu'tezile'den, fikhî konularda da Hanefilerden etkilendiğini ifade ederler. Biz daha önceki bazı çalışmalarımızda itikadî-kelamî konularda Zeydiyye-Mu'tezile etkileşimine yoğunlaşmıştık. Bu tebliğimizde ise, fûru konularda Zeydilerin Hanefilerle benzerlikleri bahsini İslam Hukuku alanında çalışma yapan hocalarımıza bırakmakla birlikte, Hanefilerle Ali evladının, özelde ise Zeydilerin ilişkilerine dair tarihi kaynaklarda özellikle Zeydi kaynaklardaki verileri ortaya koymaya çalışacağız. Bu bağlamda, Zeyd b. Ali ile Ebu Hanife döneminden başlayıp, Hicri V. asrın sonlarına kadar olan dönemdeki Zeydiler ve Hanefiler arasında ilişkileri, Siyasi olaylarda Zeydi-Hanefi ilişkileri, Hoca-Talebe İlişkisi ve Mu'tezile'nin bu iki ekol arasında aracılığı şeklinde üç ana başlık altında ele alacağız. Ancak konuyu Zeydiyye merkezli inceleyeceğimizden önce bu mezhep hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz.<sup>2</sup>

Zeydiyye ismi, siyasi olarak, Emeviler dönemindeki ayaklanan (122/740) Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali'yi destekleyenlere verilmiştir. Fikrî olarak ise Kâsım Ressî (246/860) ve nesli tarafından sistematize edilmiş, daha sonra Kasım'ın torunu ve Yemen Zeydî Devleti'nin kurucusu olan Hadi İlelhak Yahya b. el-Hüseyin (ö. 298/911) ile mezhep

<sup>1</sup> Doç.Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

<sup>2</sup> Mu'tezile mezhebi, teşekkül süreci, tarihçesi ve görüşleriyle ilgili olarak bkz. Osman Aydın, "Mu'tezile", *İslam Mezhepleri Tarihi El-Kitabı*, edit. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Grafiker yay. , Ankara 2013, ss. 127-54.

esalarının genel çerçevesi oluşmuştur.<sup>3</sup> Temel mezhep esasları, Tevhîd, Adl, el-Va'd ve'-Vaîd, el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu ani'l-Münker ve İmâmet'tir.<sup>4</sup> Zeydiler kendi aralarındaki hakim anlayışa göre, Hz. Hüseyin'den sonra, Hasan ve Hüseyin evladından ilim, cesaret, takva, adalet, hürriyet, erkek ve reşîd olma gibi gerekli nitelikleri taşıyan ve imâmetini ilan edip, kendi adına davette bulunarak mücadeleye girişen kişinin imam olması gerektiğini savunurlar.<sup>5</sup>

Zeydîler ilk olarak, Hz. Hasan evladından Hasan b. Zeyd (ö. 270/884) liderliğinde 250/864 yılında Hazar Denizi'nin güneyinde Taberistan, Deyleman, Gilan bölgesinde<sup>6</sup> devletlerini kurdular. Bu Zeydî devletin siyasi alt yapısı, Yahya b. Abdullah (ö. 176/792'dan sonra) gibi mevcut iktidarla başı dertte olan Fatıma evladının iktidar merkezinden uzakta olan söz konusu bölgelere gelip faaliyetlerde bulunmalarıyla,<sup>7</sup> fikrî alt yapısı da Medine yakınlarında Ress'te bir ders halkası oluşturan Kâsım Ressî'ye çok çeşitli beldelerden gelip, onun fikirlerini öğrenip, memleketlerine geri dönen öğrencileri<sup>8</sup> ve yine Kâsım Ressî'nin öğretilerini yaymak amacıyla muhtelif beldelere gönderdiği dâîleri<sup>9</sup> vasıtasıyla hazırlanmıştır. Yaklaşık altmış beş yıl bağımsızlığını muhafaza eden bu devletin sonraki liderleri, Hasan b. Zeyd'in kardeşi Muhammed b. Zeyd (ö. 287/900), Hasan b. Ali el-Utrûş (ö. 304/916) ve Hasan b. Kâsım (ö. 316/928)'dir. Hasan b. Kasım'ın Samaniler tarafından öldürülmesinden sonra Zeydîler, Taberistan'daki hakimiyetlerini tamamen kaybedip, Deylem ve Gilan'a çekildiler.<sup>10</sup> Onlar daha sonraki dönemde bölgede, genel olarak Kasım Ressî ile Hasan b. Ali el-Utrûş (ö. 304/916)'un görüşlerini benimseyerek iki ayrı gruba ayrılmışlardır. Sonuçta Taberistan, Deyleman, Gilan beldelerinde yaşayan Zeydîler, sürekli bağımsızlıklarını muhafaza edemese, etkinlik alanları zamanla daralsa ve nüfusları azalsa da, X./XVI. yüzyılın sonlarına kadar varlıklarını devam ettirmişlerdir. Yaklaşık olarak bu tarihlerde bölgede yaşayan Zeydîlerin çoğunluğu, Safevilerin hakimiyeti altındaki insanları İmamiyye Şiası'na geçirme faaliyetlerinin yoğun olduğu bir konjonktürde On iki İmam Şîliği'ne geçmişlerdir.<sup>11</sup>

Zeydîler bir diğer devletlerini, Kasım Ressî (ö. 246/860)'nin torunu Hâdî ile'l-Hak Yahya b. Hüseyin (ö. 298/911) liderliğinde 284/897 yılında Sa'de merkezli olarak Yemen'de kurmuşlardı. Bu devlet, Taberistan Zeydî Devleti'ne göre çok daha uzun ömürlü olmuştur.

<sup>3</sup> Zeydiyye'nin doğuşu ve görüşleriyle ilgili olarak bk. Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar*, İSAM yay. , İstanbul 2010, ss. 37-79, 161-62, 202-215; amlf, "Usûlü'd-Dîne İlişkin İlk Zeydî Metinler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 6, sayı: 11, Çorum 2007, ss. 81-102.

<sup>4</sup> Hâdî İlelhak Yahya b. Hüseyin (298/910), *Usûlü'd-Dîn*, (tahk. Abdullah b. Muhammed eş-Şâzelî, *Mecmûu Resâil-i'l-Hâdî ile'l-Hak* içinde) Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Ammân 1421/2001, ss. 191-196. Ayrıca bk. Yusuf Gökalp, "Zeydiyye mezhebinin görüşleri, kültürel mirası ve İslam düşüncesine katkıları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2007), ss. 95-112.

<sup>5</sup> Zeydîlerin imâmet için öne sürdükleri şartlar hakkında bkz. Ebû Tâlib Nâtık bi'l-Hak (ö. 424/1033), *Kitâbu's-siyer* (Eymen Fuad Seyyid, *Târîhu'l-mezâhibi'd-dîniyye fî bilâdi'l-Yemen hattâ nihâyeti'l-karni's-sâdisi'l-hicrî*, Dâru'l-Mısriyyeti'l-Lübânîyye, Kâhire 1408/1988, içinde ss. 281-283), s. 281.

<sup>6</sup> Taberistan Zeydîleri hakkında bkz. Hasan Yaşaroğlu, *Taberistan Zeydîleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniv. Sos. Bil. Ens. , İstanbul 1998, ss. 66 vd.

<sup>7</sup> Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, ss. 141 vd. ; Yusuf Gökalp, *Zeydîlik ve Taberistan'da Yayılışı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1999, ss. 50-62.

<sup>8</sup> Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, s. 168. Bu yerler arasında Taberistan bölgesi de yer alır. Nitekim Kâsım Ressî, Taberistan halkından Ubeydullah b. Sehl ve Hişam b. El-Müsennâ adında iki kişinin tevhid ve Allah'ın sıfatları konusundaki insanların ihtilaflarına dair sorduğu soruları konu alan risalenin Arapça metni ve notlandırılmış İngilizce çevirisi için bk. Binyamin Abrahamov, "The Tabaristânîs' Question Edition and annotated translation of one of al-Kâsım ibn İbrâhîm's Epistles", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 11 (Jerusalem 1988), ss. 16-54.

<sup>9</sup> Ebû'l-Hasan Hüsameddin Humeyd b. Ahmed Muhallî (652/1254), *Hadâiku'l-verdiyye fî menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*, I-II, Mektebetü Bedr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', San'a 1423/2002, c. II, s. 7.

<sup>10</sup> Bk. Yaşaroğlu, *Taberistan Zeydîleri*, ss. 68-157.

<sup>11</sup> Adem Arıkan, "Gîlân'da Son Zeydî Yönetim (Âl-i Karkiyâ)", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 20 (2009) ss. 1-26, ss. 20-25. Krş. Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, The Persian Heritage Foundation, New York 1988, s. 92; Abdu'r-Refî', *Cunbiş-i Zeydiyye der İnan*, İntişârât-ı Âzâd-ı Endişân, Tahran 1359, ss. 140-141;

Yemen Zeydîleri, zaman zaman bağımsızlıklarını kaybetse de günümüze kadar varlıklarını sürdürmeyi başarmışlardır.<sup>12</sup> Nitekim bunun da etkisiyle Zeydî ve Mu'tezilî kaynakların pek çoğu, buradaki özel ve genel kütüphaneler vasıtasıyla bugüne gelebilmiştir. Günümüzde Yemen'in Sa'de merkezli olarak Kuzey bölgelerinde yaşayan Zeydîler nüfusun yaklaşık üçte birini (8-10 milyon) oluştururlar.

Bu genel bilgilerden sonra Zeydîlerle Hanefîler arasındaki ilişkilere geçebiliriz.

## 1.Siyasi olaylarda Zeydi-Hanefî ilişkileri

### 1.1.Zeyd b. Ali-Ebû Hanife İlişkisi

Şehristani, Zeydiyye'nin, itikadi görüşlerinde Mu'tezile, fûruda da özellikle Butrî Zeydîlerin Hanefî Mezhebinin görüşleri üzere olduğunu, çok az konularda Şafîiliğe ve Şia'ya muvafakat ettiklerini ifade eder.<sup>13</sup> Ancak Zeydîlerin tamamının Hanefî olduğunu belirtmemesine rağmen Şehristani'nin bu ifadesinden hareketle, Zeydîlerin, fûruda Hanefî oldukları yorumu yapılmakta ve bu ilişki/benzerlik en baştan (Zeyd b. Ali-Ebu Hanife ilişkisinden) başlatılmaktadır. Aslında bu, mezheplerin görüşleri arasındaki söz konusu benzerlikleri açıklama amaçlı kolaycı bir yaklaşım gibi gözükmektedir. Zira onlar arasındaki etkileşimin sürecine işaret etmekten uzaktır. Ayrıca söz konusu şahısların fikirleri birbirleriyle mukayese edilmemektedir. Biz burada, en başından başlayarak siyasi olaylarda Zeydîlerle Hanefîler arasındaki ilişkileri, fikirlerini mukayese etmeksizin ele alacağız. İlk olarak Zeyd b. Ali ile Ebû Hanife arasındaki ilişkiye değineceğiz.

Zeyd b. Ali 122/740 yılında Emevîlere karşı ayaklanmasının hazırlıkları için yaklaşık on üç ay Kûfe'de bulunur. Buradaki ikametini esnasında Basra'ya geçer ve hareketine taraftar toplamak için orada yaklaşık bir ay kalır.<sup>14</sup> Dolayısıyla Zeyd b. Ali, sonucunda öldürüldüğü ayaklanmasından önce yaklaşık bir yıl Kufe'de kalmış olmaktadır. Bu süre zarfında Kufe'nin önde gelenleriyle görüşüp, taraftar toplamaya çalışır. Bununla birlikte kaynaklarda Zeyd b. Ali'nin Ebû Hanife ile görüştüğüne dair fazla bir bilgi yoktur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla görüşmeye dair tek bilgi, Zeyd b. Ali'nin *Müsned*'inde geçmektedir. Buradaki bilgiye göre Zeyd b. Ali'nin Kufe'de Abdullah b. Zübeyr el-Esedî'nin evinde gizlendiği haberi Ebu Hanife'ye ulaştığında o, Muaviye b. İshak es-Selmi, Nasr b. Huzeyme el-Absi ve Said b. Huseym ile birlikte Zeyd'in yanına gider. Ebu Hanife'nin yanındaki şahıslar onu Zeyd'e takdim ederler. Zeyd ile Ebu Hanife arasında namazla ilgili bir konuşma geçer.<sup>15</sup>

Zeyd b. Ali ile Ebu Hanife arasındaki ilişki bağlamında Zeydî kaynaklara baktığımızda şu bilgiler kaydedilmektedir: Ebu'l-Abbas el-Hasenî (ö. 353/964), Zeyd b. Ali'nin Ebu Hanife'ye Ziyad b. Münzir ile Fudayl b Zübeyr'i gönderdiğini, onun da olumlu cevap verdiğini, ancak hasta olduğunu, iyileşirse ayaklanmaya katılacağını söyleyip, otuz bin dirhem yardımda bulunduğunu, Zeyd'in, kendi zamanının en bilgilisi olduğunu ifade ettiğini belirtir ve Zeyd'ten çok şey rivayet ettiğini kaydeder.<sup>16</sup> Ebu'l-Ferec el-İsfehani (ö. 356/967), Ebu Hanife'nin Zeyd b. Ali'nin elçisi Fadl b. Zübeyr'e fukahadan kimlerin katıldığını

<sup>12</sup> Yemen Zeydiliği hakkında bk. Yusuf Gökalp, *Şii Gelenekte Alternatif Bir İktidar Mücadelesi Erken Dönem Zeydilik*, Araştırma yay. , Ankara 2014, ss. 131 vd.

<sup>13</sup> Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristanî (ö. 548/1153), *el-milel ve'n-nihal*, I-III, thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1992, 162.

<sup>14</sup> Ebu'l-Abbas Ahmed b. İbrahim b. Hasan b. İbrahim b. Muhammed b. Süleyman b. Davud el-Haseni (ö. 353/964), *el-Mesâbih*, thk. Abdullah b. Abdullah b. Ahmed el-Hûsî, Mektebetü'l-İmam Zeyd b. Ali, San'a 1422/2002, s. 389.

<sup>15</sup> Bkz. Zeyd b. Ali b. el-Hüseyn b. Ali b. Ebi Talib (ö. 122/740), *Müsnedü'l-İmam Zeyd*, der. Abdülaziz İshak el-Bağdadi, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut t.y. , s. 92. Ancak bu görüşme bilgisi ile Zeyd b. Ali'nin dâileri, ayaklanmaya katılıp, desteklemesi için Ebu Hanife'yi davet ettiklerinde onun, Zeyd'i kimlerin desteklediklerini sorması rivayetinin telif edilmesi gerekir. Zira Ebû Hanife'nin bizzat kendisinin görüştüğü Zeyd b. Ali ile ilgili böyle bir soru pek tutarlı gözüküyor.

<sup>16</sup> Ebu'l-Abbas el-Haseni, *el-Mesâbih*, 401-402.

sorduğu ve onunla maddi yardım gönderdiğini belirtir.<sup>17</sup> Natık Bilhak (ö. 424/1033), Ebu Hanife'nin Zeyd b. Ali'den ilim aldığını, ayaklanmasında da ona yüklü miktarda maddi destekte bulunduğunu ifade eder.<sup>18</sup> Abdullah b. Hamza (ö. 614/1217), Ebu Hanife'nin Zeyd'e biat ettiğini ve ona yüklü miktarda malla destekte bulunduğunu aktarır.<sup>19</sup> Muhalli (ö. 652/1254), Zeyd b. Ali'nin Ebu Hanife'ye Fudayl b. Zübeyr'i gönderdiğini, onun da Zeyd'in mesajını ilettiğinde Ebu Hanife'nin Zeyd'e fukahadan kimlerin biat ettiğini sorduğunu, cevabı alınca da bugün git yarın gel dediğini, ertesi gün gittiğinde Ebu Hanife'nin, hasta olduğundan Zeyd ile huruc edemeyeceğini, ancak maddi yardımda bulunacağını söyleyip, otuz bin dirhem veya dinar verdiğini belirtir.<sup>20</sup> Muhalli'nin aktarımındaki aynı gün cevap vermemesinden Ebu Hanife'nin tedbirli davrandığı anlaşılabilir.

Zeyd, Kufe'ye geldiğinde kırk yaşın üzerinde olup, fikirleri kemale ermiş ve karar kılmıştır. Ayaklanma hazırlıkları yaptığı ve iktidarın takibatından dolayı gizlenerek ve devamlı yer değiştirerek faaliyetlerini yürüttüğü böyle bir dönemde Ebu Hanife ile görüşmesi ve bazı ilmi meseleleri birlikte mütalaa etmeleri mümkün olmakla birlikte Zeyd'in ona talebe olması pek muhtemel değildir. Zira öncelikle yaş itibarıyla fikirleri karar kılmış bir yaşta, ayrıca ayaklanma lideri olan birinin talebe konumunda olması, taraftar toplaması açısından da pek uygun gözükmemektedir.

Ancak Zeydîlerle Ebû Hanife arasındaki ilişki bağlamında Zeydîler tarafından aktarılan şu bilgi de dikkat çekicidir; İbn Ebi'r-Rical, Ebu'l-Kasım el-Ka'bî'den nakille Ebû Hanîfe'nin Zeydiyye'nin Betriyye kolunun anlayışını benimsediğini kaydeder.<sup>21</sup> Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî, bu bilgiyi *Kitâbu'l-Makâlât* adlı eserinde; "Ebû Hanîfe'den, onun, Betriyye mezhebinin anlayışını benimsediği zikredilir" şeklinde aktarır.<sup>22</sup> İbn Ebi'r-Rical, bir başka yerde, Hâkim el-Cüşemî'nin *Uyûnu'l-Mesâil*'de Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî'den nakille, Ebû Hanîfe'nin Zeydiyye'nin Betrî kolunun anlayışını benimsediğini belirttiğini zikreder. İbn Ebi'r-Ricâl, bu hususu, Ebû Hanîfe'nin Zeydî imamlara taraftarlığı ve ayaklanmalarında onları desteklemesinin teyid ettiğini ifade eder.<sup>23</sup> Söz konusu hususla ilgili olarak Hanefîlerden Tahavî ve *ed-Diyâu'l-ma'nevî* adlı eserin yazarı Muhammed b. Ahmed el-Kuraşi el-Hanefî'den aktararak Ebû Hanîfe'nin Betriyye'nin liderlerinden sayıldığını kaydeder. Zeydî imamlarının da Ebû Hanîfe'nin metinlerini kendi metinlerinden saydıklarını ifade eder.<sup>24</sup>

Bu bilgi de Butrî Zeydîlerle Ebû Hanife arasında sıcak ilişkilerin olduğuna veya en azından Zeydîlerin böyle gördüğüne işaret etmesi bakımından önemlidir. Ayrıca bu bilgiyi yukarıda Şehristânî'den aktarılan Butrî Zeydîlerin Hanefî oldukları bilgisiyle birlikte değerlendirdiğimizde Ebû Hanife ile Butrî Zeydîler arasındaki bu yakınlığın zamanla onların Hanefî fikirlere aşına olmasına zemin hazırladığı düşünülebilir.

Ebu Hanife'nin Ali evladı/Zeydîlerle irtibatının kaydedildiği bir diğer olay da, Muhammed b. Abdullah ve kardeşi İbrahim b. Abdullah'ın ayaklanmalarıdır.

<sup>17</sup> Ebu'l-Ferec el-İsfehani (ö. 356/967), *Mekatilu't-Talibiyyîn*, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1408/1987, ss. 140-1.

<sup>18</sup> Natık Bilhak Yahya b. el-Hüseyn b. Harun el-Harunî el-Hasenî (ö. 424/1033), *el-İfade fi târihi eimmeti's-sâde*, Mektebetü Ehli'l-Beyt, Sa'de 1435/2014, s. 40.

<sup>19</sup> Abdullah b. Hamza (ö. 614/1217), *Kitabu'ş-Şâfi*, I-IV, Mektebetü'l-Yemeni'l-Kübra, San'a 1406/1986, c. I, s. 188.

<sup>20</sup> Humeyd el-Muhalli (ö. 652/1254), *el-Hadaiku'l-verdiyye fi menakıbi eimmeti'z-Zeydiyye*, c. I, s. 254-255. Ayrıca bkz. Mehmet Atalan, "Ebu Hanife ve Alioğulları", *Dinî Araştırmalar*, c. 8, sayı: 24, ss. 157-168, ss. 160-61.

<sup>21</sup> Ahmed b. Salih b. Ebi'r-Rical (ö. 1092/1681), *Matlau'l-budûr ve mecmau'l-buhûr fi terâcimi ricâli'z-Zeydiyye*, I-IV, thk. Abdurrahîb Mutahhar Muhammed Hecr, Merkezü'l-Ehli'l-Beyt Li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Sa'de 1425/2004, c. II, s. 346.

<sup>22</sup> Ebu'l-Kasım el-Ka'bî el-Belhî (ö. 319/931), *Kitabu'l-makâlât*, vr. 15a.

<sup>23</sup> İbn Ebi'r-Rical, *Matlau'l-budûr*, c. II, s. 363.

<sup>24</sup> İbn Ebi'r-Rical, *Matlau'l-budûr*, c. II, s. 123.



## 1.2.Ebû Hanife-Muhammed b. Abdullah ve Kardeşi İbrahim b. Abdullah

Abbasi Devleti kurulduğunda Abdullah b. Hasan'ın oğulları Muhammed b. Abdullah b. Hasan ve kardeşi İbrahim b. Abdullah onlara biat etmeyip, gizlenirler ve sonuçta Abbasi Halifesi Mansur döneminde 145/762 yılında ayaklanırlar. Muhammed b. Abdullah b. Hasan Medine'de, kardeşi İbrahim b. Abdullah da Basra'da ayaklanır. Zeydî kaynaklarda bu ayaklanmalardan özellikle İbrahim b. Abdullah'ın ayaklanmasına ilişkin Ebû Hanife'nin tutumu ayrıntılı olarak verilir.

Ebu'l-Ferec el-İsfahani, Ebu Hanife'nin İbrahim'i açıktan desteklediğini, onunla ayaklanmaları için insanlara fetva verdiğini, bundan dolayı öğrencisi Züfer'in onu uyarıp bu yaptığından, bizim boynumuza ip geçirtinceye kadar vazgeçmeyeceksin diyerek serzenişte bulunduğunu, Mis'ar b. Kidam ve Ebu Hanife'nin İbrahim b. Abdillah'a mektup yazıp, onu Kufe'ye davet ettiklerini, Mürcie'nin de bundan dolayı o ikisini kınadıklarını aktarır.<sup>25</sup> Ebu İshak el-Fezari, Ebu Hanife'ye gelip, kardeşimin, İbrahim b. Abdullah'ın ayaklanmasına katılmasına fetva verip, ölmesine sebep olurken Allah'tan korkmadın mı? dediğinde Ebu Hanife'nin, kardeşinin bu şekilde öldürülmesi Bedir'de öldürülmesine denk olduğu, İbrahim'le birlikte şehadeti dünya hayatından daha hayırlı olduğu cevabını verdiğini, Fezarî'nin de ona, o halde seni bundan ne alıkoydu dediğini, Ebu Hanife'nin de cevaben, insanların kendi yanına bıraktıkları emanetlerin buna engel olduğunu ifade ettiğini belirtir.<sup>26</sup> Kaynaklar, Ebu Hanife'nin, İbrahim'in desteklenmesi gerektiğini açıktan dile getirdiğini, ayaklanmasına yardım için dört bin dirhem gönderdiğini ve onunla yazıştığını kaydeder.<sup>27</sup>

Taberistan Zeydî imamı Natık Bilhak'a göre Ebu Hanife, İbrahim b. Abdullah adına gizlice davette bulunur ve İbrahim ile yazışır ve şu tavsiyelerde bulunur: Şayet İsa b. Musa komutasındaki Abbasi ordusunu yenersen, dedenin Cemel'de yaptığını yapma. O, burada üstün geldiklerini öldürmedi, mallarını ganimet almadı. ... Sıffin'deki uygulamasını benimse dedi.<sup>28</sup>

Yemen Zeydî imamı Abdullah b. Hamza da, Ebu Hanife'nin İbrahim b. Abdullah'ın ayaklanmasını desteklediğini, insanları bu ayaklanmaya teşvik ettiğini ve İbrahim'e tabi olmayı emrettiğini ifade eder. Bu bağlamda İbrahim b. Suveyd el-Hanefî'nin Ebu Hanife'ye, farz olan hacdan sonra, yine haccetmek mi yoksa İbrahim ile ayaklanmak mı daha iyidir diye sorduğunda onun, İbrahim'in ayaklanmasına katılmanın farz hacdan sonraki elli hacdan daha üstün olduğunu ifade ettiğini, belirtir. Yine İbrahim'in ayaklandığı günlerde bir kadının Ebu Hanife'ye gelip, oğlunun İbrahim ile ayaklanmak istediğini ve kendisinin de engel olamadığını ifade ettiğini, Ebu Hanife'nin de engel olma dediğini kaydeder.<sup>29</sup>

İbn Abdilber (ö. 463/1070)'in, Ebû Hanife'nin hapsedilmesiyle ilgili zikrettiği iki gerekçeden birisi de Ebû Hanife'nin, İbrahim b. Abdullah'ın ayaklanmasına verdiği destekler:

“Bişr b. Velîd, Ebû Yûsuf'u şöyle derken işittiğini söyler: Mansûr'un, Ebû Hanife'ye –faziletini bilmekle beraber- hiddetinin nedeni şudur: İbrâhim b. Abdullâh, Basra'da ayaklandığında Ebû Hanife ve A'meş'in Kûfe'den onunla yazıştıkları haberi Mansur'a ulaştı. Bunun üzerine Mansûr, İbrâhim'in lisanıyla A'meş ve Ebû Hanife'ye iki mektup yazdı ve itimat edeceği adamlarla gönderdi. Mektup, A'meş'e geldiğine, onu adamdan alıp, okudu ve

<sup>25</sup> Ebu'l-Ferec el-İsfahani, *Mekatilü't-Talibiyyîn*, s. 310, 313, 314.

<sup>26</sup> Ebu'l-Ferec el-İsfahani, *Mekatilü't-Talibiyyîn*, s. 313-4. Natık Bilhak da (Natık Bilhak, *el-İfade fî târihi eimmeti's-sâde*, s. 56-7) aynı bilgileri aktarır. Muhtemelen Ebu'l-Ferec el-İsfahani'den almış olmalı. Nitekim aynı bilgiyi Natık Bilhak'tan da Abdullah b. Hamza (Abdullah b. Hamza, *Kitabu's-Şâfi*, I, s. 202) aktarır. Ayrıca bkz. Mecdüddin b. Muhammed b. Mansur el-Müeyyedi, *el-Tühef Şerhu'z-zülef*, Mektebetü Bedr, San'a 1417/1997, s. 103-104.

<sup>27</sup> Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, ss. 310, 313-4, 324-5; Muhallî, *Hadaiku'l-Verdiyye*, I, 169.

<sup>28</sup> Natık Bilhak, *el-İfade fî târihi eimmeti's-sâde*, ss. 54-55.

<sup>29</sup> Abdullah b. Hamza, *Kitabu's-Şâfi*, I, s. 201. Muhtemelen bu bilgilerin de ilk kaynağı Ebu'l-Ferec el-İsfahani'dir. Zira söz konusu bilgiler aynen orada geçmektedir. Bkz. Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, ss. 324-25.

olumlu cevap vermedi... Ebû Hanîfe ise mektubu kabul etti ve (olumlu) cevap verdi. Bu yüzden Ebû Ca'fer'in gönlü yaptığı şeyi yapana dek sükun bulmadı.<sup>30</sup>

İbn Abdilber'in yine Bişr b. Velîd'ten aktardığı diğer gerekçe de şudur: Ebû Ca'fer el-Mansûr, Ebû Hanîfe'yi kendine getirtti ve onu kâdî atamak istedi. Ebû Hanîfe, bunu kabulden kaçındı. Ebû Ca'fer bu görevi yapacağına yemin etti. Ebû Hanîfe, kadılık yapmayacağına yemin etti. Rebî', Ebû Hanife'ye, 'Görmüyor musun Emîrû'l-mü'minîn yemin ediyor' dedi. Bunun üzerine Ebû Hanîfe, 'Emîrû'l-mü'minîn, yeminlerinin kefareatine benden daha kâdirdir' dedi. Nihayet kadılık görevini kabulden kaçındı. Bunun üzerine Mansûr onu hapsetti. O, hapiste vefat etti ve el-Hayzuran mezarlığına defnedildi.<sup>31</sup>

Ebû Hanife ile ilgili bunlar dışında şu bilgi de dikkate değerdir: Benî Haşim'in mevlası İbn Ukde olarak bilinen Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Said el-Hemedanî el-Kûfî(249-332/863-944), ittifakla Zeydî olup, hadis alimlerinin önde gelenlerinden, güçlü hafızası ve geniş ilmiyle bilinir. Darekutni onun hakkında, İbn Ukde insanların bildiklerini bilir fakat insanlar onun bildiklerini bilmezler, demiştir. Kırktan fazla eseri kaydedilir, ancak hepsi kayıptır. Eserleri arasında, Ahbaru Ebî Hanife Nu'man b. Sabit ve Müsnedihi adlı bir eser kaydedilir.<sup>32</sup> Bu bilgi, Zeydîlerden bazı şahısların erken dönemden itibaren Ebû Hanife'ye ilgi duyduklarını îmâ eder.

Zeydîler/Alî evladı ile Hanefîlerin siyasi olaylardaki ilişkileri çerçevesinde kaydedilen bir diğer bilgi de, Ebû Hanife'nin öğrencisi Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ve Hasan b. Ziyad el-Lü'lûî ile Yahya b. Abdullah hakkındadır.

### 1.3.Yahya b. Abdullah-Muhammed b. Hasan eş-Şeybani ve Hasan b. Ziyad

Muhammed b. Abdullah en-Nefsû'z-Zekiyye ve İbrahim b. Abdullah'ın kardeşleri olan Yahya b. Abdillah 176/792 yılında Deylem bölgesinde Harun Reşid'in hilafeti döneminde Abbasilere karşı ayaklandı. Fakat daha sonra Yahya b. Abdillah, muhtelif gerekçelerle, kendisi ve yanındakiler için, bizzat Halife Harun Reşid'in el yazısıyla, kadılar, fakihler ve ve Haşimîlerin ileri gelenlerinin şahitliğinde bir eman (can ve mal güvencesi) belgesi kaleme alması şartıyla teslim olacağı mesajını gönderir.<sup>33</sup> Bunun üzerine Harun Reşid söz konusu eman belgesini<sup>34</sup> yazar, ancak daha sonra bu belgeyi geçersiz kıлып, Yahya b. Abdillah'ı cezalandırmak ister ve bu konuda fukahaya danışır. Onlardan Ebû Hanife'nin öğrencisi Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî, bu emandan daha sahihini görmediğini, emanın bozulmasının mümkün olmadığını ve Yahya b. Abdillah'ın kanının akıtılmasının haram olduğunu ifade eder.<sup>35</sup> Yine Ebu Hanife'nin ashabından Hasan b. Ziyad el-Lü'lûî'nin de kısık

<sup>30</sup> Ebû Ömer Yûsuf b. Abdilber el-Endelûsî (368-463/978-1070), *el-İntikâ fî fadâilî'l-eimmeti's-selâseti'l-fukahâ*, gözden geçiren: Abdulfettâh Ebû Gudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1997, ss. 323-24. Bu rivayet, Ebû Hanife'nin uzak görüşlü olmadığı intibâ da veriyor.

<sup>31</sup> İbn Abdilber, *el-İntikâ fî fadâilî'l-eimmeti's-selâseti'l-fukahâ*, ss. 324-325. Burada, Ebû Hanife'nin kadılık teklifini kabul etmemesi rivayeti, Mu'tezilî Amr b. Ubeyd ile Halife Mansur arasında geçen diyaloga benziyor. Sadece isimler değiştirilmiş gibi.

<sup>32</sup> Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Abbas en-Necâşî (ö. 450/1058), *Ricâlu'n-Necâşî*, thk. Seyyid Musa Şebîrî Zencanî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1418, s. 94; Şeyhü't-Taife Ebu Cafer Muhammed b. el-Hasan et-Tusî (ö. 460/1068), *Fihrist*, tsh. ve thk. Seyyid Muhammed Sadık Âl-i Bahri'l-Ulûm, Menşurât Şerîf Radî, Kum, t.y. , s. 28; Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdadi (ö. 463/1071), *Tarihu Medîneti's-Selâm*, I-XVII, thk. Beşşar Avvad Ma'rûf, Daru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1422/2001, c. VI, s. 150 vd. ; Sarimuddin el-Vezir, *el-Feleku'd-devvar*, 105; İbn Ebî'r-Rical, *Matlau'l-budûr ve mecmau'l-buhur*, c. I, ss. 450-52; Vecîh, *A'lâmu'l-müellifîni'z-Zeydiyye*, s. 168-169.

<sup>33</sup> Ahmed b. Sehl er-Râzî (ö. IV./X. asrın ilk çeyreği), *Ahbâru Fah ve haberu Yahya b. Abdillah ve ehihi İdris b. Abdillah*, thk. Mahir Cerrar, Daru'l-Garbi'l-İslami, Beyrut 1995, 200-228; Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, 390 vd. ; Nâtık bi'l-Hakk, 66-68.

<sup>34</sup> Eman belgesinin metni için bkz. Ahmed b. Sehl er-Râzî, *Ahbâru Fah*, 229-232, 233-34; Abdullah b. Hamza, *Kitabu's-Şâfi*, I, ss. 232-34.

<sup>35</sup> Ahmed b. Sehl er-Râzî, *Ahbâru Fah*, 248-49, 262-63; Ebu'l-Ferec el-İsfehani, *Mekatilu't-Talibiyyîn*, s. 401; Ali b. Bilal el-Âmulî ez-Zeydî (IV./X. Asır), *Tetimmetü mesâbihi Ebi'l-Abbâs el-Hasenî*, thk. Abdullah b. Abdillah b. Ahmed el-Hûsî, Mektebetü'l-İmam Zeyd b. Ali, San'a 1422/2002, ss. 498-500. Ali b. Bilal, Yahya

sesle “o emandır” dediği kaydedilir.<sup>36</sup> Yahya b. Abdullah’a verilen emanın geçerliliğiyle ilgili Muhammed b. Hasan ve Hasan b. Ziyad’ın olumlu şahitliklerinden, Zeydî yazarlardan Nâtk Bilhak,<sup>37</sup> Abdullah b. Hamza,<sup>38</sup> Humeyd el-Muhallî<sup>39</sup> gibi yazarlar da övgüyle bahsederler. Hatta Abdullah b. Hamza gibi bazı Zeydî imam ve yazarları, Harun Reşid bu emanın sıhhati ile ilgili olarak fukahaya soru yönelttiğindeki durumu şöyle tasvir eder: Harun, Yahya b. Abdullah’a verilen emanın sıhhat durumunu sorunca o konuda kimse bir şey söylemeye cesaret edemedi. Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî, bu emanın meşru bir eman olduğunu, bozulamayacağını, onu bozana Allah’ın lanet edeceğini belirtti. Hasan b. Ziyad el-Lü’lû de kısık sesle emandır dedi. Harun bu duruma sinirlendi.<sup>40</sup> Ebu’l-Ferec el-İsfahanî, Harun Reşid’in Muhammed b. Hasan’ı, bu görüşünden dolayı azarladığı ve uzun süre fetva vermekten men ettiğini aktarır.<sup>41</sup>

Muhammed b. Hasan’ın Ali evladı/Zeydilerle ilişkisi bağlamında değerlendirilebilecek şu bilgiler de aktarılır:

Dameğani (ö.VII./XIII. Asır), Muhammed b. Hasan’ın, can güvenliğimden emin olduğumda Zeyd b. Ali mezhebindenim, olmadığımda Ebu Hanife mezhebindenim, dediğini kaydeder.<sup>42</sup> Ayrıca Zeydilerin, fūruda diğer fukahadan daha çok Hanefilere muvafakat ettiklerini belirtir.<sup>43</sup>

Zeydi İmamı Natık Bilhak, bir grup Hanefî fukahadan, Muhammed b. Hasan’ın siyerle ilgili meselelerin çoğunluğunda Muhammed b. Abdullah en-Nefzû’z-Zekiyye’nin Kitabı’s-Siyer’inden yararlandığı ve ondan nakillerde bulunduğunu işittiğini kaydeder.<sup>44</sup> Bu konuda en-Nefzû’z-Zekiyye’nin Kitabı’s-Siyer’ini yeniden inşa etmeye çalışan Cemal eş-Şami, Muhammed b. Hasan eş-Şeybani’nin *Kitabu’s-Sağir*’inde Nefsü’z-Zekiyye’den pek çok alıntılarının olduğunu örnekleriyle gösterir.<sup>45</sup>

Buraya kadar genel olarak siyasi konularla ilgili aktardığımız bilgiler, en azından ilk dönem Hanefileri ile Zeydîleri arasında olumlu sıcak ilişkilerin olduğu ve bu durumdan, sonraki Zeydî kaynaklarda olumlu bir şekilde, övgüyle bahsedildiği görülmektedir. Bu hususun, Zeydîlerin Hanefî eserlerine ilgi duymalarına zemin hazırlamış olması muhtemeldir. Zeydîler ve Hanefîlerin birbirlerine yakınlıklarında etkili olabilecek bir diğer husus da, kaynaklarda aktarılan iki ekol mensupları arasındaki hoca-talebe ilişkileridir.

## 2.HOCA-TALEBE İLİŞKİLERİ

### 2.1. Ebu’l-Hasan el-Kerhî (ö. 340/951) Aracılığıyla Irak Hanefiliği Etkisi

Taberistan Zeydî imamlarından Dâî İlellah Hasan b. Kasım (ö. 316/928)’ın oğlu olan el-Mehdi Lidinillah Ebu Abdullah Muhammed b. Dai İlallah Hasan b. Kasım b. Hasan b. Abdurrahman b. Kasım b. Hasan b. Zeyd b. Hasan b. Ali b. Ebi Talib (ö. 360/971), Taberistan

b. Abdullah’ın Muhammed’in b. Hasan’ın fikhi konumunu takdir ettiğini kaydeder. Ayrıca bkz. Natık Bilhak, *el-İfade fî târihi eimmeti’s-sâde*, s. 68-69; Muhallî, *Hadaiku’l-Verdiyye*, I, s. 352.

<sup>36</sup> Ebu’l-Ferec el-İsfehani, *Mekatilu’t-Talibiyyîn*, s. 401. Burada emanı nakzedenler olarak Ebu’l-Buhturî ve Vehb b. Vehb zikredilir.

<sup>37</sup> Natık Bilhak, *el-İfade fî târihi eimmeti’s-sâde*, s. 68.

<sup>38</sup> Abdullah b. Hamza, *Kitabu’s-Şâfi*, I, s. 236.

<sup>39</sup> Muhallî, *Hadaiku’l-Verdiyye*, I, ss. 351-2.

<sup>40</sup> Abdullah b. Hamza, *Kitabu’s-Şâfi*, I, s. 236.

<sup>41</sup> Ebu’l-Ferec el-İsfehani, *Mekatilu’t-Talibiyyîn*, s. 401. Ayrıca bkz. Natık Bilhak, *el-İfade fî târihi eimmeti’s-sâde*, s. 68-69; Muhallî, *Hadaiku’l-Verdiyye*, I, s. 352.

<sup>42</sup> Şemsüddin Abdussamed b. Abdullah el-Alevi ed-Dameğani (ö. VII./XIII. asır), *el-Cevheretü’l-halisa ani’s-Şevaibi fî’l-akaidi’l-menkume ala cemi’i’l-mezahib*, thk. Abdullah Yahya es-Serihî, Menşurat Cemal, Köln 2008, s.165.

<sup>43</sup> Dameğani, *el-Cevheretü’l-halisa ani’s-Şevaibi fî’l-akaidi’l-menkume ala cemi’i’l-mezahib*, ss. 111-112.

<sup>44</sup> Natık Bilhak, *el-İfade fî târihi eimmeti’s-sâde*, s. 48. Ayrıca bkz. Sarimuddin İbrahim b. Muhammed el-Vezir (ö. 914/1508), *el-Feleku’d-devvâr fî ulumi’l-hadis ve’l-fikhi’l-âsâr*, thk. Muhammed Yahya Salim İzzân, Mektebetü’t-Türasi’l-İslami-Dâru’t-Türasi’l-Yemeni Sa’de-San’a 1415/1994, s. 55; Mahatvari, *Zeydiyye*, 83.

<sup>45</sup> Muhammed b. Abdullah b. Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebi Talib en-Nefsü’z-Zekiyye (ö. 145/762), *Kitabu’s-Siyer*, inşa: Cemal eş-Şami, y.y. 1438/2017, ss. 9-10, 12, 16-19, 21-33, 56-7.

Zeydî alimlerinden Ebu'l-Abbas el-Hasenî'den Zeydî fikhını öğrendi.<sup>46</sup> Sonra 337/948-949 yılında Bağdat'a gitti. Orada Hanefî Fikhını öğrenmek için meşhur Hanefî alimi Ebu'l-Hasan el-Kerhi (ö. 340/951)'nin, Kelam öğrenmek için de Ebu Abdullah el-Basri'nin yanına gitti. Ebu Abdillâh ed-Dai, muhtemelen Ebu'l-Hasan el-Kerhî vefat edene kadar ondan ders aldı. Sonra bu iki ilimde seçkin bir konuma yükseldi. Bu bağlamda Ebu Abdillâh ed-Dai ile ilgili olarak Sahib b. Abbad (385/995)'tan şu bilgi aktarılır: Biz onun Ebû Hanîfe (Irak ehlinin) fikhını hıfzını ve vukufiyetini tecrübe etmek istedik. Kitaplardan kapalı hususları çıkarıp, yazdık. O da böyle yapmamızı isterdi. O, bu sorulara bakar ve cevaplarını altına yazar ve Hanefî mezhebine göre bu yazdıklarında hiçbir yanlış da yapmazdı. Hatta o Iraklıların meselelerine vukufiyette darbı mesel olacak bir konuma gelmiştir.<sup>47</sup>

Ebu'l-Abbas et-Taberi, Mehdi Lidinillah Ebû Abdillâh Dâî'nin Ebu Abdillâh el-Basri'nin meclisine on beş yıl devam ettiğini belirtir.<sup>48</sup> Bu bağlamda Mehdi Lidinillah'ın, bazen Mu'tezili bazen Hanefî olarak isimlendirildiğini kaydeder.<sup>49</sup>

Sahib b. Abbâd, Ebû Abdillâh Dâî'nin Ebu'l-Hasan el-Kerhî yanındaki konumuna işaret eden şu bilgiyi nakleder: Ebu Abdillâh ed-Dai, fıkıh alanında hocası Ebu'l-Hasan el-Kerhi vefat ettiğinde cenazesinde bulunur. Mu'tezilî Ebu Abdillâh el-Basri, cenaze namazını, Ebu Abdillâh ed-Dai'nin kıldırmasını ister, Ebu'l-Hasan el-Kerhi'nin önde gelen öğrencilerinden ve yerine vekalet eden Ebu Bekir ed-Dameğani ise Abbasilerin nakibi Ebu Temmam ez-Zeynebi'nin kıldırmasını ister. Bu bağlamda cenaze geldiğinde Dameğani, kurnazca davranarak ey Seyyid! Cenaze namazını kıldırmaya senin daha çok hakkın var. Ancak Hocanın, kendi mezhebi dışında cenaze namazının kılınmasını hoş karşılamayacağını ve onun mezhebine göre cenaze namazının tekbirinin dört olduğunu bilirsin, eğer dört tekbirle kıldıracaksın buyur der. Bunun üzerine Ebu Abdillâh ed-Dai, ben ancak beş tekbir ile kıldırım, kıldırarak isteyen geçsin der. Bu durumda Ebu Temmam geçer ve namazı o kıldırır.<sup>50</sup> Bu rivayet, Ebu'l-Hasan el-Kerhi'nin talebeleri arasında Zeydi-Mu'tezili eğilimli olanlarla olmayanlar arasında bir rekabet olduğunu da ihsas ettirmektedir.<sup>51</sup>

Cenaze namazını kıldırmaya ilişkin husus, Hanefî Saymerî tarafından da aktarılır, ancak burada Hanefîler arasında rekabet olduğuna işaret edilmez ve namazı bizzat Ebu Abdillâh ed-Dai kıldırarak istemiştir; Saymerî, Şeyh Ebu'l-Kasım el-Vasitî'den nakille, Ebu'l-Hasan el-Kerhi'nin cenaze namazını Ebu Abdillâh ed-Dai'nin kıldırarak istediğini, ancak Kerhi'nin arkadaşlarının, onun, Ebu Hanife'nin ashabından ve mezhebinin önde gelenlerinden olduğunu, onun mezhebine göre kıldırıp, tekbir alacaksa kıldırmasını istedikleri, bunun üzerine Ebu Abdillâh ed-Dai'nin de atalarının mezhebine muhalefet edemeyeceğini söyleyip, sinirlendiğini, bunun üzerine cenaze namazını Kadı Ebu Temmam'ın kıldıracağını kaydeder.<sup>52</sup>

<sup>46</sup> Natık Bilhak, *el-İfade fî târihi eimmeti's-sâde* (Madelung neşri), s. 104; Hakim el-Cüşemi, *Şerhu'l-uyûn*, s. 375; İbnü'l-Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, s. 114.

<sup>47</sup> Natık Bilhak, *el-İfade fî târihi eimmeti's-sâde* (Madelung neşri), s. 104; Hakim el-Cüşemi, *Şerhu'l-uyûn*, s. 371. Ayrıca bkz. Abdullah b. Hamza, *Kitabu's-Şâfi*, I, s. 321 vd.; Muhallî, *Hadaiku'l-Verdiyye*, II, s. 104; Ammed b. Yahya b. el-Murtaza (ö. 840/1436), *Kitabu Tabakati'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Dıwald Wilzer, Beyrut 1380/1961, s. 113; Muhammed b. Ali b. Yunus el-ma'ruf bi İbn Fend (ö. 916/1510'dan sonra), *Measiru'l-ebrar fî tafsilî mücmelati cevahiri'l-ahbar*, I-III, thk. Abdüsselam Abbas el-Vecih-Halid Kasım Muhammed Mütevekkil, Daru İmam Zeyd b. Ali San'a 1423/2002, c. II, s. 677-78 (İbn Fend, eserini 916/1510 yılında tamamlamıştır. Bkz. *age*, s. 25); Fatih Yücel, "İlk Dönem Irak Hanefîlerinin Zeydi Usulüne Etkilerine Yönelik Bir İnceleme (Kerhi ve Ebu Abdillâh el-Basri Örneği)", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 52, sayı: 2 (Nisan-Mayıs-Haziran 2016), ss. 115-146, s. 126-127.

<sup>48</sup> Natık Bilhak, *el-İfade fî târihi eimmeti's-sâde* (Madelung neşri), s. 104; Hakim el-Cüşemi, *Şerhu'l-uyûn*, s. 371. Ayrıca bkz. Abdullah b. Hamza, *Kitabu's-Şâfi*, I, s. 321 vd.; Muhallî, *Hadaiku'l-Verdiyye*, II, s. 104.

<sup>49</sup> Hakim el-Cüşemi, *Şerhu'l-uyûn*, s. 375. İbn Fend, bu şekilde isimlendirenlerin, Taberistan Nsri Zeydilerinden bazıları olduğunu ifade eder. Bkz. İbn Fend, *Measiru'l-ebrar*, c. II, s. 677.

<sup>50</sup> Muhallî, *Hadaiku'l-Verdiyye*, II, s. 104-105.

<sup>51</sup> Yücel, "İlk Dönem Irak Hanefîlerinin Zeydi Usulüne Etkilerine Yönelik Bir İnceleme", s. 127.

<sup>52</sup> Ebu Abdillâh Hüseyin b. Ali es-Saymerî ö. (436/1044), *Ahbaru Ebi Hanife ve ashabuhu*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1405/1985, ss. 167-68.

Her halukarda her iki nakilde, Ebu Abdillah ed-Dai'nin, hocası Ebu'l-Hasan el-Kerhi'nin cenaze namazını kıldırarak kadar ona çok yakın olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Zeydîler ve Hanefîler arasındaki ilişkilerde ve fikrî etkileşime zemin hazırlamada Mu'tezilîlerin aracılığı da muhtemeldir.

### 3.ZEYDİLERLE HANEFİLER ARASINDA MU'TEZİLİLERİN ARACILIĞI

#### 3.1. Ebu Abdillah el-Basrî (ö. 369/979) Vasıtasıyla Irak Hanefiliği Etkisi

Seyyid Müeyyed Billah (ö. 411/1020), kardeşiyle birlikte aslen İmamiydi, sonra Ebu'l-Abbas el-Haseni'den<sup>53</sup> Zeydiyye mezhebi öğretilerini alıp, benimsedi. Ayrıca ondan Bağdat Mu'tezilesi üzere Kelam okudu. O, Fıkıh, Usulü Fıkıh ve Kelam ilminde önde gelenlerdendi. Mu'tezili alim Ebu Abdillah el-Basri'den ders aldı. Sahib b. Abbad'ın meclisine uzun süre devam etti. Sahib de ona hürmet ederdi.<sup>54</sup> Müeyyed Billâh, Bağdat'ta Mu'tezile'nin Basra ekolüne mensup Ebû Abdullah el-Basrî'den Kelam ve Usûlü Fıkıh dersleri aldı.<sup>55</sup> Peki Müeyyed Billah, Ebû Abdullah el-Basrî'den hangi mezhebin anlayışı üzerine Usûl-ü fıkıh dersleri aldı? Bunu onun fıkıh anlayışını ortaya koyarak anlayabiliriz.

Bu çerçevede kaynaklarda Ebu Abdillah el-Basri'nin, fıkıhta Hanefî olup, Hanefî fikhî ve usulünü, uzun süre derslerine devam ettiği Ebu'l-Hasan el-Kerhi'den okuduğu, kendisinin de Kerhi'ye Kelam konusunda ders verdiği, hatta vefat ettiğinde Ebu'l-Hasan el-Kerhi'nin türbesine defnedildiği kaydedilir.<sup>56</sup> Hanefî tabakat kitapları da onu, Hanefî fukaha arasında zikrederler.<sup>57</sup> Ayrıca onun fıkıh konusunda eserleri olduğu ve Ebu'l-Hasan el-Kerhi'nin Muhtasarını şerh ettiği kaydedilir.<sup>58</sup> Dolayısıyla Müeyyed Billah'ın Ebu Abdillah el-Basri'den almış olduğu Usulü fıkıh dersleri Hanefî fikhî usulü olmalıdır. Nitekim bu durumu şu bilgiler de teyit etmektedir: Seyyid Müeyyed Billah, döneminde Taberistan'ın ileri gelenlerinden olan Ebu'l-Hüseyin Ali b. İsmail. b. İdris'ten Zeydi ve Hanefî fikhî okudu.<sup>59</sup> Ayrıca Muhtasaru Kerhi'yi birinden okumak istedi. Bu çerçevede Ehvaz'daki Kadı Kudat Ebu Ahmed b. Ebi Allan'dan Muhtasaru'l-Kerhi'yi kendisine okutmasını talep etti. O da, şayet bu kitabı okumak istiyorsa açıp, okumasını söyledi... Hatta bir Cuma günü öğleden sonra bu kâdının ve seçkin ulemanın camide hazır bulunduğu bir mecliste Kelam ve Usulü fıkıhla ilgili birer soru sorulur ve onlara Müeyyed Billah cevap verir. Bu durumda orada bulunan fukaha, Müeyyed Billah'ın ilmini takdir ederler.<sup>60</sup> Bu rivayet, Müeyyed Billah'ın Hanefî fikhîni bildiği ve bu konuda daha da derinleşmek istediğini göstermektedir.

Ayrıca Müeyyed Billah, Zeydî fikhîna dair kaleme almış olduğu "Şerhu't-Tecrîd" isimli eserinde, Ebû Hanife ile öğrencileri Züfer (ö. 158/775), Ebû Yusuf (ö. 182/798), İmam Muhammed (ö. 189/805)'e atıflarda bulunur. Ebû Abdullah el-Basrî'nin Muhtasaru'l-Kerhi şerhi ile Cessâs'ın Şerhu muhtasari't-Tahavî'sine atıflarda bulunur ve nakiller yapar.<sup>61</sup>

Zeydi İmamı Müeyyed Billah'ın ashabından ve Kadı Abdülcebbar'ın öğrencilerinden Seyyid Ebu Abdillah el-Muvaffak Billah el-Cürcani Hüseyin b. İsmail b. Zeyd b. el-Hasen b.

<sup>53</sup> İbn Ebi'r-Rical, Ebu'l-Abbas el-Haseni'nin yazmış olduğu eserleri arasında Kâsım Ressî ile Hadî İlelhak ve Ebû Hanife ile Şâfî arasındaki ihtilafları kaydettiği fıkıh konularına tahsis edilmiş bir kitabını gördüğünü belirtir. Bkz. İbn Ebi'r-Rical, *Matlau'l-budûr*, c. I, s. 240.

<sup>54</sup> Muhallî, *Hadaiku'l-Verdiyye*, II, s. 126, 131.

<sup>55</sup> Hakim el-Cüşemi, *Şerhu'l-uyûn*, s. 376-377; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 114.

<sup>56</sup> Kadı Abdülcebbar, *Fadlu'l-i'tizal ve tabakatu'l-Mu'tezile*, s. 325; Saymeri, *Ahbaru Ebi Hanife*, s. 170; Ebu Muhammed Muhyiddin el-Kureşi (ö. 775/1373), *Cevahiru'l-mudiyye fi tabakati'l-Hanefiyye*, Abdulfettah Muhammed el-Hılv, Hecer li't-tiba'a ve'n-neşr, Gize 1413/1993, IV, ss. 63-64.

<sup>57</sup> Saymeri ö. (436/1044), *Ahbaru Ebi Hanife*, 165; Kureşi, *Cevahiru'l-mudiyye fi tabakati'l-Hanefiyye*, c. IV, 63.

<sup>58</sup> Muhammed b. İshak en-Nedim (ö. 385/995), *Kitabu'l-Fihrist*, thk. Rıza-Teceddüd b. Ali b. Zeynilabidin b. el-Hairi el-Mazenderani, Tahrân 1971, s. 261.

<sup>59</sup> Muhallî, *Hadaiku'l-Verdiyye*, II, s. 123; İbn Fend, *Measiru'l-ebrrar*, c. II, s. 686.

<sup>60</sup> Muhallî, *Hadaiku'l-Verdiyye*, II, s. 126-27; İbn Fend, *Measiru'l-ebrrar*, c. II, s. 688-89.

<sup>61</sup> Bu konuda bilgi için bkz. Fatih Yücel, İlk Dönem Irak Hanefîlerinin Zeydi Usulüne Etkilerine Yönelik Bir İnceleme (Kerhi ve Ebu Abdillah el-Basri Örneği)", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 52, sayı: 2 (Nisan-Mayıs-Haziran 2016), ss. 115-146, s. 128-129.

Cafer b. el-Hasen b. Muhammed b. Cafer b. Abdurrahman eş-Şeceri b. el-Kasım b. el-Hasan b. Zeyd b. el-Hasen b. Ali b. Ebi Talib (420/1029'dan sonra), hakkında Zeydi İmamı Abdullah b. Hamza şöyle der: Yaşadığı dönemde lugat, nahiv ve edeb ilimlerinde başka birisinin ulaşamadığı zirveye ulaştı. Aynı şekilde şiir, hitabet, kitabe ve resâil, kelim ilmi ve usulüddin'de, usul-ü fıkhıta çok bilgiliydi. Hanefî, Şafîi, Maliki fıkhını en iyi bilendi, kimse onunla bu hususlarda tartışamazdı. Eserleri ortada olup, buna şahitlik eder.<sup>62</sup>

Müeyyed Billah'ın kardeşi Nâtik Bilhak Ebû Tâlib Yahya b. el-Hüseyin (424/1033) da, Ebu'l-Abbas el-Haseni'den Zeydi fıkhını okumuştur.<sup>63</sup> Kelam ve Usûlü Fıkıh alanında Ebû Abdillâh el-Basrî'den ders almıştı.<sup>64</sup> Nitekim o, Ebû Abdillâh el-Basrî'den "Şeyhimiz Ebû Abdillâh el-Basrî" diye söz eder.<sup>65</sup> Dolayısıyla Nâtik Bilhak'ın Ebu Abdillâh el-Basrî'den okuduğu Usulü Fıkıh da, yukarıda kardeşi Müeyyed Billah ile ilgili olarak belirttiğimiz üzere Hanefî fıkhı olmalıdır. Bu bağlamda Nâtik Bilhak'ın, *el-Muczi fi usuli'l-fikh* ve *Cevâmiu'l-edille fi usûlü fikh* iki eserinde, hocasının usûlü fıkhı dair görüşlerini kaydettiği ifade edilir.<sup>66</sup> *el-Muczi fi usuli'l-fikh* neşredilmiştir. Bu eserin pek çok yerinde hocası Ebu Abdillâh el-Basrî ve onun vasıtasıyla Kerhi, Ebû Hanife, Ebû Yusuf, İmam Muhammed, Bişr el-Merisî, İsa b. Eban ve Muhammed b. Şuca gibi Hanefî usulcü ve fakihlerine atıflarda ve onlardan nakillerde bulunur.<sup>67</sup>

Ayrıca Ebû Zehra, Nâtik Bilhak'ın Zeyd b. Ali'ye nisbet edilen *Mecmûu Kebîr*'i, Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hasan en-Nehâî (ö. 324/936)'nin talebelerinden okuduğunu, bu şahsın da döneminde Hanefîlerin önde gelenlerinden olduğunu belirtir.<sup>68</sup>

Sonuç olarak Müeyyed Billah ve Nâtik Bilhak kardeşlerin, Hanefî Ebu'l-Hasan el-Kerhî ve Mu'tezilî Ebû Abdillâh el-Basrî'den Hanefî fıkhı, usul-ü fıkhı dersleri aldıkları ve onların Zeydîlerin Hanefî fıkhını tanımalarına katkıda buldukları<sup>69</sup> ve özellikle Ebû Abdillâh el-Basrî aracılığıyla Mu'tezile'nin Basra ekolünün kelama dair fikirlerinin Zeydîyye'ye taşınmasında önemli katkıları olduğu ifade edilebilir.

### 3.2.Zeydîlerle Hanefîler Arasında Aracılık Yapan Diğer Şahıslar

Kadı Abdülcebbar'ın öğrencisi ve Müeyyed Billah'ın ashabından olduğu belirtilen Ebu Sa'd İsmail b. Ali b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Zenceveyh es-Semmân er-Râzî (ö. yaklaşık 447/1055), hafız, alim, hadis ve ilelü'l-hadis'te uzman, Zeydî fıkhı konusunda geniş bilgi sahibi olup, Tevhid ve Adalet ehliendir. İbn Ebi'r-Rical, döneminde Zeydiyye'nin lideri olup, çok seyahat ettiğini, kıraat, hadis, rical, feraiz, karşılaştırmalı fıkhı konularında alim olduğunu, ilim talebiyle pek çok yere seyahat ettiğini belirtir.<sup>70</sup> Ömer b. Muhammed el-Kelbî de, İsmail es-Semman'ın, Adliyye'nin şeyhi, alimi, fakihi, mütekellimi olduğunu, kıraat, hadis, rical, ensab, feraiz, hisab, şurut, mukadderat alim olduğunu, Ebû Hanife

<sup>62</sup> Abdullah b. Hamza, *Kitabu's-Şafî*, I, 337.

<sup>63</sup> Muhallî, *Hadaiku'l-Verdiyye*, II, s. 165.

<sup>64</sup> el-Hâkim el-Cüşemî, *Nuhab min kitâbi Celâi'l-ebşâr*, s. 125; a.mlf. *el-Tabakâtu'l-hâdiyye aşrete ve's-sâniyye aşrete min kitâbi şerhi'l-uyûn*, (*Fadlu'l-i'tizal ve tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-neşr, Tunus 1974, içinde), s. 377; Muhallî, *min Kitâbi'l-Hadâiki'l-verdiyye*, 318; İbn Fend, *Measiru'l-ebzar*, c. II, s. 697.

<sup>65</sup> Ebû Tâlib Nâtik bi'l-Hakk, *min kitâbi'l-İfâde fi târihi'l-eimmeti's-sâde*, ss. 106, 109; Muhallî, *min Kitâbi'l-Hadâiki'l-verdiyye*, ss. 248-249.

<sup>66</sup> Hassan Ansari-Sabine Schmidtke, "The Mu'tazilî and Zaydî Reception of Abu'l-Husayn al-Basrî's *Kitâb al-Mu'tamad fi Usûl al-Fikh*: A Bibliographical Note", *Islamic Law and Society*, XX/1-2 (2013), ss. 90-109, s. 94.

<sup>67</sup> Örnek olarak Bkz. Nâtik Bilhak Ebû Tâlib Yahya b. Hüseyin el-Hârûnî (ö. 424/1032), *Muczi fi usûli'l-fikh*, I-IV, thk. Abdülkerim Cedbân, 1434/2013, c.I, ss. 104-5, 114, 127, 144, 155, 190, 206-7, 219, 237, 244, 256, 280, 299, 315, 336, 340, 358, c. III, ss. 35-37, 112, 121, 143, 245, 306, 381, 400-401, 411-12. Ayrıca bkz. Yücel, agm, s. 131 vd.

<sup>68</sup> Muhammed Ebû Zehra, *İmam Zeyd hayatuhu ve asruhu-ârâuhu ve fikhuhu*, Tarihu'l-fikri'l-Arabi, 1959, ss. 261-3, 503; Yücel, agm, s. 129.

<sup>69</sup> Yücel, agm, s. 129.

<sup>70</sup> İbn Ebi'r-Rical, *Matlau'l-budûr*, c. I, s. 575.

ashabının fikhı, Ebû Hanife ve Şâfiî arasındaki ihtilaflar, Zeydiyye fikhı, Kelam konularında imam olduğunu, Hasan Basri ve Ebû Haşim'in mezhebini/anlayışını benimsediğini belirtir.<sup>71</sup>

Kâdî Abdülcebbar'ın bir diğer öğrencisi Ebu'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1045)'nin *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh* adlı eseri, Yemen Zeydîleri arasında yaygın olarak kullanılır. Ensari ve Schmidtke, onun mevcut en erken tarihli yani 550/1155 tarihli yazmasının Yemen'de bulunmasının da bunun kanıtlarından olduğunu ifade ederler.<sup>72</sup> Hüsameddin Hasan b. Muhammed er-Rassâs (ö. 584/1188), Süleyman b. Nasır Suhâmî (ö. 600/1203), Ahmed b. Muhammed er-Rassâs ve Yahya b. Hamza (749/1348) gibi Zeydî alimlerin fikh usulüne dair eserlerinde *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*'ı temel aldıklarını belirtirler. Aynı şekilde Mu'tezilî alim İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141)'nin *Tecrîdü'l-Mu'temed*'inin de Yemen Zeydîleri arasında yaygın olarak kullanıldığını kaydeder ve örnekler verirler.<sup>73</sup>

Sonraki Zeydi kaynaklara göre Zemahşeri'nin hocası Ebu Said Muhsin b. Muhammed Kerame el-Cüşemi el-Beyhaki (ö. 494/1101), önce Hanefî idi, hayatının sonlarına doğru Zeydiyye'ye geçti. Cüşemî'nin eserleri Yemen Zeydîleri arasında yaygındır. Günümüze gelen eserleri de genellikle onlar vasıtasıyla gelmişlerdir. Onun eserleri arasında el-Müntehab fi fikhı'z-Zeydiyye adlı bir eser de yer alır.

Hasan Ensari, onun *Uyunu'l-mesail* ve *Şerhu uyuni'l-mesail*'deki fikh usulüne dair yazmış olduğu bölümün, bu ilme dair Yemen Zeydîlerinin yazmış oldukları eserlere model teşkil ettiğini belirtir. Buna Kâdî Ca'fer b. Abdüsselam (ö. 573/1177)'ı örnek verir.<sup>74</sup> Ayrıca Cüşemî'nin, Ebu'l-Hasan el-Kerhî, Ebû Abdullah el-Basrî, Kâdî Abdülcebbar ve Zeydî Nâtık Bilhak'ın görüşlerini sıklıkla aktardığını ifade eder.<sup>75</sup>

İbn Funduk, XI. Yüzyıl Nişabur'unun ileri gelen Hanefî alimlerinden biri olan El-Hâkim Ebu'l-Kâsım el-Haskânî (470/1077-78'den sonra)'nin, Beyhak'ın Feryûmed beldesinde ikamet eden Ali evladından Zubâre ailesine mensup Ebû Ya'lâ Zeyd b. Ali b. Muhammed (447/1055)'in yanına gidip, ondan ders aldığını nakleder.<sup>76</sup> Bulliet'e göre muhtemelen el-Haskânî ailesi Hanefî nesillerinin en önemli üyesiydi ve onun üstünlüğü ilimde özellikle hadiste idi.<sup>77</sup>

Carullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşeri, Ebu'l-Kasım el-Harezmi (ö. 538/1144), usulde Mu'tezilî, fûruda Hanefîdir. Tefsir, lugat ilimlerinin ileri gelen alimlerinden olup, başta tefsiri olmak üzere eserleri Yemen Zeydîleri arasında yaygındır.

## SONUÇ

Zeydîler ve Hanefîler arasında ilk olarak, her iki ekolün de ilk temsilcilerinin dönemlerinde bireysel düzeyde ilişkiler gözlemlenmektedir. Bu bağlamda Ebû Hanîfe ile Zeyd b. Ali ve İbrahim b. Abdullah b. Hasan; Ebû Hanîfe'nin talebeleri Muhammed b. Hasan ve Hasan b. Ziyad ile Yahya b. Abdullah arasındaki ilişkiler dikkat çekicidir. Ayrıca onlarla ilgili doğrudan Zeydî kaynaklarda olumlu bakış açılarının ortaya konulması da önemlidir.

<sup>71</sup> Abdüsselam b. Abbas Vecîh, *A'lâmu'l-müellifini'z-Zeydiyye*, Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Amman 1999, s. 249-250; Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Bibliotheca Persica, Albany New York 1988, s. 91.

<sup>72</sup> Ansari- Schmidtke, "The Mu'tazilî and Zaydî Reception of Abu'l-Husayn al-Basrî's *Kitâb al-Mu'tamad fi Usûl al-Fiqh*", s. 99.

<sup>73</sup> Ansari- Schmidtke, "The Mu'tazilî and Zaydî Reception of Abu'l-Husayn al-Basrî's *Kitâb al-Mu'tamad fi Usûl al-Fiqh*", ss. 99-109.

<sup>74</sup> Hasan Ansari, "The Shi'i Reception of Mu'tazilism", (The Oxford Handbook of Islamic Theology, edit. Sabine Schmidtke, Oxford University Press, New York 2016 içinde ss. 181-193), s. 188; Ansari- Schmidtke, "The Mu'tazilî and Zaydî Reception of Abu'l-Husayn al-Basrî's *Kitâb al-Mu'tamad fi Usûl al-Fiqh*", s. 100.

<sup>75</sup> Ansari- Schmidtke, "The Mu'tazilî and Zaydî Reception of Abu'l-Husayn al-Basrî's *Kitâb al-Mu'tamad fi Usûl al-Fiqh*", s. 99-101.

<sup>76</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kâsım b. Zeyd el-Beyhakî eş-şehîr bi İbn Funduk (ö. 565/1170), *Lubâbu'l-ensâb ve'l-elkâb ve'l-e'kâb*, thk. Şehid Mehdî er-Recâî, Mektebetü Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'aşî, Kum 2007, ss. 502-3.

<sup>77</sup> Haskânî ailesi için bk. Richard W. Bulliet, *Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*, Harvard University Press 1972, ss. 227-233.

Burada özellikle Ebû Hanife'nin, Betrî kesimlerle bir şekilde ilişkisi olduğuna da işaret edilmektedir.

Fikrî düzeyde açıkça Zeydîlerden Hanefî fikhını öğrenenler, Abbasilere hakim olan Şîf-Mu'tezilî eğilimli hanedan Büveyhîler döneminde yaşayan iki kardeş; Müeyyed Billah ve Nâtık Bilhak kardeşlerdir. Onlar, öncelikle Hanefî Ebu'l-Hasan el-Kerhî'den Hanefî fıkıh ve usûlü fıkıh dersleri almışlar. Onun vefatından sonra da fıkıhta Hanefî olan, Mu'tezilî Ebu Abdullah el-Basrî'den Hanefî fikhı ve usûlü fikhı dersleri almışlardır. Ayrıca Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, Hakim el-Cüşemî ve İbnü'l-Melahimî gibi daha sonraki Mu'tezilîlerin, genellikle kitapları vasıtasıyla Hanefî fikhına aşina olmuşlardır. Zira Zeydîler, Hâdî ilelhak Yahya b. el-Hüseyn'den itibaren imamet dışında temel konularda Mu'tezilî öğretilere yakın bir duruş sergilemişler. Nitekim Mu'tezilîlerin eserlerinin büyük çoğunluğu da onlar vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır.

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Makbilî gibi tarihte, Murtaza b. Zeyd el-Mahatvarî gibi de günümüzde yaşamış Zeydî uleması, Zeydiyye'nin fıkıhta Hanefî olduğu anlayışını kabul etmezler. Zeydî imamların içtihat yapabilecek konumda kimseler olup, taklide karşı olduklarını, Hanefîlere benzer görüş serdettikleri yerlerde, en fazla onlara muvafakat etmiş olabileceklerini ifade ederler.

### KAYNAKÇA

Abdullah b. Hamza (ö. 614/1217), *Kitabu's-Şâfi*, I-IV, Mektebetü'l-Yemeni'l-Kübra, San'a 1406/1986.

Abrahamov, Binyamin, "The Tabaristânis' Question Edition and annotated translation of one of al-Kâsim ibn İbrâhîm's Epistles", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 11 (Jerusalem 1988), ss. 16-54.

Ahmed b. Sehl er-Râzî (ö. IV./X. asrın ilk çeyreği), *Ahbâru Fah ve haberu Yahya b. Abdillâh ve ehîhi İdris b. Abdillâh*, thk. Mahir Cerrar, Daru'l-Garbi'l-İslami, Beyrut 1995.

Ali b. Bilal el-Âmulî ez-Zeydî (IV./X. Asır), *Tetimmetü mesâbîhi Ebi'l-Abbâs el-Hasenî*, thk. Abdullah b. Abdullah b. Ahmed el-Hûsî, Mektebetü'l-İmam Zeyd b. Ali, San'a 1422/2002.

Ansari, Hasan, "The Shi'i Reception of Mu'tazilism", *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, edit. Sabine Schmidtke, Oxford University Press, New York 2016 içinde ss. 181-193.

Ansari, Hassan – Schmidtke, Sabine, "The Mu'tazilî and Zaydî Reception of Abu'l-Husayn al-Basrî's *Kitâb al-Mu'tamad fî Usûl al-Fiqh*: A Bibliographical Note", *Islamic Law and Society*, XX/1-2 (2013), ss. 90-109.

Arıkan, Adem, "Gîlân'da Son Zeydî Yönetim (Âl-i Karkiyâ)", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 20 (2009) ss. 1-26.

Atalan, Mehmet, "Ebu Hanife ve Alioğulları", *Dinî Araştırmalar*, c. 8, sayı: 24, ss. 157-168.

Aydınlı, Osman, "Mu'tezile", *İslam Mezhepleri Tarihi El-Kitabı*, edit. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Grafiker yay. , Ankara 2013, ss. 127-54.

Bulliet, Richard W., *Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*, Harvard University Press 1972.

Dameğani, Şemsüddin Abdussamed b. Abdullah el-Alevî (ö. VII./XIII. asır), *el-Cevheretü'l-halîsa anî's-Şevaibi fî'l-akaidi'l-menkume ala cemi'i'l-mezahib*, thk. Abdullah Yahya es-Serîhi, Menşurat Cemal, Köln 2008.

Ebû Tâlib Nâtık Bilhak (ö. 424/1033), *Kitâbu's-siyer*, Eymen Fuad Seyyid, *Târîhu'l-mezâhibi'd-dîniyye fî bilâdi'l-Yemen hattâ nihâyeti'l-karni's-sâdisi'l-hicrî*, Dâru'l-Misriyyeti'l-Lübânîyye, Kâhire 1408/1988, içinde ss. 281-283.

Ebû Zehra, Muhammed, *İmam Zeyd hayatuhu ve asruhu-ârâuhu ve fikhuhu*, Tarihu'l-fikri'l-Arabi, 1959.



Ebu'l-Abbas el-Hasenî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. İbrahim b. Hasan b. İbrahim b. İbrahim b. Muhammed b. Süleyman b. Davud el-Haseni (ö. 353/964), *el-Mesâbih*, thk. Abdullah b. Abdullah b. Ahmed el-Hûsî, Mektebetü'l-İmam Zeyd b. Ali, San'a 1422/2002.

Ebu'l-Ferec el-İsfehani (ö. 356/967), *Mekatilu't-Talibiyyîn*, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1408/1987.

el-Hâkim el-Cüşemî, *el-Tabakâtu'l-hâdiyyete aşrete ve's-sâniyyete aşrete min kitabi şerhi'l-uyûn, Fadlu'l-i'tizal ve tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-neşr, Tunus 1974, içinde ss. 352-93.

el-Hâkim el-Cüşemî, *Nuhab min kitâbi Celâi'l-ebşâr*,

Emîr Hüseyin b. Bedrüddîn Muhammed (663/1265), *Yenâbiu'n-nasîha fi'l-akâidi's-sahiha*, tahk.: Murtazâ b. Zeyd Mahatvarî Hasenî, Mektebetü Bedr, San'a 1420/1999.

Gökalp, Yusuf, *Şii Gelenekte Alternatif Bir İktidar Mücadelesi Erken Dönem Zeydîlik*, Araştırma yay. , Ankara 2014.

-----, *Zeydîlik ve Taberistan'da Yayılışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 1999.

-----, "Zeydiyye mezhebinin görüşleri, kültürel mirası ve İslam düşüncesine katkıları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2007), ss. 95-112.

Hâdî İlelhak Yahya b. Hüseyin (298/910), *Usûlü'd-Dîn*, (tahk. Abdullah b. Muhammed eş-Şâzelî, *Mecmûu Resâil-i'l-Hâdî ile'l-Hak* içinde) Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Ammân 1421/2001, ss. 191-196.

Hatîb Bağdadi, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit (ö. 463/1071), *Tarihu Medîneti's-Selâm*, I-XVII, thk. Beşşar Avvad Ma'rûf, Daru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1422/2001.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdilber el-Endelûsî (368-463/978-1070), *el-İntikâ fi fadâili'l-eimmeti's-selâseti'l-fukahâ*, gözden geçiren: Abdulfettâh Ebû Gudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1997.

İbn Ebi'r-Ricâl, Ahmed b. Salih b. Ebi'r-Rical (ö. 1092/1681), *Matlau'l-budûr ve mecmâu'l-buhûr fi terâcimi ricâli'z-Zeydiyye*, I-IV, thk. Abdurrakib Mutahhar Muhammed Heçr, Merkezü'l-Ehli'l-Beyt Li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Sa'de 1425/2004.

İbn Fend, Muhammed b. Ali b. Yunus el-ma'ruf bi İbn Fend (ö. 916/1510'dan sonra), *Measiru'l-ebrar fi tafsilî mücmelati cevahiri'l-ahbar*, I-III, thk. Abdüsselam Abbas el-Vecih-Halid Kasım Muhammed Mütevekkil, Daru İmam Zeyd b. Ali San'a 1423/2002.

İbn Funduk, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kâsım b. Zeyd el-Beyhakî (ö. 565/1170), *Lubâbu'l-ensâb ve'l-ekâb ve'l-e'kâb*, thk. Şehid Mehdî er-Recâî, Mektebetü Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'aşî, Kum 2007.

İbnü'l-Murtaza, Ahmed b. Yahya b. el-Murtaza (ö. 840/1436), *Kitabu Tabakati'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Dıwald Wilzer, Beyrut 1380/1961.

Kadı Abdülcebbar, İmaduddin Ebu'l-Hüseyin Abdülcebbar b. Ahmed (ö 415/1024), *Fadlu'l-i'tizal ve tabakaru'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr-Müessesetü'l-Vataniyye Li'l-Kitab, 1406/1986.

Kureşi, Ebu Muhammed Muhyiddin (ö. 775/1373), *Cevahiru'l-mudiyye fi tabakati'l-Hanefiyye*, Abdulfettah Muhammed el-Hılv, Heçer li't-tiba'a ve'n-neşr, Gize 1413/1993.

Madelung, Wilferd, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Bibliotheca Persica, Albany New York 1988.

Abdu'r-Refî', *Cunbiş-i Zeydiyye der İran*, İntişârât-ı Âzâd-ı Endişân, Tahran 1359.

Muhallî, Ebû'l-Hasan Hüsameddin Humeyd b. Ahmed (652/1254), *Hadâiku'l-verdiyye fi menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*, I-II, thk. Murtaza b. Zeyd el-Mahatvari el-Hasenî, Mektebetü Bedr li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', San'a 1423/2002.

Müeyyedi, Mecdüddin b. Muhammed b. Mansur, *el-Tühef Şerhu'z-zülef*, Mektebetü Bedr, San'a 1417/1997.

Natık Bilhak, Yahya b. el-Hüseyin b. Harun el-Harunî el-Hasenî (ö. 424/1033), *el-İfade fi târihi eimmeti's-sâde*, Mektebetü Ehli'l-Beyt, Sa'de 1435/2014.

Necâşî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Abbas (ö. 450/1058), *Ricâlu'n-Necâşî*, thk. Seyyid Musa Şebîrî Zencanî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslamî, Kum 1418.

Nedim, Muhammed b. İshak (ö. 385/995), *Kitabu'l-Fihrist*, thk. Rıza-Teceddüd b. Ali b. Zeynilabidin b. el-Hairi el-Mazenderani, Tahran 1971.

Nefsü'z-Zekiyye, Muhammed b. Abdullah b. Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebi Talib (ö. 145/762), *Kitabu's-Siyer*, inşa: Cemal eş-Şami, y.y. 1438/2017.

Saymeri, Ebu Abdillâh Hüseyin b. Ali ö. (436/1044), *Ahbaru Ebi Hanife ve ashabuhu*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1405/1985.

Şehrîstanî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim (ö. 548/1153), *el-milel ve'n-nihal*, I-III, thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1992.

Tusî, Şeyhü't-Taife Ebu Cafer Muhammed b. el-Hasan (ö. 460/1068), *Fihrist*, tsh. ve thk. Seyyid Muhammed Sadık Âl-i Bahri'l-Ulûm, Menşurât Şerîf Radî, Kum, t.y.

Ümit, Mehmet, "Usûlü'd-Dîne İlişkin İlk Zeydî Metinler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 6, sayı: 11, Çorum 2007, ss. 81-102.

-----, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar*, İsam yay. , İstanbul 2010

Vecîh, Abdusselam b. Abbas, *A'lâmu'l-müellifini'z-Zeydiyye*, Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Amman 1999.

Vezir, Sarimuddin İbrahim b. Muhammed (ö. 914/1508), *el-Feleku'd-devvâr fi ulumi'l-hadis ve'l-fikhi'l-âsâr*, thk. Muhammed Yahya Salim İzzân, Mektebetü't-Türasi'l-İslami-Dâru't-Türasi'l-Yemeni Sa'de-San'a 1415/1994.

Yaşaroğlu, Hasan, *Taberistan Zeydîleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniv. Sosyal Bil. Enstitüsü, İstanbul 1998.

Yücel, Fatih, İlk Dönem Irak Hanefîlerinin Zeydi Usulüne Etkilerine Yönelik Bir İnceleme (Kerhi ve Ebu Abdillâh el-Basri Örneği)", *Diyanet İlmi Dergi*, c. 52, sayı: 2 (Nisan-Mayıs-Haziran 2016), ss. 115-146.

Zeyd b. Ali b. el-Hüseyin b. Ali b. Ebi Talib (ö. 122/740), *Müsnedü'l-İmam Zeyd*, der. Abdülaziz İshak el-Bağdadi, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut t.y.

# BUHARA'DAN KASTAMONU'YA UZANAN BİR MECMUA: HANEFÎ GELENEĞİN ANADOLU'YA TAŞINMA SÜRECİNE DAİR BAZI TESPİTLER

Mehmet KALAYCI<sup>1</sup>

## Özet

Bir eserin yazma versiyonları söz konusu olduğunda, her bir nüshanın ayrı bir özgünlük değeri bulunmaktadır. Yazıma konu olan metin belki ortaktır, ama farklı yazma nüshalar; çoğaltan kişi, çoğaltılan yer ve zaman, çoğaltmada kullanılan yazı şekli, kâğıt türü gibi unsurlar açısından kendilerine özgü nitelikler taşımaktadır. Bu yüzden bazen her biri ayrı bir tarih vesikasına dönüşebilmektedir. Kastamonu Yazma Eser kütüphanesinde yer alan bir *mecmû'a* bu bakımdan oldukça dikkat çekicidir. *Mecmû'a* içerisinde Hanefî geleneğe dair çeşitli eserler yer almaktadır; ancak bunlardan daha önemli olan bu eserlerin nasıl ve nerede istinsah edildiğine dair müstensihin ferağ kayıtlarında verdiği bilgilerdir. Bu bilgilere bakıldığında, müstensihin muhtemelen Buhara kökenli olduğu ve Anadolu'ya gelip Ahlat'ı vatan edindiği görülmektedir. Artık Anadolu'da yaşamasına karşın, bir sebeple Moğol istilasından yaklaşık yirmi yıl önce Buhara'ya tekrar gitmiş, buradaki ilim meclislerinde bulunmuş ve önemseddiği bazı eserleri istinsah edip yanında Ahlat'a getirmiştir. Bu *mecmû'a* ise zamanla Kastamonu'ya kadar gelmiştir. Bu yazıda, söz konusu *mecmû'a*nın ferağ kayıtlarında geçen bilgiler tahlil edilmiş, Hanefî literatürün Anadolu'ya taşınma sürecine dair bazı tespitlerde bulunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Buhara, Kastamonu, Ahlâtî, Ötemiş, Hanefilik, Yazma Eser, *Mecmû'a*

## A *Majmû'a* Extending From Buḥārā to Kastamonu: Some Considerations On the Transferring Process of Ḥanefīte Literature to Anatolia

### Abstract

When it comes to the handwritten versions of a work, each copy is original and valuable. Text that is written is perhaps common, but every copy is distinctive in terms of such elements as the copyist, place and time of copying, form of writing used in the copy and type of paper. Therefore, sometimes each one is possible to become a separate document of history. In this sense, a *majmû'a* in Kastamonu Library of Handwritten Works is highly remarkable. *Majmû'a* contains a variety of works about Ḥanefīte literature; however, what is more important is the information given by the copyist in the *farāğ* records as to how and where these works were copied. When the information in question is analyzed, it is seen that the copyist probably was from Buḥārā and settled in Ahlāt. Though he began to live in Anatolia, he went, for one reason, to Buḥārā once again almost twenty years before Mongol invasion, attended the scholarly sessions there, copied some works he attached importance to, and brought them with himself to Ahlāt. And in time this *majmua* found a chance to be transferred to Kastamonu. In this paper, the information the *majmû'a* have been analyzed and some points been made on the transferring process of Ḥanefīte literature to Anatolia.

**Keywords:** Buḥārā, Kastamonu, Ahlātî, Ötemiş, Ḥanefism, Manuscript, *Majmû'a*

<sup>1</sup> Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

## Giriş

Anadolu'nun dinî ve kültürel dokusu Anadolu Selçukluları ve Beylikler döneminde şekillenmeye başlamıştır. Bu süreçte çok sayıda felsefî ve tasavvufî yaklaşım biçiminin bölgede etkili olduğu bilinmektedir. Sühreverdiyye, Vefâiyye, Kübrevîyye, Rifâiyye gibi müesses tarikatların yanı sıra Kalenderîlik ve Haydarîlik gibi müvelleh<sup>2</sup> sufî akımlar bölgede etkindir. Yine bu süreçte Evhadüddîn-i Kirmânî'nin ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin vecd merkezli tasavvuf anlayışı, İbnü'l-Arabî'nin ve Sadreddîn el-Konevî'nin vahdet-i vücudcu felsefî tasavvuf anlayışı bölgede belirgindir. İşrâkîliğin kurucusu Şihâbüddîn es-Sühreverdî el-Maktûl, uzun süre Malatya ve havalisinde bulunmuştur. Fahreddîn er-Râzî mektebi Sirâcüddîn el-Urmevî, Esîrüddîn el-Ebherî ve Safiyyüddîn el-Hindî gibi isimler tarafından bölgede temsil edilmiştir. İşrâkîlikle Râzî çizgisini harmanlamaya çalışan Kutbüddîn eş-Şîrâzî Anadolu'nun Sivas, Kayseri ve Konya gibi şehirlerinde kalmıştır. Bunlar dışında Anadolu'da dinî ve siyasî saiklerin yön verdiği güçlü bir isyan hareketine evrilen Babâîlik ile bu çizginin uzantısı konumunda görülen Abdal Mûsâ, Geyikli Baba, Barak Baba ve Sarı Saltık gibi isimler, yine bu çizgiye konumlandırılmaya çalışılan Hacı Bektâş-ı Velî ve salikleri söz konusu dönemdeki Anadolu fotoğrafının olmazsa olmaz parçalarıdır. Anadolu Selçukluları ve Beylikler dönemi genellikle bu fotoğraf üzerinden ve tasavvuf merkezli olarak okunmaktadır. Anadolu Selçukluları ve Beylikler dönemi genellikle bu fotoğraf üzerinden ve tasavvuf merkezli olarak okunmaktadır. Hatta bu okuma, Osmanlıların kuruluş dönemi için de tekrarlanmakta ve melametî çizgideki bir tasavvuf geleneği bu dönem için Osmanlı dinî düşüncesinin merkezkaç noktası olarak konumlandırılmaktadır. Anadolu'ya dair bu türden bir okumanın en azından bir aktörü eksik bir okuma olduğunu, Anadolu'da en az bu akımlar kadar merkezde olan bir kesimin de zahid kimlikleriyle öne çıkan Hanefî fakihler olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bu yazıda 'Alâ'i el-Ahlâtî isimli bir müstensihin Buhara'da istinsah edip Anadolu'ya getirdiği bir *mecmû'*anın ferağ kayıtlarında yer alan bilgilerden hareketle Anadolu Selçukluları ve Beylikler döneminde Hanefîliğin Anadolu'daki varlık zeminine dikkat çekilmiştir.

### Hanefî Geleneğin Anadolu'ya Taşınmasında Şahısların Rolü

Beylikler döneminde Anadolu'nun pek çok şehrini gezme imkânı bulan Faslı seyyah İbn Battûta (ö.770/1368) bölge halkının neredeyse tamamının Ehlü's-Sünne ve'l-Cemâ'a itikadı ve Ebû Hanîfe'nin mezhebi üzerine olduğunu; içlerinde hiçbir Râfizî, Mu'tezilî ve Hâricî'nin bulunmadığını kaydetmiştir. O, bu durumu bir fazilet olarak değerlendirmekte ve bu fazilet nedeniyle Yüce Allah'ın bölge halkını diğer insanlardan üstün kıldığını ifade etmektedir.<sup>3</sup> Nereye giderse gitsin Hanefî fakihlerin yerel yöneticiler tarafından el üstünde tutulduğuna şahit olmuş, fakihlere hiçbir yerde olmadığı kadar saygının burada gösterildiğini gözlemlemiştir. Bunlardan en dikkat çeken Birgi ziyareti sırasındaki gözlemleridir. Muhyiddîn isimli bir müderrisle Birgi sultanı olan Aydınoğlu Mehmed Şâh'ı ziyarete gittiklerinde Mehmed Şâh, müderrisi sağına İbn Battûta'yı ise soluna oturtmuştur. Birkaç gün sonra iade-i ziyarete bulunmak üzere müderrisin huzuruna geldiğinde ise başköşede oturan müderristir ve Mehmed Şâh onun sağına oturmuştur. İbn Battûta, bu oturuş şeklini Türklerin fakihlere verdiği değerin en somut göstergesi olarak not etmiştir.<sup>4</sup>

İbn Battûta'nın birebir gözlemlerine de yansıyan Hanefîlik fotoğrafının Anadolu'da birden ve kendiliğinden şekillenmediği açıktır. Bunu, Anadolu Selçukluları'ndan itibaren temelleri atılan, zamanla genişleyen ve kalıcılaşan bir gelişim süreci olarak değerlendirmek gerekmektedir. Aslında doğudan batıya gelen meşhur Hanefî fakihlerin ilk tercihlerinin genellikle Dımaşk ve Halep gibi şehirlerde yöneticilerin destekleri ve katkılarıyla artık iyice

<sup>2</sup> Öztürk, bunu İbnü's-Serrâc'ın *Teşvîkû'l-Ervâh* adlı eserinden hareketle bir çatı kavram olarak nitelendirmekte ve söz konusu akımların bu kavram altında konumlandırılmasının daha isabetli olduğuna dikkat çekmektedir. Bkz. Eyüp Öztürk, "“Müvelleh” Kavramı Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53:1 (2012), s.35-53.

<sup>3</sup> İbn Battûta et-Tancî, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, çev. A. S. Aykut, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2005, s.273.

<sup>4</sup> İbn Battûta *İbn Battûta Seyahatnamesi*, s.289.

müesses ve cazip hale gelmiş medreseler olduğu bilinmektedir. Nûreddin Zengî'nin idaresi sırasında başlayan Doğu'dan Batı'ya göç dalgası Eyyübilerin iktidarı sırasında da kesintisiz sürmüştür, ancak biraz da Moğol istilasının etkisiyle Memlûk asırlarında tavan yapmıştır. Bu süreçte o kadar sayıda Hanefî âlim Şam ve Mısır bölgesine intikal etmiştir ki, bu durum bölgeyi Maveraünnehir Hanefiliğinin bir tedris ve tahsil merkezi haline dönüştürmüştür. Merkezinde önce Kudûrî'nin (ö.428/1037) *el-Muhtasar*'ı, bilahare de Merğînânî'nin (ö.593/1197) *el-Hidâye*'sinin yer aldığı bu tedris faaliyeti, civar bölgelerden çok sayıda ulemayı da bölgeye çekmiştir. Anadolu'daki medreselerde ilk tahsillerini yapan pek çok âlim, yüksek tahsil için bölgeye gelmiş; dönüşlerinde ise buradaki ulema nezdinde ve kütüphanelerde bulunan kitapları istinsah veya istiktab ettirmek suretiyle Anadolu'ya taşımıştır.<sup>5</sup> Bunlardan bir kısmı tahsillerinin ardından kendi memleketlerine dönmüş olmalarına karşın, bir kısmı da yeni muhitlerinde uzun yıllar ikamet etmişler ve Mâridînî sülalesi gibi aile boyu ilimle meşgul olmuşlardır. Bu haliyle Şam ve Mısır bölgesi Anadolu âlimlerinin Doğu kökenli Hanefî ulema ile bir buluşma noktasıdır.<sup>6</sup>

Doğu kökenli olup da Anadolu'da bulunan veya buraya yerleşen bazı Hanefî ulemaya da tesadüf edilebilmektedir. Bunlar içerisinde Ala'üddîn es-Semerkandî (ö.539/1144) en dikkat çeken isimdir.<sup>7</sup> Semerkandî, Hanefî çevrenin Mâturîdî'den sonraki süreçte en güçlü temsilcilerinden biri olan Ebû'l-Mu'în en-Nesefî'nin (ö.508/1115) öğrencisidir. Hocasının, Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin tefsirini merkeze alarak verdiği derslere katılmış ve bu dersler sırasında yapılan açıklamaları sonradan derleyip düzenlemiş, *Şerhu Te'vilâtu'l-Kur'ân* adıyla da bir kitaba dönüştürmüştür.<sup>8</sup> Semerkandî ve öğrencisi Alâ'üddîn el-Kâsânî'nin (ö.587/1191) Ebû Hanîfe'nin *el-Fikhü'l-Ebsat*'ının rivayet zincirinde yer alıyor olmaları,<sup>9</sup> söz konusu metnin Anadolu'ya taşınmasında doğrudan etkili olduklarını göstermesi bakımından önemlidir. Kâsânî'nin, Semerkandî'nin *Tuhfetü'l-Fukahâ*' adlı eserine şerh olarak yazdığı *Bedâyi'u's-Sanâ'i*' adlı üç ciltlik eser Hanefî fıkıh literatüründe önemli bir köşe taşı olarak kabul görmüştür. Hatta onun bu şerhi hocasına takdim ettiği, hocasının bunu çok beğendiği, bu yüzden yine bir fakih olan kızı Fâtıma ile evlendirdiği ve bu kitabı da aralarındaki nikâhın mihri olarak belirlediği kaydedilmektedir.<sup>10</sup> Kâsânî ilgili en dikkat çekici bilgilerden birisi, Konya'ya gittiği ve Anadolu Selçuklu Sultanı I. Mesûd'un sarayında bazı ilmi tartışmalarda bulunduğudır. Kaynaklarda ismine tam olarak yer verilmeyen bir başka âlimle müçtehidin her içtihadında isabet edip etmeyeceği konusu bağlamında sert bir tartışma yaşadığı kaydedilmektedir. Söz konusu kişi, Ebû Hanîfe'den her müçtehidin, kendi ichtihadında isabetli olduğu yönünde bir görüşün nakledildiğini ileri sürmüştür, Kâsânî ise ondan nakledilenin, müçtehidlerin ichtihadlarında isabetli oldukları gibi hata da yapabilecekleri ve yalnız birisinin

<sup>5</sup> Söz konusu hareketlilik bağlamında istatistikî bilgiler için bkz. Gıv Nassırı, *Turco-Persian civilisation and the Role of Scholars' Travel and Migration in its Elaboration and Continuity*, Doktora Tezi, University of California, Berkeley 2002, s.288-289.

<sup>6</sup> Örneğin yukarıdaki isimlerden biri olan Bedru't-Tavîl Dâvûd b. Gülbek, Dımaşk'a geldiğinde Hanefî geleneğin önemli isimlerinden biri olan Celâlüddîn el-Habbâzî'den (ö.691/1292) fıkıh tahsili görmüş, Dımaşk'ta otuz sene kaldıktan sonra da Haleb'e geçip buradaki medreselerde ders vermiştir. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, c.2, s.190; Benzer şekilde Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Mes'ûd el-Konevî de Dımaşk'a gelen ve Habbâzî'den fıkıh tahsilinde bulunan isimlerden biridir. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, c. 1, s.330; Ancak Anadolu kökenli ulemanın Doğu Hanefileri ile olan etkileşimini sadece fıkıh merkezli bir faaliyet olarak görmemek gerekmektedir. Zira Habbâzî'nin kelim ve akide alanında kaleme aldığı *el-Hâdî fi Usûli'd-Dîn* adlı eserinin bir nüshasının ferağ kaydında yer alan bilgiler bunu teyit eder niteliktedir. Söz konusu nüsha, Mahmûd b. Mehdî ...(?) el-Malâtî tarafından 710/1310 yılında Dımaşk'ta Samsatiyye Hankahı'nda istinsah edilip Anadolu'ya taşınmıştır. Bkz. Milli Ktp., no.06 Mil Yz B 300/2, v.134b.

<sup>7</sup> Wilferd Madelung, "Alâ' al-Dîn Samarqandî", *EI*, c. I, s. 782.

<sup>8</sup> Bekir Topaloğlu, "Tevilatü'l-Kur'an", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay., 2012, c.41, s.32.

<sup>9</sup> Şerafettin Gölcük-Adil Bebek, "el-Fikhü'l-Ekber", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay., 1995, c.12, s.544.

<sup>10</sup> Kâtip Çelebî, bu olayın "hocasının *Tuhfe*'sini şerh etti, kızıyla evlendi." şeklinde şöhret bulduğunu kaydetmektedir. Bkz. *Keşfü'z-Zunûn*, çev. R. Balcı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 2007-2010, c.1, s.335.

isabet edeceği olduğunu söylemiştir.<sup>11</sup> Kâsânî, rakibinin görüşünün Mu‘tezile’ye ait bir görüş olduğunu söylemiş ve kırbacıyla ona vurmaya kalkışmıştır. Bunun üzerine Sultan I. Mesûd, Kâsânî’nin Konya’dan uzaklaştırılmasını istemişse de vezirin araya girmesiyle Haleb’de bulunan Nûreddîn Zengî’nin yanına elçi olarak gönderilmiştir. Sultan’ı bile ihtiyatlı davranmaya iten bu durum, Kâsânî’nin otoritesini göstermesi bakımından önemlidir. Nûreddîn’e yakın bazı âlimlerin isteği ve ısrarıyla, Nureddîn tarafından kendisine Halaviyye medresesinde hocalık yapması teklifi yapılmış, o da bu teklifi kabul edip ölene kadar Haleb’de söz konusu medresede tedris faaliyetinde bulunmuştur.<sup>12</sup> Semerkandî ve Kâsânî dışında, Ebû'l-‘Usr el-Pezdevî’den ders görmüş ve Bilâd-ı Rûm (Anadolu) kadısı olarak şöhret bulmuş olan Ebû Sa‘îd el-Herevî’nin de tahsilinin ardından Anadolu’da faaliyetlerde bulunduğu ve kadılık görevi yürüttüğü kaydedilmektedir.<sup>13</sup>

Bu dönemde veya sonraki süreçte söz konusu isimler dışında Anadolu’da başka hangi isimlerin bulunduğu hususu, hala müphemliğini korumakta ve aydınlatılmayı beklemektedir. Hasankeyf, Mardin ve Diyarbakır arasındaki bölgede iki asırdan fazla hüküm süren Artukoğulları dönemi Hanefî çizginin Anadolu’da temsili bakımından birkaç önemli ismi bünyesinde barındırmaktadır. Muhammed b. Eşref es-Semerkandî (ö.702/1303), Artukoğulları vesilesiyle Anadolu’da bulunmuş birisidir. Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan Semerkandî’nin *es-Sahâ’ifu’l-Îlâhiyye* adlı kitabının bir nüshasına düşülen nottan kendisinin 685/1287 yılında Mardin yöresinde bulunduğu, buradaki öğrencilerin ısrarı üzerine Burhânüddîn en-Nesefî’nin (ö.687/1289) *Mukaddimetü’l-Burhâniyye* adlı eserine bir şerh yazdığı ve bu şerhi Artuklu Sultanı Kara Arslan’a takdim ettiği anlaşılmaktadır.<sup>14</sup> Semerkandî’ye benzer bir isim *Muhtâru’s-Sihâh* adlı sözlük çalışmasıyla şöhret bulan Zeynüddîn er-Râzî’dir (ö.666/1268’den sonra). Daha çok dilci ve tefsirci kimliğiyle bilinen Râzî, Türk asıllı olup tahsilini Buhara ve Semerkand’da gerçekleştirmiştir. Akranlarından pek çoğu gibi Batı’ya göç eden Râzî, bir müddet Mısır ve Şam’da bulunmuş, daha sonra Anadolu’ya geçerek uzun süre Artuklular ülkesinin merkezi konumundaki Mardin’de kalıp eserlerinin bir kısmını da burada telif etmiştir.<sup>15</sup> Ahmed Eflâkî, onu müderrislerin sultanı ve Rum âlimlerinin ileri gelenlerinden olarak göstermektedir.<sup>16</sup> Aynı zamanda iyi bir Hanefî fakihî olan Râzî’nin *Tuhfetü’l-Mülûk* adlı eseri Hanefî fihhına göre tahâret, namaz, zekât, hac, oruç, cihad, av, kerâhiye, ferâiz ve kazanç konularını işleyen muhtasar bir fûrû-ı fikh metnidir. Eserin Türkiye yazma eser kütüphanelerinde doksana yakın nüshasının olması, Anadolu Selçukluları ve Beylikler döneminde geniş bir yaygınlık ağına sahip olduğunu düşündürmektedir. Çoğu eski tarihli olan bu yazmaların Anadolu’daki fakihlerin ve kadıların başucu kitaplarından biri olma ihtimalini yadsımamak gerekir.<sup>17</sup> Râzî’nin Anadolu’da yaygın bir başka eseri Sirâcüddîn el-Ûşî’nin (ö.575/1179) kaside biçiminde kaleme aldığı *Bed’ü’l-Emâlî* adlı manzum akide metni üzerine bir şerh olarak yazdığı *Hidâye mine’l-Î’tikâd*’dir.<sup>18</sup>

Mevlânâ’nın babası Bahâeddîn Veled (ö.628/1231) de Belh’te Anadolu’ya göç etmiş zahid bir Hanefî fakihidir. Belh’teki vaazları sırasında minberden Fahrüddîn er-Râzî’yi ve

<sup>11</sup> İbn Ebî'l-Vefâ el-Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Mudiyye fî Tabakâti’l-Hanefiyye*, thk. ‘Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Kahire: ‘Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1978; Cize: Dâru Hecr li’t-Tibâ’a ve'n-Neşr, 1993, c.4, s.26.

<sup>12</sup> Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Mudiyye*, c.4, s.26-27.

<sup>13</sup> Murteza Bedir-Ferhat Koca, “Pezdevî, Ebu’l-‘Usr”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay., 2007, s.265.

<sup>14</sup> Şemsüddîn es-Semerkandî, *es-Sahâ’ifu’l-Îlâhiyye*, Süleymaniye Ktp.-Şehid Ali Paşa, no.1688, aktaran İlhan Kutluer, “Semerkandi, Muhammed b. Eşref”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay., 2009, c.36, s.475.

<sup>15</sup> Hüseyin Elmalı, “Râzî, Muhammed b. Ebi Bekr”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay., 2007, c.34, s.487.

<sup>16</sup> Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkibeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul: Kabalcı Yay., 2006, s.187, 207.

<sup>17</sup> Nitekim Bedrüddîn el-‘Aynî, yazdığı şerhin girişinde bu eserin Memlükleri kast ederek Türkler arasında çok yaygın bir metin olduğunu belirtir. Bkz. *Minhatü’s-Sülûk fî Şerhi Tuhfetü’l-Mülûk*, Köprülü Ktp.-Mehmed Asım Bey, no.82, v.1b.

<sup>18</sup> Zeynüddîn er-Râzî, *Şerhu Bed’i’l-Emâlî: el-Hidâye mine’l-Î’tikâd*, tah. Ebû ‘Amr el-Huseynî b. Ömer, Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 2001.

onun hamiliğini üstlenen Harizmşâh Alaeddîn Muhammed Tekeş'i bidatçi olarak nitelemiş ve her ikisine sert eleştirilerde bulunmuştur.<sup>19</sup> Bu eleştirilerin en önemli gerekçesi söz konusu kişilerin Yunan felsefesini benimsemiş olmaları ve Sultan'ın da bunlara açıktan arka çıkmasıdır.<sup>20</sup> Bu eleştirilerinden dolayı, muhalifleri tarafından siyasi bir gaye gütmekle suçlanmış ve ailesiyle birlikte Belh'i terk etmek durumunda kalmıştır. Yanına ailesini, değerli eşyalarını, üç yüz deve yükü değerli kitabı, kırk yetmiş müftü ve zahidi de alarak Bağdad'a doğru yola koyulmuştur.<sup>21</sup> Bağdad'da kafileyi karşılayan meşhur sufi Şihâbüddîn es-Sühreverdî (ö.632/1234), onları kendi hankâhına götürmek istese de Bahaüddîn Veled "İmamlara medrese daha uygundur." diyerek Mustansırıyye Medresesi'ne yönelmiştir. Benzer bir tutumu, kendisini Karaman'dan Konya'ya davet eden Sultan Alaeddîn'e karşı da sergilemiştir. Sultan'ın, kendisini sarayında ağırlama isteğini geri çevirmiş, "imamlara medreselerin, şeyhlere hankahların, emirlere sarayların, tüccarlara hanların, başıboş gezenlere zaviyelerin, gariplere de kervansarayların uygun olacağını" söyleyerek Altunpa Medresesi'ne gitmiştir.<sup>22</sup> Bu durum Mevlânâ'nın hayatının ilk dönemine de damgasını vurmuş ve onun babası gibi zahid bir fakih çizgide eğitim görmesini beraberinde getirmiştir.<sup>23</sup> İlk tahsilini babasının yanında alan Mevlânâ, daha sonra Haleb'de Burhânüddîn el-Belhî'nin (ö.548/1153) ilk hocası olması nedeniyle Belhiyye Medresesi olarak da bilinen Halaviyye medresesinde,<sup>24</sup> sonra da Dimaşk'ta Mukaddemiyye Medresesi'nde tahsil görmüştür. Bu iki medresedeki tahsilinin odağındaki metin Mergînânî'nin *el-Hidâye*'sidir.<sup>25</sup> Anadolu'ya döndükten sonra da Şems-i Tebrizî ile tanışıp yeni bir tasavvufi meşrebe yönelene kadar *el-Hidâye* merkezli olarak Hanefî fikhının tedrisini gerçekleştirmiştir.<sup>26</sup>

İbn Battûta ile aynı dönemde Niğde'de yaşayan ve Maveürrannehir bölgesinden göç ederek Anadolu'ya yerleşen bir ailenin ferdi olan Kâdî Ahmed el-Hotenî de (ö.734/1333) Hanefî çizginin taşıyıcısı olan isimlerden biridir. *el-Veledü's-Şefik* isimli eserinde Hanefî fıkıhçılardan ve usulcülerden sıklıkla alıntılarda bulunmuştur. Eserde Ebû Mansûr el-Mâturîdî'ye bir elfaz-ı küfür risalesi nispet etmiş ve bunu olduğu gibi kendi metnine taşımıştır. Ne ölçüde Mâturîdî'ye ait olduğu tartışmalı olmakla birlikte bu risale, fakih kimliğiyle öne çıkan Kadî Ahmed'in dönemindeki sufilerle yaşadığı gerilime ışık tutar niteliktedir.<sup>27</sup>

<sup>19</sup> Eflâkî, *Ariflerin Menkabeleri*, s.70.

<sup>20</sup> Vaazlarında Yunan filozoflarının mezhebini yediği ve "gökten inen kitapları arkalarına atıp, filozofların silik sözlerini önlerine koyanların nasıl kurtulma ümidi olur" dediği nakledilmektedir. Bu sözlerin muhatabı haliyle bu vaazlara zaman zaman eşlik eden Fahrüddîn Râzî'dir. Bkz. Ferîdûn b. Ahmed-i Sipehsalar, *Mevlânâ ve Etrafindakiler: Risale*, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul: Tercüman Gazetesi Yay., 1977, s.20.

<sup>21</sup> Eflâkî, *Ariflerin Menkabeleri*, s.71.

<sup>22</sup> Eflâkî, *Ariflerin Menkabeleri*, s.83.

<sup>23</sup> Sipehsalar, *Mevlânâ ve Etrafindakiler*, s.70; Nitekim bu durum, İbn Battûta tarafından da dile getirilmekte ve Mevlânâ'nın ilk zamanlarda bir fakih ve müderris olduğu kaydedilmektedir. Bkz. İbn Battûta, *Seyahatname*, s.283.

<sup>24</sup> Belhî'nin ilk müderris olduğu bu medresenin müderrisliği, ondan sonraki süreçte de Doğu kökenli meşhur Hanefî ulema tarafından sürdürülmüştür. 'Alâ'üddîn el-Gaznevî (ö.VI. asır), Radyüddîn es-Serahsî (ö.544/1159), 'Alâ'üddîn el-Kâsânî ve Cemâlüddîn el-Gaznevî (ö.593/1196) Belhî'den sonra söz konusu medresede müderrislik makamına getirilen isimler olmuşlardır. Bkz. Kemâlüddîn İbnü'l-'Adîm, *Zübdetü'l-Haleb min Târîhi'l-Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr, Dimaşk: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1997, c.2, s.293-295; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, c.1, s.315.

<sup>25</sup> Eflâkî, *Ariflerin Menkabeleri*, s.267, 323.

<sup>26</sup> Tahsili sonrasında şeyhini ziyaret için Kayseri'ye uğrar. Şehrin yöneticisi Sâhib el-İsfahânî onu sarayında ağırlamak ister; ancak şeyhi "babasının âdetinin medresede konaklamak" olduğunu söyleyerek buna izin vermez. Mevlânâ, Seyyid Burhânüddîn'in yanında sülukunu tamamlayıp Konya'ya döner. Konya'da tedris faaliyetinin yanı sıra, vaazlar yoluyla irşad da bulunur. Fakihlerin taktığı türden bir sarık sarar ve geniş kollu bir hırka giyer. Bkz. Eflâkî, *Ariflerin Menkabeleri*, s.123; *el-Hidâye* yine onun bu süreçte okuttuğu metinlerdendir. Bkz. *Ariflerin Menkabeleri*, s.426.

<sup>27</sup> Genişçe bir listede bu çerçevede dikkat çekenler şunlardır: "... Ben halvette Allah'ı gördüm ve bana gayptan haberler verdi... Falan kişi peygamberdir veya Allah sana gözükmedi mi? ... Hac için Mekke'ye gidip gelmeye ne ihtiyaç var? Burada sen ondan haber ver... Bu dünyada helal yiyen bir tek kişi getir/göster, ona secde edeyim.

### Hanefî Geleneğin Anadolu'ya Taşınmasında Metinlerin Rolü

Şimdiye kadar sıralanan bu bilgiler, Hanefîliğin ve fıkıhın Anadolu'daki varlığına işaret etmesi bakımından önemlidir: ancak Hanefî geleneğin Anadolu'da ne zaman ve nasıl kökleştiğini tespit edebilme noktasında ne ölçüde ikna edici olduğu tartışmalıdır. Aslında bu bilgiler, tarih ve tabakat kitaplarına yansıyan muhtevanın genel bir dökümünden ibarettir ve bunların Hanefîliğin İbn Battûta'nın gözlemlerine yansıdığı ölçüde Anadolu'nun genelinde hâkim bir zihniyet ve gelenek olarak konumlandırılabilmesi için yeterli olmadığı da açıktır. Öyle ki Memlûk coğrafyasıyla kıyaslandığında Anadolu'nun Maveraünnehir kökenli Hanefî ulemanın tercihinde mazhar olmaması, Hanefîlik merkezli bir tahsil veya tedris faaliyetine konu olmaması, söz konusu gelenek içerisinde ismi ön plana çıkan ulemanın görünür olmaması, görünür olanın ise ağırlıklı olarak mutasavvıf kimliğiyle ön plana çıkan şahıslar olması bu türden tereddütleri daha da haklı hale getirmektedir. Ancak bu tereddütlere de tereddütle yaklaşmak gerekir. Zira sorun aslında tarihsel malzemedeki eksiklikten değil, aksine tarihsel malzemeye biçilen çerçevenin darlığından kaynaklanmaktadır. Tarihin sadece tarih ve tabakat kitaplarından hareketle inşa edilmeye çalışılmış/çalışılıyor olması yeterince tarihsel değildir. Tarih, bu türden eserlere indirilemeyecek ölçüde geniş bir olgudur ve buna katkıda bulunabilecek her türlü materyale -muhtevası ne olursa olsun- müracaat etmek gerekir. Yazma eser kütüphanelerinde bulunan Hanefî geleneğe ait eserlerin ferağ kayıtları veya dibacelerinde yer alan kimi bilgiler, tahmin etmediğimiz ölçüde zengin bir tarihsel malzeme sunmakta ve İbn Battûta'nın gözlemlerini haklı kılmaktadır. Dahası Hanefî geleneğin Anadolu'ya taşınma sürecinin izinin şahıslardan çok daha eserler üzerinden sürülmesi gerektiğini de somut bir şekilde ortaya koymaktadır. Ayrıca Hanefîliğin çok erken denebilecek bir tarihte Anadolu'ta metinler üzerinden tahsil ve tedris konusu kılındığını da bütün açıklığıyla gözler önüne sermektedir.<sup>28</sup>

'Alâ'î el-Ahlâfî'nin *Mecmû'ası* bunu örnekleme bakımından önemlidir; ancak bu *Mecmû'a* bize daha fazlasını sunmaktadır. Bu noktada önce Mevlânâ'nın babası Bahâeddîn Veled'in üç yüz deve yükü kitapla Belh'ten ayrıldığı yönünde Eflâkî'nin *Menâkıb*'inde geçen bilgiyi yeniden hatırlamakta fayda vardır. Buradaki "üç yüz deve yükü kitap" ifadesinin dönemin koşulları açısından gerçekçi olmadığı açıktır; bununla birlikte bu bilgiyi en azından onun ve kafilesinin eşliğinde çok sayıda kitabın Anadolu'ya taşındığına hamletmek mümkündür. Bunların ne türden kitaplar olduğu sorusunun üzerine gidilmelidir. Bahâeddîn Veled'in Mevlânâ üzerinden okunması veya değerlendirilmesi, bu sorunun cevaplanabilmesi önündeki en büyük engeli oluşturmaktadır. Böyle bir okumada Bahâeddîn Veled, sadece tasavvufî bir çerçeveye hapsedilmekte, sayesinde taşınan kitapların ise yalnızca tasavvufa ait kitaplar olduğu varsayımında bulunabilmektedir. Gerçeğin ne olduğunun tespiti, elbette bu kitapların izi sürüldükçe ortaya çıkabilecek bir olgudur. Bununla birlikte Eflâkî'nin kaydındaki "kırk yetmiş müftü" ifadesiyle birlikte düşünüldüğünde bu eserlerin Hanefî geleneği ihtiva ettiğini tahmin etmek zor değildir. Buradaki gelenek ifadesinin altını çizmekte fayda vardır. Zira bu haliyle Hanefîlik sadece fıkha indirgenemeyecek ölçüde geniş bir varlık

Haram bana revadır. İçkinin haram olduğu sabit olmayabilir. Ben varıp çalışıyorum, varsın şeriata uygun olmasın. Kadı zulm ediyor. Müftü yalan söylüyor. Benim güzüm var, niye şeriata varayım... Bu kamışın yarığı bütün Mushaflardan fazladır/öncedir. ... Medrese ilmi destanlardan/hikâyelerden ibarettir. Sen, bana alimlik taslama. Bana ilim satma... Bu içerden gelen nasıl bir kaynamadır... Hadis söylüyor veya fıkıh... Benim şeyhime gayb gizli değildir. O, Allah ile konuşuyordu. Bugün onun ruhu (aramızda) hazırdır. Benim için Allah'tan ricada bulunuyor... Falan ciltli kitap, Kur'an gibidir. Kur'an'dan maksat manadır, ibare ve nazım değil... Bir sahan herise/keşkek fıkıh ilminden daha iyidir. Fakihin ayakkabıcığını yakınına koy da giysin!... Eğer Allah bu ilim sebebiyle bana cenneti verecekse, istemiyorum kalsın. Hedefim hakkı temaşa etmektir, cennet değil..." Bkz. Ali Ertuğrul, *Niğdeli Kadı Ahmed'in el-Veledü's-Şefik ve'l-Hafidü'l-Halik'i*, Ankara: TTK Yay., 2015, s.256-258.

<sup>28</sup> Örneğin Mergînânî'nin fîrh-ı fikh alanında kaleme aldığı ve zamanla Hanefî fıkıhının tedrisinde en önemli kitaplardan biri haline gelen *el-Hidâye*'sinin, Nu'mân b. Mürsel el-Akşehrî er-Rûmî tarafından 605/1257 tarihinde gerçekleştirilmiş bir nüshası söz konusudur. Yine bir başka nüshasının ferağ kaydında eserin 629/1231 yılında Sivas'ta istinsah edildiği belirtilmiştir. Bkz. Milli Ktp.-Adana İl Halk, no.6, v.223a; Amasya Beyazıt Yazma Eser Ktp., no.325.



zemini ifade etmektedir. Aslında bununla kast edilen şey, Hanefîliğe mensup kimseler eliyle kaleme alınmış her türlü eserdir. Fıkıhtan kelama, hadisten tefsire, ahlaktan tarihe her türlü eser bunun bir parçası ve taşıyıcısı konumundadır. Örneğin Radiyyüddîn es-Sâgânî'nin (ö.650/1252) *Meşâriku'l-Envâr*'ı bir hadis derlemesidir; bu eserin asırlar boyunca Hanefîliğe mensup coğrafyalarda temel hadis metni olarak dolaşımında olması/kalması, Hanefîlerin hadise gösterdiği ilgiden daha çok, Hanefî birisi tarafından derlenmiş olmasıyla izah edilebilecek bir olgudur. Bu bakımdan Anadolu'da veya başka bir coğrafyada Hanefî geleneğin izi sürülmek istendiğinde, bunun tüm bileşenlerini dikkate almak elzemdir.

'Alâ'i el-Ahlâtî'nin *Mecmû'ası*<sup>29</sup> bu birliktelikten izler taşıyan bir derlemedir ve içerisinde sırasıyla Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-Ebsat*'ı ve *el-Âlim ve'l-Müte'allim*'i, İmamzâde el-Buhârî'nin (ö.573/1177)<sup>30</sup> *Ukûdü'l-'Akâ'id* isimli hacimli manzum akidesi ve İbn Eşref Mîzân b. Zünnûn'un *Tuhfetü'l-İhvân* adlı kadınların halleriyle ilgili manzum bir fıkıh eseri yer almaktadır. *Mecmû'ayı* değerli kılan temel husus, ihtiva ettiği risale ya da eserlerden ziyade, Ahlâtî'nin ferağ kayıtlarında verdiği bilgilerdir. İlgili dönemdeki diğer eserlerde görmeye pek alışık olunmayan genişlikteki bu bilgiler, bir eserin her bir el yazma nüshasının biricik ve özgün olduğu, bu yüzden de müstakil bir tarih vesikası niteliği taşıdığı gerçeğini<sup>31</sup> güçlü bir şekilde örnelemektedir. Bu kayıtlardan ilki *Mecmû'anın* zahriye sayfasında ve muhtemelen içerisindeki bütün eserlerin istinsahına başlanırken kaleme alınmış olanıdır.

*Mecmû'anın* başlangıcında yer alan bu ferağ kaydındaki bilgilerde<sup>32</sup> Ahlâtî uzun künyesini 'Alî Ötemiş<sup>33</sup> b. Süleymân olarak vermekte, buna karşın 'Alâ'i el-Ahlâtî olarak bilindiğini belirtmektedir. Kendisi Buhara'nın Feth-âbad nahiyesinde, burada Necmüddîn Farzî/Farzâî olarak bilinen Hoca Necmüddîn Kâhuştüvânî'nin yakınlarındaki Hoca Mahmûd'un bostanında bulunmuştur. Bu isimlerin kimler olduğu, Ahlâtî'nin bunlarla ne türden bir iletişim/etkileşim içerisinde bulunduğu ve aralarında herhangi bir hoca-talebe ilişkisinin olup olmadığı belirsizdir. Ancak haklarındaki dua talebinden hareketle, Buhara'ya gidişinde bu kimselerin kendisine kucak açtığı veya misafir ettiği açıktır. Ahlâtî'nin *Mecmû'anın* başındaki bu ferağ kaydında not ettiği tarih 659/1261 yılının Şaban ayıdır. *Mecmû'a* içinde yer alan dört eserin istinsah tarihleri sırasıyla, *el-Fıkhü'l-Ebsat* 660/1262 yılı, *el-Âlim ve'l-Müte'allim* 660/1262 yılının Cemâziyelâhir ayı, *Ukûdü'l-'Akâ'id* 659/1261 yılının Ramazan ayı ve *Tuhfetü'l-İhvân* yine 659/1261 yılının Ramazan ayı şeklindedir. Ahlâtî'nin burada ne kadar süre kaldığını öngörmek zordur; bununla birlikte *Mecmû'adaki* ferağ kayıtlarında yer alan bilgiler dikkate alındığında en azından 659/1261 yılının Şaban ayından, 660/1262 yılının Cemâziyelâhir ayına kadar yaklaşık 11 ay boyunca burada kaldığı anlaşılabilmektedir.

*Mecmû'ada* yer alan ilk eser Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-Ebsat*'ıdır.<sup>34</sup> Ebû Hanîfe'nin eserinin bu isimle anılması aslında geç dönemde Beyâzîzâde Ahmed Efendi (ö.1098/1687) eliyle gerçekleşen bir hadisedir. Onun zamanına kadar Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-Ekber* adlı

<sup>29</sup> *Mecmû'a*, Kastamonu Yazma Eser Ktp., no.1956, v.1a-63b; *Mecmû'a* içerisindeki eserler, kendi künyeleriyle müstakil olarak ancak ortak demirbaş numarası altında kataloglanmıştır. Bu nedenle atıfta bulunulurken, ilgili eserlerin künye bilgisine yer verilmeksizin sadece *Mecmû'a* şeklinde kısa kullanım tercih edilmiştir.

<sup>30</sup> *Şir'atü'l-İslâm* adlı eseriyle meşhur olan İmamzâde, Buhara'da müftülük ve vaizlik yapmış, zahid kimliğiyle ön plana çıkmış bir kimsedir. Bkz. Recep Cici, "İmamzâde, Muhammed b. Ebû Bekr", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay., 2000, c.22, s.210.

<sup>31</sup> Bu ve benzeri bilgilerin tarih araştırmalarındaki değerine dikkat çekmek amacıyla yapılmış önemli bir çalışma için bkz. Andreas Görke-Konrad Hirschler, *Manuscript Notes as Documentary Sources*, Würzburg: Ergon Verlag, 2001.

<sup>32</sup> *Mecmû'a*, v.1a.

<sup>33</sup> *اوتمش* kelimesinin "ütmiş", "utmuş" veya "ötmiş" gibi de okunması mümkündür. Bununla birlikte, Çağatayca ve Moğolcada Ötemiş kelimesi isim olarak kullanıldığından bu okuyuş tercih edilmiştir. Bunun en bilinen örneği *Cengiznâme* isimli Çağatayca eserin yazarı olan Ötemiş Hacı'dır. Bu Onun bu eseri için bkz. Ötemiş Hacı, *Çengiz-Nâme*, haz. İlyas Kamalov, Ankara: TTK Yay., 2009. Kelimenin bu şekilde okunabileceğine dikkatimi çeken İsmail Alper Kumsar'a bu vesileyle teşekkür ederim.

<sup>34</sup> *Mecmû'a*, v.1b-9b.

eserinin iki versiyonu bulunduğu kabul edilmekte ve her ikisi de bu isimle anılmaktadır. Beyâzîzâde bu karışıklığı ortadan kaldırmak üzere bunlardan daha kısa olanını *el-Fıkhü'l-Ebsat* olarak isimlendirmiştir.<sup>35</sup> Ahlâtî'nin *Mecmû'*asında yer alanı, Beyâzîzâde'nin *el-Fıkhü'l-Ebsat* olarak adlandırdığıdır. *el-Fıkhü'l-Ebsat*'ın yaygın ve matbu nüshalarının rivayet senetlerinde, Ebû'l-Mu'în en-Neseî'nden sonra onun öğrencisi 'Alâ'üddîn es-Semerkindî ve Semerkindî'nin öğrencisi 'Alâ'üddîn el-Kâsânî'nin isimleri bulunmaktadır.<sup>36</sup> Ahlâtî'nin *Mecmû'*asında yer alan versiyonun rivayet senedi ise doğrudan Ebû'l-Mu'în en-Neseî ile başlamaktadır.<sup>37</sup> Bu ise Ahlâtî'nin söz konusu eseri Neseî'ye ait bir nüshadan istinsah etmiş olabileceği ihtimalini çağrıştırmaktadır. Bu durum, *el-Fıkhü'l-Ebsat*'ın en eski ve belki de en özgün versiyonunu tespit edebilmek açısından önemlidir. *Mecmû'*ada bu metnin ferağ kaydında ise “yazım işinin, Allah'ın kullarının en âcizi ve Allah'ın rahmetine en fazla muhtaç olan 'Alâ'i el-Ahlâtî olarak meşhur 'Alî Ötemiş b. Süleymân -Allah onun durumunu düzeltip amellerini kabul etsin ve sonunu başından daha hayırlı kılsın- eliyle 660 [1262] yılında tamamlandı.” bilgisi bulunmaktadır.<sup>38</sup>

*Mecmû'*adaki ikinci metin Ebû Hanîfe'nin *el-Âlim ve'l-Müte'allim*'idir.<sup>39</sup> Ancak bu metnin *el-Fıkhü'l-Ebsat*'ta olduğu gibi herhangi bir rivayet senedi söz konusu değildir; bununla birlikte yaygın metinlerdeki kısa mukaddimenin aksine Ahlâtî'nin istinsah ettiği metinde mukaddime daha uzundur ve kısa bir akide özeti gibidir.<sup>40</sup> Her iki metnin baştan sona karşılaştırılması, muhtemelen aralarında ne türden farklılıklar bulunduğunu daha da netleştirecektir. Ahlâtî'nin metnin kenarlarda kelimelerin veya ibarelerin dilsel açıklamaları sadedinde kısa notlar bulunmaktadır. Yazı karakterinin farklı oluşu, bunların sonradan düşülmüş notlar olabileceğini ihlas ettirmektedir. Bu ise metnin Ahlâtî'den sonraki süreçte belli ölçüde dolaşımında olduğunun düşünülmesine imkân tanımaktadır. *el-Âlim ve'l-Müte'allim* metninin ferağ kaydında şu ifadeler yer almaktadır: “Yazım işinin tamamlanması 660[1262] yılının Cemâziyelâhir'inde Perşembe gününün sabahında gerçekleşmiştir; bunu 'Alâ'i el-Ahlâtî olarak bilinen 'Alî Ötemiş b. Süleymân kendisi için yazmıştır. Bağışlayan ve merhamet sahibi olan Allah ona, ana babasına, erkek ve kadın bütün müminlere mağfiret etsin.”<sup>41</sup> Buradaki “kendisi için yazmıştır” ifadesi dikkat çekicidir ve Ahlâtî'nin istinsahının bir meslek icabı olmadığını ortaya koymaktadır. Ayrıntısına bir sonraki ferağ kaydında yer vereceği üzere o, Buhara'daki ilim meclislerine katılmış ve burada görüp de önemsedığı bazı metinlerin kendisi için bir kopyasını almış, her iş bittikten sonra da asıl metinle mukabelesini ve tashihini yapmıştır.

Ahlâtî'nin *Mecmû'*asındaki dört metinden ikisi Ebû Hanîfe'ye aittir ve bunların Anadolu kütüphanelerinde çok sayıda nüshası söz konusudur. Fakat ikisinin de 660/1262 tarihinde istinsah edilmiş olduğu dikkate alındığında, muhtemelen Ahlâtî'nin yaşadığı zamanda Anadolu'da yaygın metinler değillerdi. Bu durum, Ahlâtî'nin *Mecmû'*anın ilk iki sırasında niçin bu metinlere yer verdiğini de kısmen açıklamaktadır; çünkü Ebû Hanîfe'nin eserlerini önemsemekte ve ona muhtemelen bunları yanında Anadolu'ya getirmenin ayrıcalığını hissettirmektedir. *Mecmû'*ada yer alan diğer iki eserden ilki olan İmamzâde el-Buhârî'nin eseri<sup>42</sup> 770 beyitten oluşan manzum bir akide metnidir ve '*Ukûdü'l-Akâ'id* ve '*Ukûdü'l-Hasene* adlarıyla bilinmektedir. Son beyitlerinde 560/1164-1165 yılında yazımı tamamlandığı belirtilen eserin, yazma eser kütüphanelerinde birkaç nüshası bulunmaktadır.<sup>43</sup> İmamzâde'nin eserinde, kimi zaman kelimelerle ilgili açıklamalar kimi zaman da belirli

<sup>35</sup> Gölcük-Bebek, “el-Fıkhü'l-Ekber”, *DİA*, c.12, s.544-545.

<sup>36</sup> Gölcük-Bebek, “el-Fıkhü'l-Ekber”, *DİA*, c.12, s.544.

<sup>37</sup> *Mecmû'a*, v.1b.

<sup>38</sup> *Mecmû'a*, v.9b.

<sup>39</sup> *Mecmû'a*, v.10a-24a.

<sup>40</sup> Krş. “el-Âlim ve'l-Müte'allim”, *İmam-ı Azamın Beş Eseri* içinde, Arapça kısım, s.12; *Mecmû'a*, v.10a

<sup>41</sup> *Mecmû'a*, v.24a.

<sup>42</sup> *Mecmû'a*, v.25a-47a.

<sup>43</sup> Süleymaniye Ktp.-Damad İbrahim, no. 640, v.62-95; Süleymaniye Ktp.-Reisülküttab, no. 1176, v.97-139; Süleymaniye Ktp.-Fatih, no. 3133, ist. tarihi: 815, 43 v.; Kastamonu Yazma Eser Ktp., no. 2327, 53 v.

meselelerin izahı şeklinde kenara notlar düşülmüştür. Bunlardan bazıları kısa bazılarıysa geniştir. Yazı karakterinin farklı oluşu, bunların Ahlâtî'den sonra düşüldüğü izlenimi uyandırmaktadır. Nitekim hepsinde olmasa bile bazılarında açıklamaların kaynağının belirtilmiş olması bunu teyit etmektedir. Zira bu kaynaklardan bazıları hem İmamzâde'den hem de Ahlâtî'den sonraki zamana aittir. Bu çerçevede bazen *Şerhu Meşârik*,<sup>44</sup> *Bahru'l-Kelâm*,<sup>45</sup> *Telhîsü'l-Edille*,<sup>46</sup> *'Alemü'l-Hüdâ*<sup>47</sup> gibi eserlere, bazen de Serahî,<sup>48</sup> ve Fahrulislâm Pezdevî<sup>49</sup> gibi şahıslara atıfta bulunulmuştur. Bu da bu *Mecmû'ada* yer alan nüshanın sonraki süreçte de dolaşımında olduğunu göstermektedir. *Mecmû'anın* başında yer alan Ebû Hanîfe'nin eserlerinin aksine, İmamzâde'nin metni baştan sona harekelenmiştir. Bu durum, kısmen metnin manzum oluşunun beraberinde getirdiği kapalılığı ortadan kaldırmak kısmen de ezberlenmeye müsait hale getirmekle ilgili olmalıdır. Metnin ferağ kaydında ise şu bilgilere yer verilmektedir: “*'Ukûdü'l-'Akâ'id*, aciz kul ve Allah Teâla'nın rahmetine muhtaç, doğum yerine nispetle Sürmârî, yetiştiği yere nispetle de Lâşkerdî/Laşkirdî olan ama 'Alâ'i el-Ahlâtî şeklinde bilinen 'Alî Ötemiş b. Süleymân -ki Allah ihsanda bulunduğu kimselerden eylesin ve sonunu başından hayırlı kılsın- eliyle 659[1261] yılının Ramazan ayının ikinci günü Allah Teâla'ya hamd ve nebilerine salavat getirilerek tamamlandı. Allah'ın çokça salât ve selamı Muhammed'e, âline ve ashâbına olsun.”<sup>50</sup>

*Mecmû'adaki* yer alan son eser İbn Eşref Mîzân b. Zünnûn'un *Tuhfetü'l-İhvân* adlı kadınların halleriyle ilgili bir fıkıh eseridir<sup>51</sup> ve bu nüshası dışında başka bir yazma nüshası bulunmamaktadır. Bir önceki eser olan *'Ukûdü'l-'Akâ'id* gibi bu eser de manzum bir eserdir ve son beyitinde 583/1187-1188 yılında yazıldığı bilgisi bulunmaktadır. Bu eserin ferağ kaydında ise *Mecmû'anın* zahriye sayfasındakiyle paralel şu bilgiler yer almaktadır: “Nâzımının ve müellifinin hattıyla kaleme alınmış bir nüshadan aciz kul ve Latif olan Rabbi'nin rahmetine muhtaç olan 'Alî Ötemiş b. Süleymân tarafından Buhara'nın Hayr-âbâz olarak isimlendirilen bir köyde iyiliksever, cömert, tertemiz, milletin ve dinin övünç kaynağı, acizlerin ve düşkünlerin sığınağı bir kimse olan ve Muhammed Neseî olarak bilinen imamın bahçesinde -ki Allah onun durumunu düzeltip amellerini kabul etsin ve hem selef hem de halef olarak sonunu başından hayırlı kılsın- 659[1261] yılının Ramazan'ının dördünde Çarşamba günü Allah'a hamd; nebisi Muhammed'e, onun âline ve ashâbına salavat getirilerek yazılmıştır. Hamd alemlerin Rabbi olan Allah'adır.”<sup>52</sup>

<sup>44</sup> *Mecmû'a*, v.27a; Radiyyüddîn es-Sâgânî'ye ait olan bu eser üzerine yazılmış çok sayıda şerh bulunduğu buradan hangisinin kullanılmış olduğunu kestirebilmek güçtür. Bunlar içerisinde en erken tarihli olanı Vecîhüddîn el-Erzincânî'ye (ö.743/1342-1343) ait olan *Hadâ'iku'l-Ezhâr* isimli şerh, en bilineni ve yaygın olanı ise İbn Melek'e ait (ö.801/1398-1399) ait olan *Mebâriku'l-Ezhâr* isimli şerhtir. Bkz. İbrahim Hatiboğlu, “Meşâriku'l-Envari'n-Nebeviyye”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay., 2004, c.29, s.361-362; Her halükarda *Meşârik*'in bir şerhine atıfta bulunulmuş olması kenar notlarının Ahlâtî'ye ait olmadığını göstermektedir.

<sup>45</sup> *Mecmû'a*, v.38a, 43b, 44a; Ebû'l-Mu'în en-Neseî'ye ait bu eser için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Bahru'l-Kelâm”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay., 1991, c.4, s.516.

<sup>46</sup> *Mecmû'a*, v.28a; Ebû İshâk Saffâr el-Buhârî'ye (ö.534/1139) ait olan bu eserle ilgili olarak bkz. İlyas Üzüm, “Saffar, Ebû İshâk”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay., 2008, c.35, ss.462-463; Ebû İshâk'ın kelam yöntemi ve kendi geleneği içerisindeki konumuna dair derinlikli bir çalışma için bkz. Abdullah Demir, *Ebu İshak Zahid es-Saffar'ın Kelam Yöntemi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas 2014.

<sup>47</sup> *Mecmû'a*, v.32b; Sa'îd b. Mûsâ el-Halebî'ye ait olan bu eserin yazma eser kütüphanelerinde günümüze ulaşabilmiş ve *'Alemü'l-Hüdâ fî Usûli'd-Dîn* adı altında kayıtlı birkaç nüshası bulunmaktadır. Katalog bilgilerinden anlaşıldığı kadarıyla küçük ve özet bir akide metnidir. Fakat müellifinin yaşadığı dönemi yansıtmak herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Örneğin bkz. *'Alemü'l-Hüdâ*, Beyazıt Devlet Ktp.-Beyazıt, no.2967, 8 v.; Süleymaniye Ktp.-Ayasofya, no.2300, v.3-6; Süleymaniye Ktp.-Ayasofya, no.1536, 2 v.; Nuruosmaniye Ktp., no.2095, v.58-66.

<sup>48</sup> *Mecmû'a*, v.28a.

<sup>49</sup> *Mecmû'a*, v.28a.

<sup>50</sup> *Mecmû'a*, v.47b.

<sup>51</sup> *Mecmû'a*, v.49a-62b.

<sup>52</sup> *Mecmû'a*, v.62b.

Bu bilgilerde Ahlâtî, Buhara'nın bir başka yerleşim yeri olan Hayr-âbâz köyünde bulunduğunu ve burada Muhammed Neseî isimli bir kimsenin bostanında konakladığını belirtmektedir. Bu şahıs, hatırı sayılır bir imamdır; Ahlâtî gibi dışarıdan gelen ve muhtemelen kendisinden tahsilde bulunan garibanlara karşı cömertlik sergilemekte ve onları misafir etmektedir. Bu haliyle Ahlâtî'nin asgari 11 ay süren Buhara yolculuğunda görüştüğü ve yanında misafir olduğu isimlerden birisi de Muhammed Neseî olmaktadır. Ne var ki bu şahsın gerçekte kim olduğu, alimlik ya da bürokratik şeklinde ne tür bir sosyal statüye sahip olduğu belirsizdir. Ferağ kaydında dikkati çeken ikinci önemli husus ise Ahlâtî'nin eserin istinsahını müellif nüshasından hareketle gerçekleştirmiş olmasıdır. Asıl nüshanın Ahlâtî'nin yanında vakit geçirdiği ve cömertliğine muhatap olduğu Muhammed Neseî'nin yanında olma ihtimalini, yine Ahlâtî'nin *Mecmû'ada* üçüncü sırada yer verdiği İmamzâde'nin '*Ukûdü'l-'Akâ'id*'ini Neseî'nin kütüphanesinden istinsah etmiş olma olasılığını yadsımamak gerekir. Çünkü her iki eserin istinsah tarihi 659/1261 yılının Ramazan ayıdır.

### Sonuç

Bir eserin yazma versiyonları söz konusu olduğunda, her bir nüsha özgün ve değerlidir. Yazıma konu olan metin belki ortakdır; fakat çoğaltan kişi, çoğaltılan yer ve zaman, çoğaltmada kullanılan yazı şekli, kâğıt türü gibi unsurlar açısından her bir nüsha kendine özgüdür. Bu yüzden el yazma nüshaların bazen her biri ayrı bir tarih vesikasına dönüşebilmektedir. 'Alâ'i el-Ahlâtî tarafından istinsah edilen ve içerisinde Ebû Hanîfe'nin *el-Fikhü'l-Ebsat*'ı ile *el-'Âlim ve'l-Müte'allim*'i, İmamzâde el-Buhârî'nin '*Ukûdü'l-'Akâ'id*'i ve İbn Eşref Mîzân b. Zünnûn'un *Tuhfetü'l-İhvân*'ının olduğu dört eseri ihtiva eden *Mecmû'a* bunun en güzel örneğini oluşturmaktadır. *Mecmû'a*'nın muhteviyatında bulunan bu eserlerin kendilerinin de bizatihi önemli olduğu açıktır; ancak bunlardan daha önemli olan bu eserlerin nasıl ve nerede istinsah edildiğine dair Ahlâtî'nin ferağ kayıtlarında verdiği ve ilgili dönemde yazılan diğer eserlerde görülmeye alışık olunmayacak ölçüde cömert bilgilerdir. Bu bilgilere bakıldığında, müstensih'in Buhara kökenli olduğu ve Ahlat'ı vatan edindiği anlaşılabilir. Artık Anadolu'da yaşamasına karşın, bir sebeple büyük Moğol istilasından yaklaşık on yıl önce Buhara'ya tekrar gitmiş, burada Necmüddîn Farzî, Hoca Mahmûd ve Muhammed Neseî isimli kimselerin meclislerinde bulunmuş ve önemseddiği bazı eserleri istinsah edip yanında Ahlat'a getirmiştir. Bu *Mecmû'a* ise zamanla Kastamonu'ya kadar taşınma imkânı bulmuştur. Ahlâtî'nin kendisi Hanefî gelenek içerisinde görünür bir kimse değildir; bu şekilde bir mecmua istinsah edip bırakmasa belki kimse varlığından bile haberdar olmayacaktır. Fakat istinsah edip de yanında getirdiği metinler, bu geleneği güçlü bir şekilde temsil etmektedir. Bu metinlerin kenarlarına Ahlâtî'den sonraki süreçte düşüldüğü öngörülebilir notlar ise *Mecmû'a*'nın sonraki süreçte de dolaşımında kaldığını göstermektedir. Bu ise, Anadolu'da şahıslardan çok daha fazla metinler yoluyla Hanefî geleneğin temsil imkânı bulduğu yönünde fakat sadece Ahlâtî ile mukayyet olmayan tezimizi teyit eder niteliktedir. Ahlâtî'nin *Mecmû'ası* bağlamında geriye cevaplanması gereken şu sorular kalmaktadır:

- Ahlâtî, kısa bir süre kaldığı anlaşılan Buhara'ya niçin gitmiştir ve *Mecmû'a*'da yer alan eserleri niçin istinsah edip yanında getirme ihtiyacı hissetmiştir?
- Niçin başka eserler değil de bu *Mecmû'ada* yer alan dört eseri önemsemiştir?
- İstinsah edip yanında Anadolu'ya getirdiği *Mecmû'a*, Kastamonu kütüphanesine intikal etmeden önce Anadolu'da ne türden bir dolaşım ağına sahiptir?
- Kendisi gibi Maveraünnehir'den Anadolu'ya yerleşip de ne amaçla olursa olsun tekrardan anavatanına gidip gelen başka kimseler var mıdır?
- *Mecmû'asına* yansıyan eserler dışında, ilgili dönemde Anadolu'da Hanefî geleneğe ait başka hangi eserler tedavüdedir?
- Hanefî literatür, ilgili dönemde Anadolu kökenli hangi âlimler tarafından sahiplenilmekte ve çoğaltılmaktadır?

### Kaynakça

- el-'Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed, *Minhatü's-Sülûk fi Şerhi Tuhfeti'l-Mülûk*, Köprülü Ktp.-Mehmed Asım Bey, no.82.
- Bedir, Murteza-Koca, Ferhat, "Pezdevî, Ebu'l-Usr", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay., 2007, s.264-266.
- Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-Merâm min 'İbârâti'l-İmâm*, tah. Y. Abdürrezzâk, Kahire: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1949
- Cici, Recep, "İmamzâde, Muhammed b. Ebû Bekr", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay., 2000, c.22, s.210
- Demir, Abdullah, *Ebu İshak Zahid es-Saffar'ın Kelam Yöntemi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas 2014.
- Eflâkî, Ahmed, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul: Kabalcı Yay., 2006
- Elmalî, Hüseyin, "Râzî, Muhammed b. Ebi Bekr", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay., 2007, c.34, s.487
- Ertuğrul, Ali, *Niğdeli Kadı Ahmed'in el-Veledü's-Şefîk ve'l-Hafidü'l-Halik'i*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 2015.
- Gölcük, Şerafettin-Bebek, Adil, "el-Fikhü'l-Ekber", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay., 1995, c.12, s.544-547.
- Görke, Andreas-Hirschler, Konrad, *Manuscript Notes as Documentary Sources*, Würzburg: Ergon Verlag, 2001.
- Hatiboğlu, İbrahim, "Meşâriku'l-Envari'n-Nebeviyye", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay., 2004, c.29, s.361-362.
- İbn Battûta et-Tancî, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, çev. A. S. Aykut, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2005.
- İbnü'l-'Adîm, Kemâlüddîn, *Zübdetü'l-Haleb min Târîhi'l-Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr, Dımaşk: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1997.
- İmam-ı Azamın Beş Eseri*, ed. M. Kılıç, çev. Mustafa Öz, İstanbul: İFAV Yay., 2000.
- el-Kureşî, İbn Ebî'l-Vefa 'Abdülkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. 'Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Kahire: Matba'atü 'İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1978; Cize: Dâru Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1993.
- Kutluer, İlhan, "Semerkandi, Muhammed b. Eşref", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay., 2009, c.36, s. 475-477.
- Madelung, Wilferd, "'Alâ' al-Dîn Samarqandî", *Elr.*, c. I, s. 782.
- Mecmû'a*, Kastamonu Yazma Eser Ktp., no.1956, v.1a-63b (Ebu Hanîfe, el-Fikhü'l-Ebsat, el-Merğînânî, Burhânüddîn, *el-Hidâye*, Milli Ktp.-Adana İl Halk, no.6; Amasya Beyazıt Yazma Eser Ktp., no.325.
- Nassîri, Giv, *Turco-Persian civilisation and the Role of Scholars' Travel and Migration in its Elaboration and Continuity*, Doktora Tezi, University of California, Berkeley 2002.
- Ötemiş Hacı, *Çengiz-Nâme*, haz. İlyas Kamalov, Ankara: TTK Yay., 2009.
- Öztürk, Eyüp, "'Müvelleh" Kavramı Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53:1 (2012), s.35-53.
- er-Râzî, Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *Şerhu Bed'i'l-Emâli: el-Hidâye mine'l-İ'tikâd*, tah. Ebû 'Amr el-Hüseyinî b. Ömer, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2001.
- es-Semerkandî, 'Alâ'üddîn Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-Usûl fi Netâ'ici'l-Vukûl fi Usûli'l-Fıkh*, thk. A. 'Abdurrahmân es-Sa'dî, Mekke 1987.
- Sipehsalar, Ferîdün b. Ahmed-i, *Mevlânâ ve Etrafindakiler: Risale*, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul: Tercüman Gazetesi Yay., 1977
- Topaloğlu, Bekir, "Tevilatü'l-Kur'an", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay., 2012, c.41, s.32-33.

Üzüm, İlyas, “Saffar, Ebû İshâk”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay., 2008, c.35, ss.462-463.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Bahrü'l-Kelâm”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay., 1991, c.4, s.516.

# HANEFİ MATURİDİ GELENEĞİNDE KELAMIN FELSEFİLEŞMESİ VE ŞEMSÜDDİN ES-SEMERKANDİ'NİN MEZHEBİ ÜZERİNDEKİ SPEKÜLASYONLAR

İsmail YÜRÜK<sup>1</sup>

## Özet

*İslam Kültüründe felsefî kalam geleneği Gazali ile başlamış olsa da Fahrüddin Râzî ile zirveye ulaşmıştır. Ancak bu gelenek İran ve Türkistan yörelerinde gelişmiş ve yine bu yörede Şiraz ve Mâverâünnehir ekolü şeklinde iki farklı koldan gelişmiştir. Felsefî kalam geleneği her iki ekolde de İbn Sina'ya dayanmaktadır. Şiraz Ekolü Eş'ari anlayışı temsil ederken, Mâverâünnehir ekolü Maturidi çizgide kendini göstermiştir. Bu Ekolün önde gelen temsilcilerinden Şemsüddin es-Semerkindî'nin itikattaki mezhebi üzerinde farklı iddiaların bulunduğunu görmekteyiz. Onun mezhebi konusundaki spekülasyonlar ise Şii, Maturidî veya Eş'arî olduğu ekseninde kendini göstermektedir. Bu tebliğde Semerkandî'nin itikattaki mezhebi iddialar çerçevesinde değerlendirilecektir.*

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe, Kalam, Şemsüddin es-Semerkindî, Mezhep.

## Abstract

*Although the tradition of philosophical kalam in Islamic culture began with Ghazali, it reached the summit with Fahrüddin Razi. However, this tradition developed in the regions of Iran and Turkistan, and again in these regions developed in two ways as Shiraz and Mâverâünnehir schools. Both of which are based on philosophical kalam tradition of Ibn Sina. While Shiraz school represented the understanding of the Eş'ari, Mâverâünnehir school appeared on the side of Maturidi. It is seen that there are different claims about which sect Şemsüddin es-Samarqandi, one of the leading representatives of this school, belongs to. These claims are on the axis of being Shi'a, Maturidî or Eş'arî. In this proceeding, the sect, which Semerkandi belongs to, will be examined through the claims.*

**Keywords:** Philosophia, Kalam, Şemsüddin es-Samarqandi, sect.

## Giriş

Gazali (ö. 505/1111) ile başlayan ve müteahhirun olarak bilinen dönemde Eş'ari kelamcılar liderlerinin Kelâm ilmine kazandırdığı sisteme paralel olarak dikkatlerini İslâm toplumu içerisinde ortaya çıkan muhalif grupların yanında özellikle felsefî cereyanlara çevirmişlerdir.<sup>2</sup> Bunları eleştirmek ve değerlendirmek için felsefî bir altyapıya ve mantık ilmine ihtiyaç duydular. Bu süreçte felsefenin Kelâma dâhil edilmesi, “felsefî kelâm” kavramının ortaya çıkmasını doğurmuştur.

Bu sürecin ilk denemelerini Şehristânî (ö. 548/1153)'de görmekteyiz. Yeni bir sisteme geçişin sıkıntıları dolayısıyla onun çok başarılı olduğunu söylemek mümkün değildir. Ancak ondan sonra bu sistemi zirveye ulaştıran Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1210) tam anlamıyla felsefî Kelâm metodunu ortaya koymuştur. Böylece er-Râzî ile Eş'ari Kelâmında bu metot zirveye ulaşmıştır. Daha sonra gelen Amidî (ö. 631/1233), İcî (ö. 756/1355), Tâftazânî (ö. 792/1390) ve Cürçânî (ö. 816/1413) gibi kelâmçılar er-Râzî'nin açtığı bu yolun birer takipçileri olmuşlardır.

<sup>1</sup> Yrd. Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kalam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, iyuruk@cu.edu.tr

<sup>2</sup> Bekir Topaloğlu, Kalam İlmi Giriş, Damla Yay., İstanbul 1985, s. 28.

## 1. Şiraz Ekolü

Razi'nin önderliğini yaptığı felsefî kelim hareketi önce Azerbaycan sonra Şiraz ekolü olarak isimlendirilir.<sup>3</sup> Bu ekolü Razi'den sonra devam ettirenler ise Şihabuddin Sühreverdi (ö. 632/1234), Esirüddin el-Ebheri es-Semerkindî (Musul, Horasan, Bağdat, Erbil şehirlerine gitmiştir.) (ö. 663/1265), Nasirüddin et-Tusi (ö. 672/1274) ve Kutbuddin eş-Şirazi (ö. 710/1311)'dir.<sup>4</sup> Bunlar içerisinde sadece Nasirüddin et-Tusi Şii olup diğerleri Eş'ari kelamcısıdır.

## 2. Mâverâünnehir Ekolü

Diğer taraftan felsefî kelim ekolü Mâverâünnehir yöresinde de kendisini göstermiştir. Maturidi'nin düşünceleri etrafında kurulan Semerkant merkezli Mâverâünnehir<sup>5</sup> sünnî kelim ve usul akımı İslam tarihinde kendine has görüşleri bulunan orijinal bir ekol olarak ortaya çıkmış ve itikadî konularda olduğu kadar fıkıh usulü alanında da çok etkin bir rol oynamıştır.<sup>6</sup>

Bu akımın temsilcileri ise Radiyüddin en-Nişâburî (ö.582/1186 civarı), Şerefüddin Muhammed b. Mes'ud el-Mervezî (ö. 585/1189 veya 590/1194), Efdalüddin Ömer b. Gaylân el-Belhi (ö.590), Ruknüddin Amidi (Umeydi) es-Semerkindî (ö.615), Burhanu'd-Din en-Nesefî (ö.687), Şemsüddin es-Semerkindî (İran, Türkiye, Afganistan, Hindistan gibi ülkeleri dolaşmıştır.) (ö. 722/1322)<sup>7</sup> ve Sadrüşşeria es-Sani Ubeydullah b. Mes'ud b. Tacişşeria (ö. 747/1346)'dir.

Bu ekol mensupları da fıkıhta genel olarak Hanefî mezhebine mensup olmakla birlikte itikatta Eş'aridirler. Ancak Şemsüddin es-Semerkindî'nin fıkıhta Hanefî olmakla birlikte itikatta Mâtürîdî kelamcısı olduğunu düşünüyoruz.

Bu iki ekol karşılaştırıldığında Mâverâünnehir ekolü öncelikle mantık ilmine ağırlık vermiş, kelim ilminin konusunun “var olması itibariyle her mevcut” olduğunu savunmuşlardır.<sup>8</sup> Kelâmın konusunun “bilinmesi itibariyle her malum” olduğu şeklindeki anlayış bu ekolde mantık ilmi olarak telakki edilmiştir.<sup>9</sup> Ancak Şiraz ekolü bu durumu kelâmın ana konusu şeklinde değerlendirmiştir. Kabul etmek gerekir ki kelim ilmi konusunda Fahreddin Razi bu ekolün liderliğini yapmakta ve kelim ilmine bilgi konusuyla girmektedir. Bunun yanında bilgi konusundan hemen sonra varlık konusuna yer vermekte; varlık, cevher ve araz konularını da ayrıca işlemektedir.

Gazali ile aynı dönemde yaşamakla beraber Mâtürîdî Kelâmında önemli bir şöhrete sahip olan Ebû'l-Mûin en-Nesefî ve sonrasında böyle bir gelişmeden bahsetmek mümkün değildir. Çünkü Hanefî-Mâtürîdî geleneğine bağlı kelamcılar Kelâm ilminde felsefî kelim anlayışına değil usulü'd-din adı altında usulü'l-fikh ve Kelâm diyaloguna önem vermişlerdir.

Fakat Nesefî'de dikkatimizi çeken semantik metot, Mâtürîdî akılcılığının belirgin bir unsuru olmakla beraber felsefî Kelâm bağlamında metodik yaklaşım Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142), Lâmişî (ö. h. 539/1143), Sabûnî (ö. 580/1184), Ebû'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) gibi Mâtürîdî Kelamcılarda görülmemektedir. Bunların ilgilendiği alan Kelâm ilminin yanında özellikle fıkıh olmuştur. Bu nedenle onların Kelâm alanında vermiş olduğu eserler ancak akâid ve biraz daha gelişmiş tarzda eserler olarak değerlendirilebilir. Bunlar akademik bir içeriğe sahip olmaktan ziyade toplumun inanç anlayışının nasıl olması gerektiğini ortaya koyan kısa ve öz bir şekilde yazılmış eserlerdir. Bu eserlerde felsefî tarzda kelâmî konulara ayrıntılarıyla temas edilmemiştir.

<sup>3</sup> Bu ekol, Tebriz, Kazvin, Meşhed, Kirman, Şiraz, İsfahan bölgelerini içerisine almaktadır.

<sup>4</sup> Gulam Rıza Dadhuh, “Şemsüddin Semerkandî”, *İttılaat-ı Hikmet ve Marifet*, Sayı 96/1 Ferverdin (Ekim) 1393h., s. 55.

<sup>5</sup> Bu ekol Harezmi, Buhara, Semerkant, Taşkent, Belh, Herat ve Nesef bölgelerini içerisine almaktadır.

<sup>6</sup> Bekir Topaloğlu, “Mâtürîdiyye” mad., TDV İslam Ansiklopedisi, C. 28, s. 163

<sup>7</sup> Gulam Rıza Dadhuh, “Şemsüddin Semerkandî”, s. 55.

<sup>8</sup> Semerkandî, Şemsü'd-Din Muhammed b. Eşref el-Hüseynî, *es-Sahâ'ifu'l-İlâhiyye*, Tah. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif, Riyad (trz), s. 65-85.

<sup>9</sup> Semerkandî, Şemsü'd-Din Muhammed b. Eşref el-Hüseynî, *Mu'tekadât*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, No: 2432/3, v. 34b-42b; *el-Envârü'l-İlâhiyye*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, 2432/6, v. 143a-149a.



### 3. Şemsüddin es-Semerkindî

Felsefî kelâm anlayışının Mâturidî kelâm ekolü içerisinde ilk defa Şemsüddin es-Semerkindî(ö. 722/1322) tarafından başlatıldığını söyleyebiliriz. Semerkindî, VII. Hicrî asrın son yarısı ile VIII. Asrın ilk çeyreğinde yaşamış ve eserleriyle tanınmış bir İslâm âlimidir. Özellikle Kelâm, Mantık, Matematik, Astronomi, Münazara ve Bahs sahasında önemli eserler vermiştir.<sup>10</sup>

Tam adı Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkindî'dir. Şemsüddin es-Semerkindî lakabıyla şöhret bulmuştur. Biyografi kaynaklarında, Hanefî ve genel tabakât kitaplarında müellifin ismine dahi rastlamak mümkün olmamıştır. Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Ancak müellifin, İslâmî ilimlerin hemen her sahasında eser veren bir şahsiyet olması, Onun ciddi bir tahsil hayatı geçirdiğine delâlet etmektedir. Onun matematik, geometri ve astronomi ile başlayan fen ilimlerine ilgisi daha sonra mantık ve Kelâm ilmine yönelmesine tesir etmiştir. Böylece Semerkindî mantık alanında ortaya koyduğu meşhur eseri “*el-Kıstâs*”, Kelâmda “*es-Sahâ'ifü'l-İlâhiyye*” ve diğer kelâmî eserleri ile önemli bir kelimacı hüviyetini kazanmıştır.

### 4. Semerkindî'nin Kelam Metodu

Semerkindî felsefî kelâmın zirveye ulaştığı, mantıki delillerle ve cedel metoduyla kelâmın sistemleştiği Fahreddin Razi sonrası dönemin önde gelen ve bu metodu kelama uygulayan önemli şahsiyetlerinden biridir.

Semerkindî için akıl yürütme son derece önemlidir. Çünkü gerek sem'î ve gerekse sem'î olmayan herhangi bir delilin geçerliliği akla bağlıdır. Akıl nazar-ı itibara alınmadığı takdirde, ona bağlı olan bütün durumların da nazar-ı itibara alınmaması gerekir. Zira Peygamberin sözünün bir bilgiye delâleti ancak doğru söylemesiyle, doğru söylediği ancak mucizeyle, mucizenin mucize olduğu da ancak akılla bilinebilir. Eğer akıl kusurlu görülürse, bütün bunların da kusurlu görülmesi gerekir.<sup>11</sup>

Semerkindî, Kelam İlminin alanını oluşturan konularda bazen Maturîdî, bazen de Eş'arî tarafında yer alır. Bu onun belli bir ekole veya anlayışa akli istidlalde bulunmadan tabii olmanın yanlış olacağı düşüncesinden kaynaklanabilir. Bununla beraber Onun düşünce sisteminde nasların zahiri anlamları da oldukça önemlidir. Onu böyle bir davranışa götüren sebep ise Kur'an ve Hadîstir.

Semerkindî'nin fıkhıta mezhebinin Hanefî olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Zaten özellikle Mâverâünnehir ekolüne mensup âlimler fıkhıta Hanefîdirler. Bunun yanında onun hemen tüm kelam eserlerinde Ebu Hanife'nin görüşlerine yer vermesi Hanefî olduğunun bir delilidir. Ayrıca kendisine büyük hürmet beslediği ve *el-Mukaddimâtu'l-Burhaniyye* adlı eserini şerh ettiği Burhanüddin en-Neseî'nin de fıkhıta Hanefî olması Semerkindî'nin de Hanefî olduğunun bir işareti olabilir.

Semerkindî'nin itikadî mezhebi konusunda bir takım iddialar bulunmaktadır. Onun Maturidi veya Eş'ari olma ihtimalinin yanında Şii olabileceği dahi iddia edilmekte ve böylece itikattaki mezhebi konusundaki spekülasyonlar Şia, Eş'arilik ve Maturidilik mezheplerinden hangisine bağlı olduğu konusunda cereyan etmektedir.

Semerkindî'nin itikattaki mezhebi konusundaki tartışmalara girmeden önce onun özellikle filozofların âlemin meydana gelmesi diğer bir ifadeyle sudur nazariyesine şiddetle karşı çıktığını görmekteyiz. Ona göre, İslam düşüncesinde özellikle Fârâbî (v.339/950) ve İbn Sînâ (v.428/1037) gibi düşünürler, doğa felsefesini dini verilerle uzlaştırma gayreti içerisinde girerek İslam'ın Tanrı anlayışını, felsefenin belirlediği ilkeler doğrultusunda yorumlamak

<sup>10</sup> İsmail Yürük, *Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Husyenî, es-Semerkindî'nin Belli Başlı Kelami Görüşleri (Allah ve İman Anlayışı)*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1987, s. 3-15.

<sup>11</sup> Semerkindî, *es-Sahâ'if*, s. 305-306; *el-Me'arif fi Şerhi's-Saha'if*, Tah. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail-Nazir Muhammed en-Nazir İyad, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas, Kahire 2015, C. 2, s. 1063.

suretiyle vahyin aklın ilkelerine aykırı olmadığını ispatlamak istemişlerdir. İslam filozoflarının bu Tanrı anlayışları Aristo düşüncesine dayanmakta olup mekanik ve uzaktan yaratma niteliğine sahiptir. Onlar bu anlayışı kendi mantık örgüleri doğrultusunda tevil etmiş olsalar da Semerkandî için bu yeterli değildir. Çünkü onun anlayışında irade ve kudret sahibi, eylemlerinde mutlak surette özgür bir Tanrı fikri bulunmaktadır. Bu Tanrı fillerinde ve seçimlerinde özgürdür.<sup>12</sup>

Semerkandî'nin Tanrı anlayışının temelinde fâil-i muhtar olma niteliği önemli bir yere sahiptir. Âlemde bulunan her varlığın yaratılış inceliği Allah'ın yetkin bilgisini, mükemmel hikmetini, her şeyi kuşatıcı kudretini, etkili iradesini ve geniş rahmetini gösterir. Yaratılışın mükemmel olması yaratanın yetkinliğine delalet eder ve Allah'ı bilme yalnızca O'nun âlim, kâdir, mürîd gibi bazı vasıflarının bilinmesiyle değil bunların tamamının bilinmesiyle mümkün olur. Öyleyse evreni ve hikmetlerini tanımak, bunların kudret ve hikmet sahibi olan varlığa muhtaç olduğunu bilmek, her akli olanın ilk ödevi ve her erişkin olana verilmiş ilk yükümlülüktür.<sup>13</sup>

Semerkandî Tanrının mürid olduğunu kelam metodolojisinde yer alan sebr ve taksim yoluyla ortaya koyar. Çünkü Allah Teâlâ'nın bir kısım fiillerinin önce bir kısım fiillerinin sonra geldiğini biliyoruz. Fiillerin meydana gelmesi tercihle, fiilin meydana geldiği an ise tahsisle olur. Allah Teâlâ âlemi yaratmayı tercih etmekle mürecciidir. Ancak Allah Teâlâ'nın kendi fiillerini önce veya sonra getirmesi bakımından tahsis vardır. Bundan dolayı da muhassıstır. İrade sıfatında Tercih ve Tahsis olmak üzere iki özellik bulunur:

Allah Teâlâ'nın bir takım fiillerinin sonra gelmesi mümkün olduğu halde önce gelmesinin veya sonra gelmesi mümkün olduğu halde önce gelmesinin sebebi nedir?

Buradan hareketle, bu tercih ve tahsis sebebi; İlim, Sem' ve Basar, Kudret, Kelam ve İrade sıfatları olabilir.

a. Bu tercih sebebi İlim olamaz. Çünkü ilim, maluma tabidir.

b. Sem ve basar sıfatı da olamaz. Çünkü sem ve basar sıfatları tabi olmak konusunda ilim sıfatı gibidir.

c. Bu tercih sebebi kudret de olamaz. Çünkü Allah Teâlâ'nın kudretinin tüm vakitlere nispeti eşittir.

d. Bu tercih sebebi kelam da olamaz. Çünkü Allah'ın keliması olan "ol" emrinin aynı şekilde zamanlara nispeti birdir. "Ol" dediği zaman olan şey öbür tarafta başka, diğer tarafta başka değildir. O halde Allah'ın keliması olan "ol" emrinin tüm vakitlere nispeti eşittir.

e. Öyleyse bu tercih sebebi bütün bunlardan başka bir sıfat olup, bu da irade sıfatından başka bir şey değildir.<sup>14</sup>

##### 5. Semerkandî'nin Mezhebi Üzerine Mülâhazalar

Şemsüddin es-Semerkandî kendisinin Maturîdî veya Eş'arî mezheplerinden birine mensup olduğunu açıkça belirtmediği gibi, kelâmî görüşlerine bakarak, onun herhangi bir mezhebe mensup olduğunu söylemek de güçtür. O eserlerinde İmam Maturîdî'den hiç söz etmemekte, İmam Eş'arî ve ona tabi olanların görüşlerine sık sık yer vermektedir. Maturîdîlerin görüşlerini zikrederken, "Eş'arîlerden başka Ehl-i Sünnet olanlar" veya "Mâverâünnehir kelâmcıları" tabirini kullanmaktadır.<sup>15</sup>

Semerkandî'nin itikattaki mezhebi konusundaki spekülasyonlara gelince onun Şii olduğu bazı gerekçelerle iddia edilmekte, o Sünni mütekellim unvanıyla şöhret bulmasına

<sup>12</sup> Semerkandî, *es-Sahâ'if*, s. 318-329.

<sup>13</sup> Semerkandî, Şemsü'd-Din Muhammed b. Eşref el-Hüseynî, *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfûs*, Tah. Yusuf Okşar (Şemsü'd-Din Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfûs Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi) Adana 2016, C. 2, s. 3 (Tercüme), C. 3, s. 2 (Metin).

<sup>14</sup> Semerkandî, *es-Sahâ'if*, s. 342; *el-Mu'tekad*, Tah. İsmail Yürük-İsmail Şık (*İslam İnanç İlkeleri*), Araştırma Yay., Ankara 2011, s. 65.

<sup>15</sup> Semerkandî, *es-Sahâ'if*, s. 350.

rağmen bazı kelâmî görüşlerinde Şia akaidini açığa vurduğu söylenmektedir. Bu iddialar şunlardır:

1. Semerkandî cebr ve tefviz konusuna inanmakta, fiilde yaratıcının kudretiyle kulun kudretinin birlikte etkin olduğunu düşünmektedir. Bu görüş her ne kadar Şia'ya has olmasa da Semerkandî bunu Kur'an ve peygamber sünnetine muvafık görüş olarak nitelendirmekte ve ilimde rasih olanların görüşü olarak nakletmektedir. Bunu da Şii kaynaklarda yer alan meşhur İmam Cafer-i Sadık'ın sözüne dayandırarak "Ne cebr ne tefviz vardır, durum ikisi arasındadır" şeklindeki görüşü savunur.<sup>16</sup>

2. Şia kaynaklarında "ilimde rasih olanlar" deyimini Şia imamları için kullanılır. Semerkandî ayrıca *Kaside-i Ruhaniyye* şerhinde "eimme-i rasihin"ın "enbiya-i muhakkikin" yanında yer aldığını ve böyle yüksek bir makama sahip olduklarını hem akli istidlal hem de keşfi irfani bilgiye kudreti olduklarını belirtir.<sup>17</sup>

3. Semerkandî peygamberin yerine geçecek olanların tayini konusunda Şia'nın itikadı yanında görünür. O bu konuda ilk önce Ehl-i Sünnet'in Ebu Bekir'in imametine dair delillerini, ardından da bunlara red mahiyetinde Şia'nın delillerini sunar. Fakat burada dikkat çeken husus Şia'nın delillerinin zikrinde Hz. Ali'nin imametine yönelik olanları sunmakla yetinmesidir. Ehl-i Sünnet'in buna yönelik itirazlarına ise yer vermez. Hz. Peygamberden sonra en üstün insan meselesinde ise Hz. Ebu Bekir'in faziletine dair Ehl-i sünnetin sadece iki delilini belirtirken, Şia'nın Hz. Ali'nin efdaliyetine dair delillerini tafsilatıyla ortaya koyar.<sup>18</sup> Semerkandî'nin Hz. Ali'ye yönelik lehteki bu açıklamaları o derece dikkat çekmiştir ki 7. yy Şia ariflerinden Seyyid Haydar el-Âmulî, Nasirüddin et-Tusi ve Allame Hilli'nin yanında Semerkandî'nin ismini de zikretmiştir.<sup>19</sup>

Bahsedilen konular dâhilinde Semerkandî'ye dikkat çeken Şia âlimlerinden biri de Allame Beyâdî (ö. 887)'dir. O, Hz. Ali'nin efdaliyeti bağlamında Semerkandî'nin *es-Sahâ'if*'ine *es-Sıratu'l-Müstakim ila Mustahıkkı't-Takdim*<sup>20</sup> ve Mir Seyyid Hamid Hüseyin (ö. 1306) de "*Abakatu'l-Envâr fi İmâmeti'l-Eimmeti'l-Athâr*" adlı eserinde Semerkandî'ye işaret etmişlerdir.<sup>21</sup>

Bu iddialar çerçevesine Semerkandî'nin Şii olduğunu söylemek mümkün değildir. Onu böyle bir davranışa götüren sebep belki de kendisinin Seyyid yani Hz. Ali'nin soyundan gelmesi şeklinde değerlendirilebilir. Ayrıca Semerkandî'nin kendisi Ehl-i Sünnet olduğunu belirtmektedir. Bunun yanı sıra o *İlmü'l-Afak ve'l-Enfüs* adlı eserinde Şia'nın beda' inancının yanlışlığını ortaya koymaktadır.<sup>22</sup>

Semerkandî'nin Eş'ari mezhebine mensup olduğunu iddia etmek mümkün müdür? O hemen bütün eserlerinde Eş'ari anlayışa şiddetle karşı çıkmaktadır. Bunların birkaç tanesine örnek vermek gerekirse:

1. Eş'ari, "Kul, fiili yapan ve onu kesb edendir. Kul fiile yöneldiğinde Allah, âdetinin icrası (sünnetullahın gereği) ile onu yaratır veya fiilin kendisi Allah'ın kudreti iledir. Allah Teâlâ kulun taat fiilini, o fiili yapmaya yönelmesi ile birlikte yaratır. Fiilin kula nispet edilmesi ve teklifin sıhhati konusunda bu kadar söz kâfidir"<sup>23</sup>

Biz bu görüşe "kul, varlık bakımından bir şeyin meydana getirilmesi ve kudretini ona sarf etmesi konusunda bağımsız olursa "kader", bağımsız olmazsa "cebiri" gerekir. Kasıt da aynı şekilde bir fiildir ve kesb ifade etmez" şeklinde cevap veririz.<sup>24</sup>

<sup>16</sup> Semerkandî, *el-Me'arif*, C. 2, s. 1281-1282.

<sup>17</sup> Gulam Rıza Dadhuh, "Şemsüddin Semerkandî", s. 55.

<sup>18</sup> Semerkandî, *es-Sahâ'if*, s. 477-483.

<sup>19</sup> el-Beyâdî el-Âmulî, Ali b. Yunus, *es-Sıratu'l-Müstakim ila Mustahıkkı't-Takdim, el-Mektebetü'l-Murtadaviyye*, Tahran 1384h., C. 2, s. 11.

<sup>20</sup> el-Beyâdî el-Âmulî, *es-Sıratu'l-Müstakim*, C. 2, s. 11.

<sup>21</sup> el-Musevî, Mir Hamid Hüseyin, *Abakatu'l-Envâr fi İmâmeti'l-Eimmeti'l-Athâr*, Isfahan (trs), C. 16, s. 324.

<sup>22</sup> Semerkandî, *İlmü'l-Afak ve'l-Enfüs*, C. 2, s. 20 (Tercüme), C. 3, s. 21 (Metin).

<sup>23</sup> Semerkandî, *es-Sahâ'if*, s. 384; *el-Me'arif*, C. 2, s. 1255; *el-Mu'tekad*, s. 74.

<sup>24</sup> Semerkandî, *el-Mu'tekad*, s. 74.

2. Eş'ari, emredilen şeyin iyi, yasaklanan şeyin de kötü olduğunu söylemiştir. Çünkü kulun fiili, (yaratılması nedeniyle) Allah'ın fiilidir. Allah'ın fiili ise kendisine nispetle kötü değildir.<sup>25</sup>

Semerkindî, Eş'ari'nin bu iddiasına, şöyle cevap vermektedir: “Eğer iyilik ve güzellik şeriatla olsaydı, Allah'ın yarattığı her şeyin güzel olması gerekirdi. Bu ise yalancının eliyle meydana gelen olağanüstü olayların ortaya çıkmasının güzel olmasını gerektirir. Ayrıca bu durumda nübüvvetin sübutundan önce peygamberin yalan söylemesinin muhal olduğu şeklinde bir hüküm vermek de mümkün değildir. Eğer mümkün olursa o zaman da peygamberliğe, va'd ve vaide olan güven ortadan kalkar”<sup>26</sup>

Semerkindî, eşyanın zatî bir güzellik veya çirkinliğini kabul eden<sup>27</sup> Mâtürîdîlerden de ayrılmaktadır. Ona göre eşyanın güzellik ve çirkinliği hem zatından, hem de sıfatından kaynaklanabilir. Hatta bazen onun itibari olması da mümkündür.<sup>28</sup> Çünkü Allah'ın fiil ve hükümleri mutlak olarak en güzel veya uygun olmayanla ilgilenmiş olsaydı, onun meydana gelmesi Allah'a lâayık değil ise, O'nun fiilinin noksan ve sefih olması gerekir ki, bu muhaldir. O şeyin meydana gelmesi Allah'a daha lâayık ise, O'nun zatı itibariyle eksik ve başkasıyla kemâl bulmuş olması gerekir. Bu da muhal olduğu gibi, Allah'ın ona muhtaç olması da söz konusudur. Oysa Allah'ın bir şeye muhtaç olması muhaldir. O'nun için daha uygun olanı bırakıp, adi bir işi yapması nasıl mümkün olabilir? Böyle bir şeyi imkânsız saymak zaruridir.<sup>29</sup> Bu, iki taraftan biri daha evlâ olduğu takdirdedir. Eğer iki taraf birbirine eşit ve bu mümkünse, herhangi bir tercih sebebi bulunmaksızın taraflardan birini yapabilir. Buradaki eşitlik ancak varlığa ve yokluğa nisbetlidir. Bazen yokluğun daha faydalı bir hususu ihtiva edip, varlığın ihtiva etmemesi dolayısıyla, bir şeyin yokluğu varlığından evlâ olabilir.<sup>30</sup>

3. Eş'ariler sebeplerin yaratılmasını kabul etmekten çekinmişler, yemek yedikten sonraki tokluğun, su içtikten sonraki kanmanın (doygunluk hissinin) Allah'ın yarattığı sıradan fiiller olduğunu söylemişlerdir.<sup>31</sup>

Onların bu iddiasının zaruri olarak aklen ve naklen zayıf olduğu çok açıktır. Aksine akıl ve nakil bu kuralın doğruluğuna şahitlik etmektedir. Çünkü yemek ve içmek tokluğu ve kanmayı ifade eder. Nitekim semavi kitaplarda ve peygamberlerden gelen haberlerde sebeplerden söz edilmekte ve kulların ihtiyaçları, işi tedbir edene havale edilmektedir. Hatta bu havale işinde daha büyük kudret ve hikmet söz konusudur. Çünkü sebebin yaratılması iki kudret ve hikmeti ihtiva etmektedir. Bu iki kudret ve hikmetten biri sebebin kendisini yaratmakta, diğeri ise sebebin tesir kuvvetini yaratmaktadır. Biri varlığa düzen vermekte, diğeri ise cömertliğini akıtmaktadır. İşte Allah'ın en güzel yaratıcı olduğu burada kendini göstermektedir.<sup>32</sup>

Bununla birlikte Semerkindî'nin İman ve İslam'ın birbirinden farklı olması,<sup>33</sup> imanın artması,<sup>34</sup> tekvin sıfatının izafiliği<sup>35</sup> konularında Eş'ari anlayışı benimsediğini görüyoruz. Ancak onun bu konularla ilgili tercihlerinde Eş'ari anlayış değil, nassların ifade ettiği zahiri anlam etkilidir.<sup>36</sup> Semerkindî, imanda istisnâyı kabul etmez. Zira şüphe, ister hâle, isterse istikbâle ait olsun, itikâdın şimdiki halde zayıf olmasını gerektirir.<sup>37</sup>

<sup>25</sup> Semerkindî, *el-Mu'tekad*, s. 92.

<sup>26</sup> Semerkindî, *es-Sahâ'if*, s. 467; *el-Me'arif*, C. 2, s. 1456-1457

<sup>27</sup> Emrullah Yüksel, “Eş'ariler ile Mâtürîdîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları”, *AÜİİFD*, Ankara1980, s. 102.

<sup>28</sup> Semerkindî, *es-Sahâ'if*, s. 467; *el-Me'arif*, C. 2, s. 1456-1457; *Mu'tekadât*, v. 52a; *Envâr*, v. 158b.

<sup>29</sup> Semerkindî, *Mu'tekadât*, 52a; *Envâr*, v. 158b.

<sup>30</sup> Semerkindî, *el-Me'arif*, 1257.

<sup>31</sup> Semerkindî, *es-Sahâ'if*, s. 380; *el-Me'arif*, C. 2, s. 1245-1246.

<sup>32</sup> Semerkindî, *es-Sahâ'if*, s. 380; *el-Me'arif*, C. 2, s. 1246.

<sup>33</sup> Semerkindî, *es-Sahâ'if*, s. 451; *el-Me'arif*, C. 2, s. 1405-1408.

<sup>34</sup> Semerkindî, *es-Sahâ'if*, s. 455; *el-Me'arif*, C. 2, s. 1246.

<sup>35</sup> Semerkindî, *el-Envârü'l-İlâhiyye*, v.147a.

<sup>36</sup> Semerkindî, *el-Me'arif*, C. 2, s. 1424.

<sup>37</sup> Semerkindî, *es-Sahâ'if*, s. 462; *el-Me'arif*, C. 2, s. 1441-1442.

Semerkandî'nin itikadî mezhebinin Maturidilik olması kuvvetle muhtemeldir. Öncelikle *Sahâif* adlı eserinin yazma bir nüshasında onun Maturidi olduğu ifade edilmektedir.<sup>38</sup> Bunun yanında kelâmî eserleri dikkatlice incelendiğinde onun kelâmî görüşler açısından Maturidilik'i yansıttığı görülecektir. Onun Maturidi olabileceğinin en önemli delillerinden bazılarını da şöylece sıralayabiliriz:

1. Semerkandî, “Fakihlerin çoğu, Allah’ın fiillerinin kulların maslahatıyla sebeplenmiş olduğunu söylediler. Başkaları ise bunun imkânsız olduğunu iddia etmişlerdir”<sup>39</sup> diyerek, Allah’ın fiillerinin bir illete mebni olduğunu şu cümlelerle açıklar: Yüce Allah hakîm, kâdir ve âlimdir. İrade sahibi olan Allah için yapmak ya da terk etmek şeklinde iki seçenek vardır. O, bunlardan daha evla ve daha iyi olanı seçer. Çünkü zorunluluk ve hacet olmadan evlayı terk etmek, O’nun hakkında eksiklik olur, imkânsız olur. Evla olma durumu, O’na bağlı olarak değil, olayın kendisine veya kullara bağlı olarak ortaya çıkar. Bu durumda fiil, Allah’ın kemâli ile çatışmaz, tersine, kemâlin ta kendisi olur. Ondan başkası ise noksanlığın ve abesin ta kendisidir. Bu, nasıl böyle olmasın ki? Nitekim peygamberlerin gönderilmesinin temel amacı, insanları hidayete erdirmek; mucizelerin gösterilmesi de insanların tasdik etmesi içindir. Bunda ihtilaf yoktur. Öyleyse sebepliliği inkâr eden, peygamberliği ve delaletlerini inkâr etmiş ve yermiş olur.”<sup>40</sup> Böylece Semerkandî, Allah’ın fiillerinin muallel olduğu düşüncesinde Mu’tezile ve Maturidi ile hemfikirdir.

2. Semerkandî’ye göre tahlik sıfatı mahlûktan başka bir şeydir. Çünkü biz Allah yarattığı için bu mahlûkun bulunduğunu söylüyoruz. Dolayısıyla mahlûkun bulunmasının sebebi Allah’ın onu yaratmasıdır. Yani tahlik mahlûkun yaratılmasının illetidir. Şayet tahlik ile mahlûk aynı olsaydı bizim “Allah onun yarattığı için var olduğu” sözümüzle “Kendi kendine var oldu” sözü aynı konumda olurdu. Bu ise batıldır. Çünkü mahlûk kendisiyle var olmuş olsaydı Allah’ın yaratmasıyla var olması imkânsız olurdu.<sup>41</sup>

Kudret ve tahlikin birbirinden farklı olduğu başka bir yolla da açıklanabilir. Şöyle ki tahlik kudrete bağlıdır. Çünkü o kudretin icat halinde mahlûka taallukudur. Hâlbuki kudret tahlike bağlı değildir. Bu durum onların birbirinden ayrı olduğunu bildirir.<sup>42</sup>

İmam Fahrüddin er-Razi kudret sıfatının caiz olarak etkili olduğunu söyler. Eğer tahlik sıfatı da kudret sıfatı gibi cevaz yoluyla tesir ediyorsa kudretin aynı olur. Vücub yoluyla tesir ediyorsa Allah’ın muhtar değil mucib olması gerekir. Bu itiraza karşı denilebilir ki cevaz yoluyla tesir etmesi halinde tahlik sıfatının kudretin aynı olacağı iddiasını kabul etmiyoruz.<sup>43</sup>

3. Peygamber göndermek hikmetin gereği olarak vaciptir. Allah’ın peygamber göndermemesi O’nun hikmetinin gerçekleşmesi açısından uygun değildir. Ancak buradaki vaciplik, Mu’tezile’nin O’nun zâtı üzerine yüklediği bir vaciplik değildir. Eş’ariler ise bunu inkâr etmiştir.<sup>44</sup>

Semerkandî’nin, Allah’ın peygamber göndermesinin, hikmet gereği olduğuna dair açıklamaları tamamen Maturidi anlayışla uyusmaktadır.<sup>45</sup> Çünkü ilim sahipleri Nebilerin gönderilmesinin hak/gerçek olduğunu çünkü insanın, doğal olarak medeni bir varlık olduğundan bedenini (yaşamını) sürdürebilmesi; sıcaktan, soğuktan, yırtıcı hayvanlardan ve düşmanlarından koruması için yemeğe, giyinmeye, korunmaya ve silahlara gereksinim duyduğundan diğer insanlarla değişim yapmaya veya karşı koymaya (ilişki) vazgeçilmez olur. Çünkü insanda inatlaşma ve tartışmalardan kaynaklanan, savaşların ürünü olan, yıkıcılık ve bozgunculuğa sevk eden şehvet ve kıskançlık doğal olarak mevcuttur. Bu nedenle ezeli

<sup>38</sup> Semerkandî, *es-Sahâ’ifü’l-İlâhiyye*, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, No: 1688, (kitabın başında).

<sup>39</sup> Semerkandî, *es-Sahâ’if*, s. 467.

<sup>40</sup> Semerkandî, *es-Sahâ’if*, s. 470; *el-Me’ârif*, C. 2, s. 1463-1464.

<sup>41</sup> Semerkandî, *es-Sahâ’if*, s. 350-351; *el-Me’ârif*, C. 2, s. 1160.

<sup>42</sup> Semerkandî, *es-Sahâ’if*, s. 351; *el-Me’ârif*, C. 2, s. 1162.

<sup>43</sup> Semerkandî, *es-Sahâ’if*, s. 351; *el-Me’ârif*, C. 2, s. 1161-1162.

<sup>44</sup> Semerkandî, *el-Mu’tekad*, s.77.

<sup>45</sup> Maturidi, Ebu Mansur, *Kitabü’t-Tevhid*, Ter. Bekir Topaloğlu, TDV Yay., Ankara 2005, s. 221-232; Nesefî, Ebu’l-Mu’in, *Tabsiratü’l-Edille*, Tah. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, BİB Yay, Ankara 2003, C. 2, s. 20-21.

inayetin hükmü ve ilahi hikmet bakımından insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemek ve adaleti sağlamak için bir düzene gereksinim vardır. Bu düzen de mümtaz bir kanun koyucu tarafından konulmalıdır ki herkes uysun ve kanun koyma sırasında tartışmalar da yaşanmasın. Bu durum kanunların Allah tarafından konulduğunu açıklayan ayetlerle bilinmektedir.<sup>46</sup>

4. Fiillerin iyilik veya kötülünün aklen bilinebileceğini söyleyen Semerkandî'ye göre Allah'ın fiillerinin tamamı gerek zatı itibariyle gerekse başkasına nispetle iyidir. Onun fiillerinde ve bizim teklife bağlı olan fiillerimizde bir kötülük yoktur. İyilik, yapılması şer'an ve aklen övülen; kötülük, yapılması şeran ve aklen yerilen fiillerdir. İyilik ve kötülük, ya fiilin aslında bulunur veya onun bir sıfatı olur. Bu ikisi (iyilik ve kötülüğün fiilin aslından mı veya sıfatı mı olduğu) akılla bilinir ve bu adaletin iyi, zulmün kötü olması gibi aklın idrakte müstakil olduğu hususlarda geçerlidir. Aklın idrakinde müstakil olmadığı, Ramazan ayında oruç tutmanın iyi, Şevvalin birinci gününde (Ramazan Bayramının birinci günü) oruç tutmanın kötü olması gibi hususlarda ise bir şeyin iyilik veya kötülüğü ancak şeriatın gelmesinden sonra bilinebilir.<sup>47</sup>

5. Güç yetirilemeyen fiilin teklifinin muhal olduğunu söyleyen Semerkandî, bunun cevazına hükmeden Eş'ari'nin görünün yanlışlığını, böyle bir durumun Allah için abes olduğunu, ayrıca nasların bunu zahiren belirttiğini söyleyerek ortaya koymuş ve Maturidi'nin görüşünü benimsemiştir.<sup>48</sup>

#### 6. Sonuç

Sonuç olarak ortaya koyduğumuz bu deliller Semerkandî'nin Maturidi'nin düşüncelerini benimsediğini göstermektedir. Onun Eş'ari olmadığını eserlerinin hemen her yerinde ona ve bir Eş'ari kelamcısı olan Fahrüddin er-Râzî'ye olan itirazlarından anlayabiliriz. Arıca Onun Râzî ile olan irtibatı sadece İbn Sina geleneğini kelama tatbik etme anlayışından öteye gitmemektedir.

Herhangi bir mezhebe sıkı sıkıya bağlı kalmayan Semerkandî, Ef'âl-i İbâd konusunda Mâturîdî ve hatta filozoflarla, peygamberlerin meleklerden üstün olmasında, kerâmette ve me'âdın cismânîliği konusunda Ehl-i Sünnet'le, Hüsün ve Kubhun itibârî olduğunda Mu'tezile'den Ebû Ali Cübbâî ile Allah'ın fiillerinin muallel olması ve Teklîf-i mâlâ yutâk konusunda Mâturîdî ve Mu'tezile ile hemfikir olmuş, imamet konusunda ise, hepsinden ayrı olarak müstakil düşünmüştür. Ona göre dört halife ve hatta bütün sahabe Allah katında şerefli faziletlerle ve güzel özelliklerle vasıflanmışlardır. Sahabeler arasında herhangi bir ayırım yapmaktansa, onları kötüleyen bir kimsenin kâfir olduğunu söylemek kâfidir.

Semerkandî her ne kadar kendisinin herhangi bir ekole mensup olduğunu belirtmese de Hanefi-Maturidi görüşleri benimsemesi, Eş'ari ve Mu'tezili fikirlere açık muhalefeti, imamet konusundaki sahabenin hepsinin genel anlamda faziletli olduğunu iddia etmesi onun Eş'ari veya Şii olmadığını en bariz delilidir.

<sup>46</sup> Semerkandî, *es-Sahâ'if*, s. 419; *el-Me'arif*, C. 2, s. 1339-1341.

<sup>47</sup> Semerkandî, *el-Mu'tekad*, s. 91-92.

<sup>48</sup> Semerkandî, *es-Sahâ'if*, s. 470; *el-Me'arif*, C. 2, s. 1466.

# TUĞRUL BEY'DEN SULTAN SENCER'E SELÇUKLULAR DÖNEMİNDE MU'TEZİLE-HANEFİLİK İLİŞKİSİ

Osman AYDINLI<sup>1</sup>

## Özet

Mu'tezile-Hanefilik ilişkisinin kökenleri, kelâm ve fıkıh odaklı din anlayışının şekillendiği ve her iki mezhebin ilk tezahürlerinin ortaya çıktığı döneme kadar götürülebilir. Emevilerin son ve Abbasilerin ilk dönemlerinde her iki eğilim, dini düşüncenin gelişimi ve toplumun inşası açısından etkin bir rol üstlenmişlerdi. Abbasiler zamanında Mu'tezile ekolünün sistemleştiği ve ardından resmi mezhep olarak kabul edildiği sırada Mu'tezile-Hanefilik birlikteliği, en güçlü dönemini yaşamıştır. Halife Mütevekkil'in Mu'tezile düşüncesine ve kadrosuna vurduğu amansız darbenin ardından Büveyhîler dönemindeki yakınlaşmaya ve Selçuklular döneminde yeniden bir birlikteliğe tanık olunacaktır.

Selçuklulardan önce Mu'tezile-Hanefilik ilişkisine bağlı olarak Irak Hanefiliği ve Horasan-Maverâünnehir Hanefiliği farklılaşması ortaya çıkmıştır. Selçuklular döneminde Hanefilik bünyesinde bazen tarihi tecrübelerden gelen Mu'tezile-Hanefilik yaklaşması dikkat çekerken bazen de Hanefiliği Mu'tezilî öğretiyeye karşı koruyan bir refleks gelişmiştir. Tarihsel süreçte mezhep bünyesindeki Mu'tezile karşıtlığı daha da güçlü hale gelmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Hanefilik, Mu'tezile, Irak Hanefiliği, Selçuklular, Tuğrul Bey, Alparslan, Nizamü'l-mülk, Kündüri.

## Abstract

### **Mu'tazila-Hanafi Relationship during the Seljukian Period from Togrul Beg to Sultan Sanjar**

The origins of the Mu'tazila-Hanafi relationship can be traced back to the period in which the understanding of kalam and fiqh oriented religion was formed and first manifestations of both sects were appeared. Both of these tendencies played an active role in the development of religious thought and in the construction of society in the end of the Umayyads and early Abbasids. In the course of Abbasids, the century in which the Mu'tazila school was systematized and followingly formalized as a sect, the Mu'tazila-Hanafism association experienced its strongest era. After the Khalif Mutevekkil had struck a merciless blow against Mu'tazila thought and cadre, the reconciliation in the Buwayhid's period and reunion in the Seljuk period would be witnessed.

Before the Seljuks, the differentiation of Iraqi Hanafism and Hanafism of Khurasan-Mawaralnahr was appeared due to Mu'tazila-Hanafi relationship. During the Seljuks period, it is possible to see not only a Mu'tazila-Hanafism rapprochement coming from the historical experiences but also a reflex which was developed to protect Hanafism from Mu'tazila teaching. Mu'tazila opposition within the Hanafism has become more powerful throughout the historical process.

**Keywords:** Hanafism, Mu'tazila, Iraq Hanafism, The Seljuks, Togrul Beg, Alparslan, Nizam al-Mulk, Kunduri.

## 1.Giriş

Mu'tezile-Hanefilik ilişkisinin kökenleri, kelâm ve fıkıh odaklı din anlayışının belirginleştiği ve her iki mezhebin ilk tezahürlerinin ortaya çıktığı döneme kadar götürülebilir. İlk Mu'tezilî fikirleri tetikleyen en önemli faktörlerden biri fetihlerle başlayan yabancı din ve kültürlerle karşılaşma sürecinde İslam'ın inanç boyutunu yabancı din ve kültürlerle karşı savunma ihtiyacı iken Ebu Hanife'nin ders halkalarına güç katan ve hinterlandını genişleten

<sup>1</sup> Prof.Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi. osmanaydinli@gmail.com

ise bu süreçte Müslümanlığa yönelen bir kitlenin seçtikleri yeni dinin fikhî yönünü –ibadet, muamelât, pratik yaşam- öğrenme gereksinimiydi. Emevilerin son ve Abbasilerin ilk dönemlerinde her iki eğilim, düşüncenin gelişimi ve toplumun inşası açısından öncü bir rol üstlendiler. Abbasiler zamanında Mu'tezile ekolünün sistemleştiği ve ardından halife Me'mun'un Mu'tezile'yi resmi mezhep olarak kabul ettiği dönemde, Mu'tezile mezhebine mensup kadılar ve Hanefî kadılar devlet yönetiminin izlediği siyasete uygun olarak dini bürokraside birlikte rol aldılar. Başka bir açıdan bakıldığında Mu'tezile'ye mensup alimlerin kelâmî mevzularda farklılıklar söz konusu olmakla birlikte fıkıhta Hanefî fıkıh ekolünü benimsedikleri dikkat çeker. Bundan hareketle Selçuklular öncesi Mu'tezile-Hanefîlik ilişkisinin boyutlarına ilişkin bir yol haritası belirlemek yerinde olacaktır.

Abbasiler dönemindeki Mu'tezile-Hanefîlik ilişkisinin ortak paydası, her iki oluşumun mensuplarının halku'l-Kur'ân fikrine ilişkin tutumları ve mihne sürecinde uygulanan politikalara yönelik tavırlarıydı. II./VIII. asrın sonları III/IX asrın başlarında Müslümanlar arasında yaygın olarak tartışılan halku'l-Kur'ân meselesi mihneye dönüştürülmüş (Taberî, 1966: VIII, 631 vd.) ve yaklaşık on beş yıl sürmüştü. Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrinde ve Mihne uygulamasında Hanefîlerin durumları, dolayısıyla Mu'tezile'yle olan ilişkileri dikkate alındığında karşımıza farklı yaklaşımların çıkması kaçınılmazdır. Buna göre Ebû Hanîfe'den itibaren mihne dönemine kadar geçen süre içerisinde Hanefî ekole mensup şahıslar arasında, halku'l-Kur'an/Kur'ân'ın yaratılmışlığı fikrini benimseyenler olduğu gibi bu fikre karşı olanlar da vardı. Bu iki farklı eğilimin dışında bu konuda tevakkuf/suskun kalma tavrını sergileyip Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğunu söylemenin dışında başka da söz etmeyen bir üçüncü grup da söz konusuydu. Bu fikri kabul etmeyen Hanefî ekolü fakihlerinden mağduriyet yaşayanlar da oldu. (Mihne uygulamalarında Hanefîlerin tutumları ve rolleriyle ilgili olarak bk. Ümit, 2010/1: 101-130.)

Hârûn Reşid döneminde Ebû Yusuf'un başkadı olmasının ardından Hanefîlerin kadılık görevlerine atanmaları dikkat çekici şekilde artmıştır. Halife Me'mun'un halifeliği döneminde ise Mu'tezilî kadılar da devlet kademelerinde görev aldılar. Mihne sürecinde, izlenen siyasete yönelik görevlendirilen Mu'tezile'den ve Hanefîlerden halku'l-Kur'ân anlayışını benimseyen bazı kadılar, devletin resmi memurları sıfatıyla Mihne politikalarının yürütücüsü olmuşlardır. Ebu Hanife'nin torunu İsmail b. Hammad b. Ebu Hanife (212/827) de halku'l-Kur'an görüşünü benimseyenler arasındaydı ve bu fikrin yaygınlaşmasında aktif bir rol üstlenmişti. (Hatîb el-Bağdâdî, 2001: VII, 218.)

Me'mun'un atadığı kadılar arasında halku'l-Kur'an fikrini benimsemeyen Hanefîler ise, diğer mezhep mensupları gibi sorguya çekilmişler; kadı olanların etki ve yetkileri kısıtlanmış, çevreyle iletişim kurlmalarına ve fetva vermelerine engel olunmuştur. Bu isimler, Mutevekkil'in halku'l-Kur'ân anlayışını devlet politikası olmaktan çıkarıp mihne sürecini bitirmesinin (es-Suyutî, 1989: 346) ardından aktif hale gelmişlerdir. Ancak, uzun vadede Hanefîler bu durumdan olumsuz etkilenmiş ve zamanla pek çok yerde kadılık görevleri için Hanefîler, tercih edilmemeye başlanmış, etkinlikleri ve sayıları azalmıştır. Mihne'de rol alan isimler cerh ve tadil kitaplarında sika kabul edilmeyerek ve kaynaklarda kötülenerik itibar kaybı yaşamışlar ve kamuoyu nezdinde gözden düşürülmüşlerdir. Ashab-ı hadis'in zaferle çıktığı bu süreçte Mihne'nin öncelikli aktörleri olan Mürcîî, Hanefî ve Mu'tezilî kimseler itibarsızlaştırılmış ve sapkın olarak nitelendirilmişlerdir. Bu durum kendilerini Ebu Hanife'ye nisbet eden gruplar arasındaki görüş ayrılıklarını derinleştirmiştir.

Hanefîlik bünyesinde Abbasiler döneminde başlayan ve süreç içerisinde farklılaşmaya doğru giden iki eğilim teşekkül etmiştir. Bunlardan biri Mu'tezile'ye yakın duran ve yoğun bir şekilde ekolün etkisinde kalan İsa b Ebân (221/836), Ebu'l-Hasan el-Kerhî (340/952) ve Ebû Bekir Cessâs er-Razî (370/981) gibi isimlerden oluşan Irak Hanefîliğidir. İkincisi de Mu'tezile karşıtlığı üzerinden giden İmam Maturidî (333/944), Hakim es-Semerkindî (342/853), Ebû'l-Yüsr Pezdevî (493/1099), Ebu'l-Muin Nesefî (508/1115) gibi Maturidî çizgiden yer alan kelamcılarının şekillendirdiği Horasan ve Mâverâünnehir Hanefîliği ya da diğer bir isimlendirmeye Orta Asya Hanefîliğidir.



İsa b. Eban'la başlayan Kerhî ve Cessâs'la devam eden ve Irak Hanefiliğinin etkisinde kalan bu çizginin, Orta Asya Hanefiliği ile rekabet halinde olmasına karşın bu eğilimin metinlerinde Mu'tezile'ye yöneltilen amansız eleştirel yaklaşım kadar sert bir söyleme muhatap olmadığı söylenebilir. (Zysow, 2009: 4, 178.)

Büveyhîlerin kontrolüne girilen süreç olarak bilinen Abbasilerin zayıfladığı dönemde Irak Hanefiliği içinde yer alan Hanefî fakihî ve müfessiri Cessâs, kendisine Halife Mutî-lillah (334–363/946-974) döneminde başkadılık teklifi yapılmasına rağmen saygın ve yetki alanı geniş böyle bir görevi kabul etmeye yanaşmamıştır. (İbnu'l-Cevzî, 1992: XIV, 277-278.) Cessâs, birçok konuda Mu'tezilî görüşlere yakın durur. Sözelimi Allah'ın ahirette görülemeyeceği, zât-sıfat ilişkisi, adl, istitaat, aslah ve vaîd gibi bazı kelâmî konularda Mu'tezile'nin görüşlerine uygun açıklama ve yorumlarda bulunur. (Cessâs, 1992: I, 117, 222, 281, 397; II, 321, 368; IV, 142, 169-170, 316.) Ayrıca Cessâs'ın adı *Fadlu'l-i'tizal*, *Tabakatu'l-Mu'tezile* gibi Mu'tezilî tabakat kitaplarında on ikinci tabakada/jenerasyonda yer almaktadır. (Kâdî Abdülcebâr, 1986: 391; İbn Murtaza, 1987: 130.) Cessâs'ın fıkıh usûlü'nde izlediği yöntem ve bazı görüşleri, Hanefî-Mu'tezilî bir yaklaşımı benimsediğini göstermektedir.

Başka bir Abbasi Halifesi el-Kâdir-Billah (381-422/991-1031), baştan beri karşıtı olduğu ve halku'l-Kur'an fikrine yönelik mücadele verdiği Mu'tezile ekolüne karşı, 408/1017 yılında yayınladığı bildiriyle sert bir önlem almıştır. Mu'tezilî görüşleri savunan Hanefî fakihlerin tövbe edip savundukları i'tizal görüşlerinden vazgeçmelerini emretmiştir. Sözü edilen fakihler de Sünniliğe karşı olumsuz bir şey söylemeyeceklerini sözlü ve yazılı olarak bildirmişlerdir. Ayrıca el-Kadir-Billah, İslam'a muhalif gördüğü muhtevasında i'tizal ve Rafizilik olan konularda kelim yapılmasını, tartışmalar düzenlenmesini ve ders faaliyetlerinin yürütülmesini yasaklamıştır. Halifenin Mu'tezile'yi tekfir etmesi ve bu konuda -hapse atmaktan katle kadar varan- siyasi baskılar uygulaması da Hanefîlerin Mu'tezilî görüşlerden vazgeçmesinde (İbnu'l-Cevzî, 1992: XV, 125-126.) etkili olmuştur. Bu dönemde kaynaklarda *er-Risaletü'l-Kâdirîyye* ya da *İ'tikadu'l-Kâdirî* (Kâdirî Akidesi) adıyla geçen bir nevi amentü niteliğinde olan risale, Ashab-ı Hadis'in din anlayışına uygun bir şekilde hazırlanmış ve burada belirtilen Allah'ın sıfatlarının ezeliyeti, halku'l-Kur'an fikrinin reddi, Hz.Ali'nin imameti iddiasının kabul edilemezliği gibi dinî esaslara uygun davranmayanlar fısk ve küfre düşmekle itham edilerek öldürülmelerinin vacip olduğuna hükmedilmiştir. el-Kadir-Billah'ın kendi hazırladığı bu beyanname ya da bildiri, Bağdat'ta hilafet divanında, ilk olarak 409/1018 yılında, ayrıntılı bir şekilde 420/1029 yılında dönemin önde gelen dini, ilmi ve idari platformdaki yetkili şahsiyetlerin onayıyla çıkartılmış ve camilerde okutularak kamuoyuna ilanı sağlanmıştır. Ayrıca *İ'tikadu'l-Kâdirî* (Kâdirî Akidesi) adlı bu bildirinin, 433/1042'de Abbasi halifesi el-Kâim biemrillah devrinde de gündeme getirildiği ve konunun önemine binaen bir kez daha ısrarla tekrarlandığı kayıtlara geçmiştir. ((İbnu'l-Cevzî, 1992: XV, 197-202; 279-282.) Bu bildiri, Abbasi hilafetinin siyasi ve dinî tavrını büyük ölçüde belirlemiş ve sonraki dönemde Sünni inancın şekillenmesinde etkili olmuştur. Buna karşın Mu'tezile ve Rafizilik gibi mezheplerin Kur'an ve sünnete uygun olmadığı yönünde bir algıyla fikirlerinin çürütülmesinin ve itibardan düşürülmesinin yolu açılmıştır. Böylece bu süreçte Mu'tezile karşıtlığına Mütevekkil'den sonraki en güçlü halka eklenmiştir.

Mu'tezile-Hanefilik ilişkisinin izlediği güzergâh açısından Abbasiler dışındaki devletler de önemli görünmektedir. Bu ilişkinin en önemli mevki olan Horasan ve Maveraünnehir bölgesinde Samanîler, Harzemşahlar, Karahanlılar, Gazneliler ve Selçuklular gibi güçlü devletler varlıklarını sürdürmekteydiler.

Samanîler dönemi, Mu'tezile karşıtlığı açısından oldukça önemlidir. Mâverâünnehir bölgesi, Ebu Hanife'nin öğretisinin benimsendiği ve Hanefî ekolün taraftarlarının yoğunluk kazandığı öncelikli bir bölge görünümündeydi. Horasan ve Hârizm aynı zamanda Mu'tezile'nin de güçlü olduğu bölgelerdi. Ancak zamanla dengenin Mu'tezile aleyhine değişmeye başladığı görülecektir.

Samaniler döneminde Hanefilik bünyesinde yer alan Mu'tezile karşıtı söylemin yükseliş trendine geçtiğini gösteren gelişmeler vardır. Bu eğilimin güçlü isimleri sonradan Maturidi ekolün kurucusu olarak kabul görececek olan İmam Mâturîdî ve bu çizgide kalam yapacak olan Ebu'l-Kasım İshak b. Muhammed b. İsmail el-Kadî el-Hakim es-Semerkindî gibi isimlerdi. Samanîlerin hakim oldukları dönemde Horasan'ın Belh ve Neseft gibi ilmi merkezlerinde aktif konumda olan Bağdat Mu'tezilesi'nin etkin ismi Kâ'bî el-Belhî'nin görüşleri de Maturidî mezhebinin kurucuları tarafından bilinmekteydi. Bu sebeple III/IX. ve IV/X. asırlarda Mu'tezile'ye karşı en güçlü reddiyeler de Horasan ve Maveraünnehir bölgesinden gelmiştir. Bu sürecin oluşumuna, bölgenin yöneticileri arasında Mu'tezilî görüşleri çürütme ve yayılmasını engelleme politikası izleyenlerin önemli bir etkisi olmuştur. Samanî Emiri İsmail b. Ahmed (275-295/892-907) Semerkand, Buhara ve Maveraünnehir'deki diğer yerleşim merkezlerinde bulunan Hanefî alimleri toplayarak onlardan sapkınlık olarak gördüğü diğer fırkaların görüşlerinin yayılmasını önlemek amacıyla Sünnî inancı yazılı olarak ortaya koymalarını istemiştir. Bu alimler heyeti, görevi Hanefî alimi el-Hakim es-Semerkindî'ye tevdi etmişlerdir. O da Hz. Peygamber'in ashâbı ve yolu üzere olanların kastedildiği *es-Sevadu'l-A'zam* adıyla meşhur olan eseri yazarak emire teslim etmiştir. Bu eser Samaniler döneminde resmi ilmihal olarak kabul edilmiştir. (Madelung, 1988, 30.) Yazıldığı süreç göz önünde bulundurulduğunda, eserin, diğer fırkalara, özellikle de eleştirilerin yoğunlaştığı fırkalar olan Mu'tezile, Kaderiyye, Cebriyye ve Şia'ya karşı Hanefiliğin çerçevesini belirlemek amacıyla kaleme alındığı anlaşılmaktadır. (Hakim es-Semerkindî, 2013: 13.) Hakim es-Semerkindî'nin bu eseri Hanefî akaidi olmakla beraber Maturidiliğe öncülük eden eserlerdendir. Aynı zamanda Hanefilik içindeki Mu'tezile karşıtlığına yönelen damara güç katmıştır.

Samanoğulları dönemindeki Hanefilik bünyesindeki Mu'tezile karşıtlığına diğer önemli bir örnek de Ebu Bekir el-İyazî'nin yazdığı Ehl-i Sünnet Beyannâmesi'dir. Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki farklılıkları dile getiren *el-Mesailu'l-aşar el-İyaziyye* adlı on maddelik bu bildiri, yazarının vasiyeti doğrultusunda ilan edilmiş ve Semerkant'ın cadde ve sokaklarında okunmuştur. Eserin kaleme alındığı dönemde Semerkant'ta, Mu'tezile'nin yaygınlığından söz etmek pek de mümkün değildir. Gerek Mâturîdî'nin ve gerekse Ebu Bekir el-İyazî'nin eleştirilerinde, bu şehirde yaşamayan Ebu Ali Cübbaî, Ebu Haşim Cübbaî ve Ka'bî üzerinden Mu'tezile karşıtlığının yürütülmesi söz konusudur. Beyannamenin yazarı Ebu Bekir el-iyazî, Mu'tezile'nin olabildiğince kötülendiği ve reaktif tavırların geliştirildiği bir atmosferde yetişmiştir. Kendisi Semerkant'ın başta Mâturîdî olmak üzere ileri gelen alimlerinin ders halkalarından ya da ilmi mirasından yararlanmış önemli bir isimdir. Babası Ebu Nasr Ahmed el-İyazî, Ebu Bekir el-Cuzcanî, Hakim es-Semerkindî gibi bölgenin önde gelen alimleri, öncelikle Mu'tezile olmak üzere Karamita, Şia, Kerramiyye, Cehmiyye, Mürchie gibi fırkalara karşı eserler kaleme alarak Ehl-i sünnet ve'l-cemaat mezhebinin savunmuş ve bu mezheplere karşı yoğun bir mücadele yürütmüşlerdir. (Ebu'l-Muin Neseft, 1993: I, 470 vd.) Bu bakımdan İyazî'nin neşrettiği beyanname söz konusu tepkiler zincirinin bir halkasını oluşturmaktadır.

Kendi döneminin saygın ulemasından olan Ebu Bekir el-İyâzî, dinin aslı olan on maddeyi Semerkant'ta ilan ettirip halkın Ehl-i sünnet ve'l-cemaat mezhebine tutunmalarını, ehva ve bid'atlerden özellikle de Mu'tezile düşüncesinden uzak durmalarını tavsiye etmiştir. Bu beyanname Mu'tezile ile araya bir sınır çizerek Sünnî kimliği pekiştirmesinin yanında, IV. yüzyıl ortalarında Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında polemik konusu olan temel meseleleri, toplu bir şekilde ortaya koyması açısından dikkat çekicidir. (Konuya ilişkin daha geniş bilgi için bk. Özen, 2003: 9, 49-85.) Bu ve benzeri karşıtlıkların arka planında yatan neden muhtemelen Ebu Hanife'nin çizgisinden ayrılmış görülen Mu'tezile etkisindeki Irak Hanefiliğine duyulan tepki ve az da olsa Mu'tezilî düşüncenin taşıyıcılarına verilmek isteden gözdağı olabilir. Bu tablo dikkate alındığında İyâzî'nin hazırladığı metnin Mâverâunnehir'de gelişen mezhep içi eleştirilerin ve rekabetin bir parçası olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

Mu'tezile-Hanefilik ilişkisi açısından X. asrın sonlarında Samanîleri mağlup ederek Maverâünnehir bölgesinde hakimiyet kuran ilk Türk devleti olan Karahanlılar dönemi de önemlidir. Buhara, Semerkand, Ustruşen, Fergana, Kaşgar gibi şehirleri önemli ilim, kültür ve sanat merkezleri haline getiren Karahanlılar bölgede en yaygın mezhebin Hanefilik olması sebebiyle fikhın gelişimine katkıyı daha çok Hanefilik üzerinden yapmışlardır. Bu dönemde yaşamış olan Serahsî (483/1090) ve Pezdevî Mu'tezile'ye mesafeli duran Hanefilerdendi. Serahsî'nin hapse atılmasının, Mu'tezile alimleriyle yaptığı tartışmanın Karahanlı sultanına yanlış ve abartılı bir şekilde aktarılmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. (Schacht, 1965: 3.) Yine bu süreçte Hanefi fıkıh usulünün kurucularından biri olarak kabul gören Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debusî (430/1039), hocası Cessâs kadar olmasa da Mu'tezile'ye yakın duran Hanefilerdendi, ilmî münazaralarını ve faaliyetlerini Buhara ve Semerkant'da sürdürmüştür. Debusî, *Tesisu'n-Nazar* isimli eserinde ilim silsilesinde yer alan Ebu'l-Hasan el-Kerhî'den nakiller de yapmıştır. (ed-Debûsî, 2002: 66.) Buna rağmen Mu'tezilî olarak değerlendirilebilecek bir görüntü çizmemektedir.

Debusî, Mâverâünnehir ve Horasan Hanefilerinin mücadelesi verdiği Irak Hanefiliği bünyesinde öne çıkan ve Mu'tezile düşüncesine yakın duran İsa b Ebân, Ebu'l-Hasan el-Kerhî ve Ebû Bekir Cessâs er-Razî tarafından temsil edilen çizginin Selçuklular öncesi son önemli ismi olarak dikkat çekmektedir.

Gazneliler döneminde ise Mu'tezile karşıtı Abbasi Halifesi el-Kadir-Billah'ın uygulamalarına destek veren Gazneli Sultan Mahmud (421/1030), farklı zaman dilimlerinde Horasan, Sicistan ve Büveyhilerin merkezi Rey'i ele geçirerek, Mu'tezile'ye destek veren Fahru'd-Devle'yi ve oğlu Mecdu'd-Devle'yi ortadan kaldırmıştı. Halife Kadir Billah'ın emirlerine uymayı ve olan bitenden kendisini haberdar etmeyi görev edinen Gazneli Mahmud, valilerine gönderdiği mektuplarda Rafizîler, İsmailîler, Karmatîler, Cehmîler ve Müşebbihe'nin yanı sıra Mu'tezile'nin de minberlerden lanetlenmesini emretmişti. Bunun sonucu olarak Mu'tezile mensupları, söz konusu dönemde Rey şehrinde Horasan'a sürülmüştür. Felsefe kitaplarının yanı sıra Mu'tezile mensuplarının yazdığı kitaplar da yakılmıştır. (Zühdi Carullah, 1990: 213.) Bu durum, Mu'tezile mezhebinin gücünü bu süreçte yitirmeye başladığı, rolünü ve görüşlerini çeşitli mezheplere devrettiği anlamına gelmektedir.

Görüldüğü gibi Selçuklulardan önce Mu'tezile-Hanefilik ilişkisine bağlı olarak Irak Hanefiliği ve Horasan-Maverâünnehir Hanefiliği farklılaşması ortaya çıkmıştır. Mu'tezilî Hanefilik bu bölgedeki gücünü aşamalı bir şekilde IV./X. ve V./XI. asırlarda kaybetmeye başlamıştır.

## 2.Selçuklular Dönemindeki Dinî-mezhebi Yapı

Selçuklular dönemi, hem devletler arası ilişkiler hem de sonraki süreçlerde cereyan eden bazı sosyo-politik, kültürel ve dini gelişmeleri belirleyen dönüştürücü niteliği ile bilinir. Bu sırada Hârizm, Horasan ve Maverâünnehir bölgesinde Selçuklularla birlikte Samanîler, Karahanlılar, Harzemşahlar, Gazneliler gibi devletler egemendi. Sonraki dönemde ise bu devletin, Osmanlılara birçok yönüyle model olması söz konusudur. Dinî etki açıdan bakıldığında Selçukluların bu alandaki politikalarının esası, Sünnîliği savunmak ve bu yönde devlet içerisinde illegal faaliyetlerin odağı haline gelen İsmailîliğe/Bâtınîliğe ve diğer akımlara karşı mücadele vermektir. Ehl-i Sünnet anlayışının güçlenmesinde ve yaygınlık kazanmasında devlet politikalarının ve medrese âlimlerinin önemli rolü olmuştur.

Büyük Selçuklu Devleti'nin hüküm sürdüğü İran coğrafyasındaki mezhep, dini tutum ve cereyanlara Sünnilik, Şîilik ve Tasavvuf ekseninde bakılabilir. Bu zaman dilimi, İslâm kelâm sisteminin nihaî şekline kavuştuğu, Şîî-Sünnî tartışmaların yoğunlaştığı ve ilk Sufi tarikatlerin teşekkül ettiği dönem olarak dikkat çeker. Bu süre içerisinde, bir yandan Maturidî diğer yandan Eş'arî kelâm sistemi son şekline kavuşmuştur. Öte yandan Şîî fikirlerin mayalanması olarak nitelenebilecek bu zaman aralığında, ilginç bir şekilde Şîî-Sünnî tartışmalarının ve İsmailiyye'ye karşı Sünnîlik-İmamiyye birlikteliklerinin yaşandığına tanık olunur. Ardından on ikinci yüzyılda ilk Sufi tarikatların teşekkül etmesi söz konusudur. Bu

dönemde hem itikadi mezheplerin hem de fikhî mezheplerin mensupları arasında büyük bir rekabet ortamının olduğu realitesi de gözden irak tutulmamalıdır.

Büyük Selçuklular dönemindeki mezhebi dağılıma bakıldığında Irak-ı Acem ve Taberistan'ın birer Şîî merkezi olduğu, Doğu İran'da ise Sünnî anlayışın hakim olduğu görülebilir. Şîî müellif Seyyid Murtaza ed-Dâî Hasanî din ve mezheplere ilişkin *Tebisiretü'l-Avam* adlı eserinde, Selçuklu İrani'nda mevcut yedi Sünnî mezhep olan **Davudîlik** (Zâhirîlik); Mu'tezile, Neccâriyye, Kerrâmîyye, Mürcie ve Cebriye şeklinde bölünmüş olan **Hanefîlik**; Haricî, Mu'tezilî, Müşebbihe, Sâlimiyye (Basra Malikîleri) ve Eş'arî şeklinde ayrılan **Malikîlik**; Müşebbihe, Selefî (mutedil müşebbihe), Haricî, Mu'tezilî, Eş'arî ve Yezidî kollarına ayrılan **Şafilik** ve Hanbelîlik mezheplerinden söz eder ve bunlar hakkında detaylı bilgi verir. Ayrıca Sevrîlik, İshak-Râhevîlik mezheplerini de kaydeder. (İbn Dâî Hasanî Râzî, 1364: 91-99, 106-107.) Bu tasnifte Mu'tezile'ye başta Hanefîlik olmak üzere Malikîlik ve Şafilik içinde yer verilmesi dikkate değerdir.

Selçuklular döneminde mevcut mezheplere bakıldığında; Selçukluların batı yönünde olan Irak ve Suriye'de Sünnî mezheplerden Hanefî, Şafîî ve Hanbelî mezhepleri ortak etkinlik göstermekle birlikte, doğu kesiminde Hanefîlik daha ağırlıklı bir etkiye sahip olmuştur. Halk arasında da Hanefîliğin yaygın mezhep olması, devlet politikalarının bu mezhep üzerinden gerçekleştirilmesine zemin oluşturmuştur. Aslında bu, bir yanda devletin ve diğer yanda toplumun yer aldığı çift yönlü bir etkileşimdir. *Rahatü's-sudûr* yazarı Ravendî "Selçuk oğullarından gelen sultanlar Ebu Hanife ashabından alimleri o kadar himaye etmişlerdir ki, onların sevgilerinin izleri genç-ihtiyar herkesin gönlünde yerleşmiştir" (er-Ravendî, 1999: I, 18.) diyerek devletin izlediği dini politikaların toplum üzerindeki etkisine değinmektedir.

Bir nevi İran coğrafyasının mezhep haritasını ortaya koyan Şîî müellif Kazvinî'nin *Kitabü'n-Nakz* ve *Fada'ihu'r-Revafız* adlı eserde yer alan bilgilere göre bu dönemde İranlıların büyük bir çoğunluğu Eş'ari hatta Müşebbihe eğilimli Sünnîlerdir. Öyle ki İsfahan şehrinin "es-sünne ve'l-cemaatin başkenti" (Kazvinî, 1385: 450.) olarak anıldığı belirtilir. Özellikle Gazzâlî, Cüveynî (478/1085), Şehristânî (548/1153), İbnü'l-Cevzî (597/1201) ve Fahrüddin Râzî (606/1210) gibi ulemanın temsil ettiği Eş'ari Sünniliği güçlü bir etkiye sahiptir.

Selçukluların ilk ortaya çıktığı bölgelerden olan Maverâünnehir'de Hanefîlik mezhebi etkin konumdaydı. Dolayısıyla bu taban üzerine inşa olan Maturidilik de bu bölgede etkindi. Bu bağlamda Semarkant, Buhara, Özkent ve Türkistan beldeleri zikredilebilir. Devletin önemli merkezlerinden olan Nişâbur'un da çoğunluğunu Hanefî ve Şafîiler oluşturuyordu. Horasan ve Maverâünnehr ile Irak'ın bir kısmının itikadi bakımından Hanefî ve Mu'tezilî olduğu söylenir. Hanefî mezhebinin yayılma alanı Belh, Rey, Buhara, Semerkant ve Nişâbur gibi Horasan ve Maverâünnehir'in önemli şehirleri olmuştur. *Kitabü'n-Nakz*'a göre Anadolu sınırlarına kadar uzanan Azerbaycan ile Hemedan, İsfahan, Save ve Kazvin'in ise itikadi bakımından Eş'ari, Hanbelî gibi farklı mezheplere mensuptu. Luristan, Huzistan, Kerec, Gulpaygan, Buracird, Nihavend bölgelerinde ise Müşebbihe ve Mücessime yaygındı. Mazenderan, Kum, Kaşcin ve Ave'de de Şîiler bulunmaktaydı. (Kazvinî, 1385: 226, 372-373, 438, 458-459; Bausani, 2007, XI/2, 441-465.)

Fıkıhta Hanefî olan Mu'tezile açısından bakıldığında Selçuklular döneminde, farklı dinlerin ve mezheplerin bilim ve düşüncelerin kavşak noktası ve buluşma yeri olan Hârizm bölgesinde hakimiyetleri söz konusuydu. Hârizm'in merkezi olan Ürgenç (Cürcaniye), ekolün görüşlerinin tabanda yayıldığı ve ilmi münazaraların halk tarafından da takip edildiği bir yerdi. (Zekeriya el-Kazvinî, ts: 520; Turan, 2008: 323.) Hârizm'in yanında Irak, Horasan ve Maverâünnehr'de de Mu'tezile varlığını korumaktaydı. Bu bölgeler, Hanefî-Mu'tezilî birlikteliğine tanık olunan bölgelerdi.

Selçuklu dönemi şehirlerinde farklı dini grupların arasında sürekli bir çekişme ve çatışma da söz konusuydu. Öyle ki Sünnî mezhepler arasında da gerginlikler ve çatışmalar vardı. Hanefîlerle Şafîiler arasında gerginliğin yanı sıra Eş'ariler ile Hanbelîlerin arasındaki gerginlikler de dikkat çekmekteydi. (Yaltkaya, 1925: I, 109.)

Selçuklu yönetimindeki Maverâünnehir ve Horasan bölgesinin ağırlıklı olarak Sünnî olmasına karşın, Taberistan bölgesindeki Kum, Kaşan, Ave, Save ve Rey şehirleri genelde Şîîlerden oluşuyordu. (Nizamü'l-Mülk, 2009: 232.) Hilâfet merkezi olan Bağdat'ta Şîî nüfus oranı Sünnîlere yakın durumdaydı. Bu oran Irak'ta Şîî-Büveyhilerin iktidar olmasının etkisiyle oluşmuştu. Büveyhilerin Tuğrul bey tarafından yıkılışıyla birlikte Irak'ın yanında Suriye ve Anadolu'da da oran Sünnîlik lehine değişecekti. (Turan, 2008: 406.) Horasan bölgesindeki Nişâbur ve Sebzevar'da da Şîîler bulunmaktaydı. Şîî medreseler Re'y, Kum ve Kaşan'da etkindi. Bu dönemdeki Şîî kelimciler, Nasıruddin Tusî'nin şahsında gelişme kaydeden metodik Şîî kelâmının temellerini attılar. Dönemin Şîî alimleri olarak Ebu Ca'fer Tusî ve Şeyh Tabersî (548/1153) gibi isimler öne çıkmaktadır.

Selçuklu döneminde Şîa şemsiyesi altında göze çarpan mezhepler bâtınî bir kelâmî anlayışa sahip olan İsmâîlîlik, bu dönemde nispeten zayıf olan, yine de geniş bir propaganda merkezleri ağı kurarak nüfuzlarını artırmayı başaran İmamiyye, Hz. Ali'ye tanrısal güçler nispet eden Nasırîlik ve kelâmî bakımdan Mu'tezilî düşünceye yatkın olan Zeydîyye idi. Selçuklular döneminde Zeydîler Deylem, Gilan, Taberistan ve Gûrgan'da etkiliydiler. Bu bölgelerin bazılarında kendi imamları adına hutbe okutup, sikke bastırabiliyorlardı. (Kazvinî, 1385: 458.)

Selçuklular döneminde Sünnî-Şîî kamplaşmanın hız kazandığı ve had safhaya ulaştığı bir dönemdir. 1055-1089 yılları arasında farklı zaman dilimlerinde yaşanan çatışmalar, her iki mezhebe mensup çok sayıda insanın hayatına mâl olmuştur. Ayrıca hem Sünnî alimler hem de Şîî alimler, rakip gruplar tarafından saldırılara maruz kalmıştır. (Sinanoğlu, 2013: II, 292.) Selçuklu devletinin genelde İsmâîlî Şîîlerle olan ilişkilerinde gerginlikler olmasına rağmen İmamiyye Şîîleri ile iyi ilişkiler kurulmuştur. Siyasi ilişkilerin yanı sıra Nizamülmülk tarafından Bağdat'ta Şîîlerin bir kütüphane kurmasına izin verilmesi gibi ılımlı denge politikaları sayesinde Şîîler ile ilişkiler geliştirilerek toplumsal çatışmaların önüne geçilmeye çalışılmıştır. (Konuya ilişkin daha geniş bilgi için bk. Kara, 2009: 163-168.)

Büyük Selçuklular döneminde aktif olan dini yapılardan biri de tasavvufî oluşumlardır. Bu düşünce geleneği Sünnîler tarafından kuşkuyla karşılandığı halde, Kuşeyri ve Gazzalî'nin eserleri ve etkinlikleriyle mutedil Sünnîliğin içine dahil edilerek meşruiyet kazandı. Sufilik bünyesinden çıkan büyük tarikatlar halinde kurumsallaştı. Aynı zamanda tasavvuf, onbirinci yüzyılın ikinci yarısında Maverâünnehir, Horasan ve Irak'taki büyük sufi şeyhlerin her biri kurduğu hangâhda müridlerini ve öğrencilerini yetiştirdi. Bu dönemdeki gelişim seyrine bakıldığında tasavvufî akımların, İran'da Sünnîlerin yoğun olduğu doğu bölgesinde yayıldığı görülür. (İbn Dâî Hasenî Râzî, 1364: 122-123.)

Özet olarak; Selçuklu dönemi Maturidiliğin, Hanefilik çatısı altında yer alan Mu'tezile'ye cephe açtığı, Mu'tezile'nin de var olmaya çalıştığı, Eş'arî Sünnîliğinin Gazzalî senteziyle yeni bir evreye taşındığı, Tasavvuf'un ilk kez büyük tarikatlar halinde kurumlaşmaya yöneldiği, Şîîlik nezdinde irfânî düşüncelere yeni güzergâhların açıldığı, Şîa'nın daha çok İsmâîliyye ve İmamiyye aracılığıyla etkinliğinin arttığı bir dönem olmuştur.

### **3. Büyük Selçuklularda Mu'tezile-Hanefilik İlişkisi**

Mu'tezile-Hanefilik birlikteliği, Abbasi halifesi Mütevekkil'in hilafetine kadar en güçlü dönemini yaşamıştır. Bu halifenin Mu'tezile düşüncesine ve kadrosuna vurduğu amansız darbenin ardından Büveyhîler dönemindeki yakınlaşmaya ve Selçuklular döneminde yeniden bir birlikteliğe tanık olunacaktır.

Selçukluların Samanoğulları ile olan ilişkileri Hanefiliğe yönelişlerinde önemli bir faktör olarak gözükmektedir. Selçukluların onlardan etkilenecek hem İslâmiyeti hem de fikhî alanda Hanefiliği ve itikadî alanda da Mâturidiliği aynı anda kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Bu dönemde Hanefilik bünyesinde bazen tarihi tecrübelerden gelen Hanefilik-Mu'tezile birlikteliği öne çıkarken bazen de Hanefiliği Mu'tezilî öğretiyeye karşı koruyan bir refleks ortaya çıkmıştır. Tarihsel süreçte mezhep içerisindeki Mu'tezile karşıtlığı daha da güçlü hale

gelmiştir. Bununla beraber Selçuklu Devletinin mezheplere olan bakışında, sultanların izlediği siyasete ve yaşanan dönemlerin koşullarına göre farklılıklar gözlemlenmiştir.

### 3.1. Tuğrul Bey döneminde Mu'tezile-Hanefîlik birlikteliği

Selçuklular döneminde Hanefîlik-Mu'tezile çizgisi Tuğrul bey (430-455/1040-1063) ve veziri Amidü'l-Mülk Ebû Nasr Kündürî (456/1063) döneminde uyumlu bir ortaklıkla tekrar gün yüzüne çıkmıştır. Ancak mezhebî kimliği Hanefî-Mu'tezile olan Kündürî'nin, Sünnîlik çatısı altında yer alan diğer paydaşları Eş'arî-Şafîîlere karşı dışlayıcı ve ötekileştirici tutumu, bu birlikteliğin kaderini ve ömrünü belirlemiştir.

Selçuklu sultanı Tuğrul Bey'in iktidar olmasıyla birlikte Mu'tezile yeniden canlanma fırsatı elde etti. Tuğrul bey, devlet idaresindeki meziyetleri nedeniyle vezir olarak atadığı Kündürî'yi geniş yetkilerle donattı. Kündürî vezaret makamına geldikten sonra Mu'tezile mezhebini devletin resmi dinî görüşü haline getirdi ve Mu'tezilî paradigmaya uygun politikalar geliştirdi. Kündürî'nin tavsiyesi doğrultusunda meydana gelen gelişmelerden en önemlisi 447/1056 yılında Kudurî (428/1037), Hüseyin b. Ali es-Saymerî (436/1045) gibi önemli ilim adamlarından dersler alarak yetişen ilmi kişiliği ve tarzı Ebu Yusuf'a benzetilen Hanefî Ebu Abdullah ed-Dâmegânî'nin (478/1085) kadilkudatlık (başkadılık) makamına getirilmesi (İbnu'l-Cevzî, 1992: XV, 349.) oldu. Bu, mezhepler arası dengenin Hanefîlik lehine değiştiği bir atama olmuştur. Çünkü bu makam uzun bir dönem Şafîîlerin elinde bulunmaktaydı. ed-Dâmegânî'den önce de bu makamda Şafîî fakihî İbn Mâkûlâ otuz yılı aşkın bir süre görev yapmıştı. Yerine kadilkudatlık için bir başka Şafîî fakih Ebu İshak eş-Şirazî'nin ismi geçiyordu. Bu alim ile ciddi fikhî tartışmalara ve ilmi münazaralara girişen ed-Dâmegânî arasında bir rekabet söz konusuydu. (Sübkî, 1964: IV, 245-252; Kureşî, 1993: III, 271.) Ama başkadılık için ed-Dâmegânî tercih edildi. Bu atama bir yandan Saymerî yoluyla bağlanılan Mu'tezile'ye yakın Kerhî ve Cessâs çizgisini de aktif kılıyordu. Diğer yandan Mu'tezilî olmayan Hanefîlerden Said b. Muhammed el-Üstuvâî'den (432/1041) de ders alması ve Eş'arî'nin lanetlenmesine onaylamayan bir fetva vermesi (İbn Asakir, 1347: 332; Sübkî, 1964: III, 375, 399.) sebebiyle Mu'tezile karşıtı damarı temsil ettiği izlenimine kapı aralıyordu.

Kündürî'nin etkisiyle gerçekleştirilen kritik atamalardan birisi de bölgenin ilim merkezi olan Nişâbur'da hatiplik görevine Şafîî-Eş'arî Ebu Osman es-Sabûnî'nin azl edilerek (İbn Asakir, 1347: 108.) yerine hatîbu'l-Huteba unvanı ile bilinen Mu'tezilî-Hanefî Ali b. Hasan es-Sandalî'nin (484/1091) tayin edilmesidir.

Tuğrul Bey döneminin faal alimlerinden biri de Mu'tezilî-Zeydî kimliği ile bilinen Ebu Yusuf Abdüsselam b. Muhammed el-Kazvî'nî'dir. Mu'tezile'nin önemli isimlerinden Kâdî Abdülcebbar'dan ders alan Kazvî'nî (488/1095), kelamî meselelere yönelmenin yanı sıra tefsir ve hadis gibi alanlarda da etkin olmuştur. Ayrıca Büyük Selçuklu döneminin önemli kadıları arasında yer almıştır. Şam ve Mısır seyahatinden döndükten sonra Nizamülmülk'e hediye ettiği kitaplar, vezir tarafından Bağdat Daru'l-Kütüb'üne vakfedilmiştir. Mu'tezilî olmakla övünen Kazvî'nî'nin, kendisine "Kazvinli Mu'tezilî Ebû Yusuf" denilmesini tercih ettiği nakledilir. (İbnu'l-Cevzî, 1992: XVII, 21-22.) Nizamülmülk de Ebu Yusuf el-Kazvî'nî ile ilişkilerini sıcak tutmuş, hatta ona Bağdat'ta bir kütüphane kurması konusunda izin dahi vermiştir. (Kureşî, 1993: II, 421-422.)

İlk Selçuklu sultanı Tuğrul Bey döneminde Hanefî-Mu'tezilî alimlerin kadılık görevine atanmaları, bazı medreselerde ders vermeleri ve taltif görmelerinin (Ak, 2009: 51) yanı sıra birçok Mu'tezilî alimin de yetişmesini sağlayan bir ortam hazırlanmıştır. Selçuklu dönemindeki öne çıkan Mu'tezilî alimler Rey kadılığı yapan Muhammed b. Abdillâh en-Nasihî (447/1055), Bağdat ve Nişâbur'da ilmî faaliyetlerde bulunan Ali b. Hasan es-Sandalî gibi alimlerdir. Hanefîlik-Mu'tezile çizgisinde asıl unsurun Hanefîlik olduğu açıktır. Tuğrul Bey'in Rey'i aldıktan sonra içerisinde caminin de olduğu bir külliye inşa ettirip Hanefîlere verdiği ve onların da bu camide düzenli olarak toplantılar düzenleyip aktivasyon sağladıkları

bilinmektedir. (Madelung, 2011: 342 vd.) Hanefilik-Mu'tezile birlikteliğinin yeniden canlanmasında vezir Kündürî'nin önemli bir rolü olmuştur.

Kündürî'nin uygulamalarından biri de 445/1053 yılından itibaren Kerramîler, Batınîler ve Rafizîlerle birlikte Sünnî mezheplerden Eş'arî-Şafîilere de minberlerden lânet okutma uygulamasına girişmesiydi. (İbnü'l-Esir, 1987: VIII, 481.) Tuğrul bey'in başlangıçta Şafîilerle iyi ilişkiler içinde olduğu fakat Kündürî'nin etkisiyle bu tutumundan vazgeçtiği nakledilir. Bazı kaynaklar Kündürî'nin Bâtınîler ve Rafizîler aleyhine minberlerde lânet okutmak için Tuğrul Bey'den izin aldığını, kendisinin bu izne Eş'arî ve Şafîilere laneti eklediğini kaydederler. (Sübkî, 1964: III, 391; Bedevî, 1971: I, 667) Oysa reel politikada aktif bir görünüm sergileyen böyle bir sultanın, siyasi düzlemde ses getiren ve mezhebi yaklaşımın etkili olduğu Selçuklu toplumunda yansımaları olan bir uygulamadan habersiz olması pek makul görünmemektedir.

Kündürî'nin Eş'arî-Şafîî karşıtı politika izlemesinin arkasında yatan sebeplerden biri mezhep taassubu, (Bundârî, 1943: 29.) diğeri de yaşadığı dönemin Eş'ari alimlerinden olan Ebu Sehl b. el-Muvaffak ile arasında yaşanan siyasi rekabettir. Kündürî, Horasan minberlerinde önce Rafizîlere lanet etme uygulaması başlatmıştı, ardından bid'atçı olarak nitelenen Şafîiler ve Eş'arîler de aynı uygulamaya muhatap oldu. Bu uygulamadan, olan bitenden hoşnut olmayan Hanefîler de dahil olmak üzere bütün Eş'ari-Şafîiler etkilenmiş, bidat ehli olarak görülmüş, vaaz yapmaları, hutbe okumaları, ders vermeleri engellenmiş, ilmi faaliyetleri durdurulmuş ve resmi görevlerinden uzaklaştırılmaları sağlanmıştır. (İbn Asakir, 1347: 108.)

Kündürî'nin, Şafîilerle Eş'arîlere yönelik baskıcı tutumu ve İmam Şafîî özellikle de Ebu'l-Hasan el-Eş'arî aleyhindeki konuşmaları ilmi çevrelerde yankı bulmuştur. İzlenen bu politikadan rahatsız olan Eş'arî ulema tepkilerini ortaya koymuştur. Kuşeyrî, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye (324/935) yönelik iddiaların asılsızlığını ve Eş'arî'nin faziletlerini ortaya koymak amacıyla "Şikâyetü Ehli's-Sünne bi hikâyeti mâ Nâlehüm mine'l-Mihne" (Karşılaştıkları Baskılardan Sünnîlerin Şikâyeti) adını verdiği bir risale yazmıştır. Bu risalenin nüshaları İslam kamuoyunu olan bitenden haberdar etmek için çevredeki yerleşim merkezlerine gönderilmiştir. (İbn Asakir, 1347: 109-110; Sübkî, 1964: III, 399; Yaltkaya, 1925: I, 104.)

Mihnetü'l-Eşaire olarak değerlendirilen bu süreçteki uygulamalar çerçevesinde Kuşeyrî risalesi müellifi Abdülkerîm el-Kuşeyrî (465/1072) ve dönemin önemli muhaddislerinden Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (470/1077) (Ebu'l-Fida, 1907, II, 184.) er-Reisü'l-Ferratî, Kuşeyrî, İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî ve Ebu Sehl b. el-Muvaffak gibi Eş'ari alimler gözaltına alınmış, bazıları da hapsedilmiştir. Bu süreçte başta Ebu'l Kasım Kuşeyrî, Ebu'l Meâli el-Cüveynî, Ebu İshak Şirazî gibi âlimler olmak üzere Nişâbur, Merv ve Horasan bölgelerindeki faaliyet gösteren yaklaşık dört yüz civarında kadının yaşadıkları şehirlerden ayrıldıkları, Hicaz ve Irak gibi bölgelere göç etmek zorunda kaldıkları nakledilir. Buradan değişik İslam şehirlerine Arapça ve Farsça dillerde yazılan fetvalar gönderilmiştir. Bu fetvalarda Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin üstün niteliklerinden söz ediliyor ve hizmetlerinden sitayişle bahsediliyordu. Bu fetvalara Malikî, Hanbelî, Şafîî ve Hanefî imam ve alimleri onay veriyorlardı. (Yaltkaya, 1925: I, 102-104.)

Tuğrul Bey döneminde izlenen dini nitelikli bu politikalar, Horasan coğrafyasını dini ve siyasi açıdan sıkıntıya sokmuştur. Toplumun inşası ve gelişiminde önemli görev üstlenen âlimlerin göç etmesine, bir ilim yuvası durumunda olan Nişâbur ve Horasan gibi şehirlerin bu özelliklerini yitirmesine sebep olmuştur.

Kuşeyrî ve Eş'arî kanada mensup bazı kişilerin, Tuğrul Bey'in huzuruna çıktığı ve Eş'arî'yi lanetleme emrinin kaldırılmasını istediği kaynaklarda yer alır. Tuğrul Bey onlara İmam Eş'arî'nin Mu'tezile'den daha çok bidatçı olduğunu söyleyerek Mu'tezile'nin Kur'ân-ı Kerim'i mushafta olduğunu savunurken Eş'arî'nin tamamen nefyettiği şeklinde bir cevap vermiş ve uygulamanın kaldırılması yönündeki isteklere olumlu bir yanıt vermemiştir. (İbn Tağrıberdî, 1935: V, 54.) Tuğrul Bey, İmam Eş'arî'nin ve Eş'arîlerin Kur'ân-ı Kerim'in yani Allah'ın sözünün kadim olduğu tezine karşı Mu'tezile'nin Kur'ân-ı Kerim'in mahlûk yani

sonradan yaratılmış olduğu görüşünü daha tutarlı görmektedir. Bu anekdot Tuğrul Bey'in lanetleme uygulamasından habersiz olduğu tezini ortadan kaldırmaktadır.

Selçuklu Mihnesi olarak da isimlendirilen ve 445/1053 ile 455/1063 yılları arasında gerçekleşen bu uygulama, Tuğrul Bey'in vefatına kadar sürmüş ve Alparslan döneminde Nizamülmülk tarafından son erdirilmiştir. (Yavuz, 2015: 129.)

Olayların Abbasî halifesi ile gerçekleşen diplomatik bir görüşmenin ardından Tuğrul Bey zamanında sonlandırıldığına dair görüş, pek tutarlı gözükmemektedir. Selçuklu Devleti'nin dinî siyaseti ve uygulamaları ile ilgili değişiklikler olması ve Eş'arilere yönelik baskı politikalarının kaldırılması bir yana hafifletilmesi bile pek muhtemel gözükmemektedir. Çünkü Alparslan'ın iktidara gelir gelmez sert önlemler almış olması konunun halâ sıcaklığını koruduğunu göstermektedir.

Selçuklular döneminde Tuğrul Bey'in Bağdat'ında Hanefî-Şafîi mücadelesi gibi görünen, arka planına bakıldığında ilmi ve siyasi anlamda güç kazanan Mu'tezile ekolü ile Eş'ariler arasında cereyan eden itikadi mezhep kamplaşması, beraberinde tartışmaları ve çatışmaları getirmiştir. Bu dönemde Mu'tezile-Hanefîlik ilişkisinde Hanefîliği benimseyen Mu'tezililer ilişkinin ekol açısından olumlu boyutunu, Mu'tezile'ye mesafeli duran Hanefîler ise ilişkinin olumsuz boyutunu temsil etmektedir.

### 3.2. Alparslan'la yeni dinî politikalar ve Mu'tezile-Hanefîlik ilişkisine etkisi

Tuğrul Bey zamanında Şafîi-Eş'ariler aleyhine yürütülen dini ve politik uygulamalar, ölümünün ardından devletin başına Alparslan'ın (455-465/1063-1072) geçmesiyle sonlandırıldı. Amidü'l-mülk Ebu Nasr el-Kündürî'nin vezirlik görevinden alınması, tutuklanması, mallarının müsadere edilmesi, hapse atılması ve sonrasında idam edilmesiyle Mu'tezile'nin devlet nezdindeki itibarlı konumu büyük bir darbe aldı.

Alparslan'ın sultan olur olmaz gerçekleştirdiği bu tür icraatlarda ve Kündürî'nin idam edilmesinde vezirliğe atanan Nizamülmülk'ün (485/1092) önemli bir rol oynadığı (er-Ravendî, 1999: I, 115-116.) yönünde bir kabul söz konusudur. Kündürî'nin uygulamaları nedeniyle yaşadıkları şehirlerden ayrılmak zorunda kalan alimlerin yurtlarına geri dönmeleri için gerekli adımlar atıldı ve dönüş süreci başlatıldı. Bu süreçte sürgüne gönderilen ya da baskı nedeniyle göç eden birçok Sünnî âlimin şehirlerine geri dönüşleri sağlandı.

Alparslan döneminde izlenen dini, siyasi ve kültürel politikalar üzerinde etkin olan Nizamülmülk'ün "Yeryüzünde makbul ve dosdoğru yolda ilerleyen, Allah'ın rahmetinin ikisi üzerine olası Hanefî ve Şafîi diye iki mezhep vardır. Geri kalanlar beyhûde ve sapkınlık, şek ve gümândan ibarettir." (Nizamü'l-Mülk, 2009: 135.) sözleri, bir yandan onun mezheplere ilişkin görüş ve yaklaşımını gösterirken diğer yandan devletin sınırları içindeki mezhebî ağırlık hakkında da bir fikir vermektedir. Dolayısıyla bu konuda izlenebilecek siyasetin yol haritası belirlenmiş olmaktadır. Nitekim Nizamülmülk'ün vezirliğe gelmesiyle birlikte Eş'arîlik-Şafîilik devletin resmi dini söylemi olma konusunda bir adım öne geçmiştir. Bu mezhebin yerleşmesi ve tutunmasını sağlamak için Selçukluların hakim olduğu coğrafyanın farklı bölgelerinde yirmiden fazla Nizamiye Medresesi kurulmuştur. Aynı zamanda kütüphaneler inşa edilmiştir. Nizamiye Medreseleri'nin başına bir önceki dönemde gözaltına alınan Ebu Meâlî el-Cüveynî, daha sonra da talebesi Ebu Hamid Muhammed el-Gazzalî sırf bu misyonu sağlamak amacıyla getirilmiştir. Aralarında Kuşeyrî'nin de bulunduğu Şafîi-Eş'arî âlimlere bu medreselerde görev verilmeye başlanmıştır.

Sultan Alparslan döneminde vezir olan Nizamülmülk, Şafîi ve Eş'ariler için özel medreseler açıp desteklemenin yanı sıra zengin vakfiyeler de kurdu muştur. Bu vakfiyelerin şartnamesinde hizmetlisinden müderrisine kadar istihdam edilen kişilerin itikatta Eş'arîliğe, amelde de Şafîliğe mensubiyeti koşulu yer almaktaydı. (İbnu'l-Cevzî, 1992: XVI, 304.) Sultan Alparslan Hanefî olduğu için Hanefîler konusunda biraz temkinli davrandığı söylenebilir de devletin dini politikasının Hanefîlik ve Şafîilik mezhepleri üzerine inşa edilmiş olduğu ihtimali de göz ardı edilmemelidir.



Nizamülmülk, Selçuklu devletinin imkânlarını kullanarak kendi mezhebi olan Eş'ariliği hakim kılmak amacıyla hem Hanefî-Mutezilîleri ve hem de İsmailîleri ve Şifî İmamîleri devlet görevlerinden uzak tutmuştur. Ayrıca bu dönemde daha önce yaşananların da etkisiyle Eş'arîlerin planlı bir şekilde fikri bağlamda Mu'tezile'yi ve Mu'tezilî görüşleri benimseyen Hanefîleri sapkın bir mezhep olarak anlatan ve görüşlerini reddeden aleyhte kitaplar yazmaları dikkat çekmektedir. (Sinanoğlu, 2013: II, 291.)

Hanefî kimliği ile bilinen Alparslan'ın, Şafîî olmasına rağmen vezir olarak tayin ettiği Nizamülmülk'ten mezhebi aidiyetinden dolayı kuşkulandığı, bizzat Nizamülmülk tarafından *Siyasetname* adlı eserinde şu şekilde ifade edilmektedir: “Sultan şehid Alparslan mezhebine tam manasıyla şiddetli bir şekilde öylesine bağlıydı ki, ‘Heyhat! Şu vezirim mezhebi Şafîî olmaydı çok daha mutehakkim ve azametli olurdu.’ demeyi diline pelesenk eylemişti. Şafîî mezhebini bile ayıplamaya varan mezhebindeki bu katı tutumundan korkup kaygılanmaktaydım.” (Nizamü'l-Mülk, 2009: 135.) Alparslan zamanında Hanefîliğin güçlenmesi için de çeşitli yatırımlar yapılmış, bu bağlamda Nizamiye medreselerinin kuruluşundan önce Hanefîliğin okutulduğu medrese inşa edilmiştir. Hatta Sultan Alparslan'ın, Bağdat'ta Ebu Hanife'nin kabrinin yanında Hanefîler için bir medrese yaptırdığından söz edilir. Hanefî Matürîdiler kendi medreselerinde Hanefî-Matürîdi akaidini okutmaya özenle devam etmişlerdir. (Sinanoğlu, 2013: II, 283.)

Alparslan dönemi Hanefî-Mu'tezile ilişkisine darbe vurmuş olsa da sultanın Mu'tezile ulemasına değer verdiğine dair rivayetler de vardır. Sözelimi Mu'tezilî Muhammed b. Ahmed b. Ubeyd el-Buharî'nin, İsmailiyye'nin propagandasını yapmak üzere ülkesine geldiği gerekçesiyle Fatımîlerin emiri Anuştekin el-Berberî tarafından hapsedildiği bilgisi Alparslan'a ulaştığında onun serbest bırakılması için girişimde bulunmuştur. Başlangıçta hapis hali sürdürülen Mu'tezilî alim, Alparslan'ın sert cevabı sonrasında serbest bırakılmıştır. Ardından Nizamülmülk, Sultan'ın değer verdiği ve hapisten kurtardığı bu Mu'tezilî alimi karşılamış ve ikramda bulunmuştur. (Kureşî, 1993: III, 44-46.)

Nişâbur'daki Mutezilî alimlerden biri de Gazneli Mahmud'un başkadı olarak atadığı Ebu Muhammed Abdullah b. El-Hüseyn en-Nasihî'nin Ebu'l Meali ve Cüveynî ile yaptığı tartışmalarla bilinen oğlu Ebu Bekr Muhammed (484/1091)'dir. (Madelung, 2011: 342-343.) Babası gibi Mu'tezilî görüşlere olan eğilimi ile tanınan bu alim, Alparslan zamanında Nişâbur kadılığı yapmış ve daha sonra Rey'deki atanmış olduğu göreve giderken yolda vefat etmiştir. (İbnu'l-Cevzî, 1992: XVI, 297.)

Şafîî-Eş'arî dayanışması karşısında başta Alparslan olmak üzere Selçuklu sultanlarının ve Hanefî fakihlerin genelde Mâtürîdî'nin fikirlerini benimsemeleri ve desteklemeleri, Hanefî-Mâtürîdî çizgisinin güçlenmesine zemin hazırlamıştır. Mâtürîdîlik ile Hanefîlik adeta birbirini tamamlayan itikadî ve fikhî iki mezhep olmuştur. Matürîdi mezhebinin sistemleşme sürecine kadar Hanefîlerin çoğunluğu bu dönemde Mu'tezilî anlayışı benimsemişlerdi. Buna rağmen Maturidî ekolün kelamcıları sıfatını taşıyan bazı Hanefîler, Mu'tezile'yi Ehli Sünnet dışı görmüşlerdir.

### 3.3.Melikşah'tan Sultan Sencer'e Mu'tezile-Hanefîlik ilişkisi

Mu'tezile-Hanefîlik ilişkisinin bir boyutu da Mu'tezile'nin fikhî olarak Hanefî mezhebine yönelmiş olmasıydı. Bu durum Selçuklular döneminde de büyük ölçüde devam etmiştir. Ebu Cafer el-Buhari Muhammed bin Ahmed (482/1089), Ebu Cafer Muhammed bin Ahmet el-Beykendî (482/1089), Muhammed bin Abdullah b. el-Hasan, Muhammed b. Abdullah el-Hüseyn (484/1091), Ebu Yusuf el-Kazvinî (488/1095), Muhammed b. Yusuf en-Nasihî (484/1091), Ali b. Hasan es-Sandalî (484/1091) gibi Mu'tezilîler Hanefî mezhebine mensuptular ve Hanefî fikhında derinleşmişlerdi. (Aydınlı, 2012: 137.) Selçuklular döneminde Mu'tezile ile Hanefîler arasındaki ilişki bir dargın bir barışık yürürken bazen Eş'arî-Şafîîlerle mücadele ve rekabet içerisinde olunmuştur.

Büyük Selçuklu sultanı Alparslan'dan sonra tahta çıkan Sultan Melikşah'ın Ehl-i Sünnet yolunda ve Hanefî mezhebine bağlı olduğu bilinmektedir. Aynı şekilde Sultan

Muhammed Tapar ve Sultan Sencer de Hanefî mezhebine oldukça bağlı sultanlardır. Ama bu sultanların Mu'tezile'ye yönelik olumsuz bir tavrından söz edebileceğimiz önemli bir kanıt yoktur.

Bu bağlamda bazı siyasi uygulamalardan ve Mu'tezilî eğilimleriyle bilinen alimlere yönelik olumlu ikili ilişkilerden ve nadir olsa da bazı görevlendirmelerden söz edilebilir. Sultan Melikşah'ın (465/1073) ve veziri Nizamülmülk'ün elçisi olarak Zeydiyye mensubu Fadl Es'ad b. Muhammed (492/1098) tayin etmiş olması (Kara, 2009: 166.) oldukça ilginçtir. Çünkü Mu'tezile-Zeydiyye etkileşimi ve sonraki dönemlerde her iki mezhebin bazı görüşlerde ortak payda oluşturmaları söz konusudur. Hanefî-Mu'tezilî isimlerden Ali b. Hasan es-Sandalî daha önce Selçuklu sultanı Tuğrul bey döneminde aktif bir konumdayken züht hayatına yönelmiş ve iktidarla olan ilişkisini kesmişti. Sultan Melikşah, Nişâbur Camiisinde kendisiyle karşılaştığında ziyaretine gelmediği için sitem etmesi, (Kureşî, 1993: II, 554.) sultanın Mu'tezilî kimliği ile tanınan bir alime karşı saygı duyduğunu ve itibar ettiğini göstermektedir. Her iki örnek de Melikşah'ın Mu'tezile'ye karşı net bir olumsuz tavır olmadığını göstermektedir. Aksine hem Mu'tezile hem de diğer mezhep mensubu alimlere saygın konumda oldukları hissettirilmiştir.

Melikşah dönemindeki bir başka siyasi uygulama da Mu'tezile-Hanefîlik birlikteliğinin yoğun yaşandığı dönemdeki aktif kimliği ile bilinen bir alimin göreve atanmasıyla ilgilidir. Tuğrul Bey döneminden sonra Nizamülmülk tarafından görevden alınan ve Maverâünnehr'e elçi olarak gönderilen Ebu Nasr Ahmed b. Muhammed b. Sa'id (482/1089), Melikşah'ın sultan olmasıyla birlikte Nişâbur'a başkadı olarak atanmış ve vefat edinceye kadar bu görevi sürdürmüştür. (Madelung, 2011: 342 vd.) Ayrıca Batınîlerle olan mücadelenin yoğunlaştığı bu dönemde İmamiyye Şia'sına yakın bir dini politika izlenmiştir.

Sonraki Selçuklu sultanları Berkyaruk, II.Melikşah, Muhammed Tapar ve Sencer dönemleri Batınîlikle yapılan mücadelenin sürdüğü dönemler olmuştur. Selçukluların takip ettiği dini siyaset ekseninde Hanefîliğin ve Şafîiliğin önde olduğu inşası önceden yapılan Sünnî çatının işlerliği sürdürülmüştür. Buna rağmen bu süreçte durumun Hanefîlik açısından daha parlak olduğu söylenebilir. Sözelimi Sultan Sencer'in Horasan, Maverâünnehr ve Gazne'de Hanefî ulemasından Burhan ailesine lütuf ve ihsanda bulunduğu nakledilir. Hanefîliğin toplum katmanlarındaki etkin gücü sebebiyle sonraki dönemlerde de yeni iktidarlar tarafından topluma hükmetme ve idari açıdan vazgeçilemez oldukları (er-Ravendî, 1999: I, 18.) anlaşılmaktadır.

Sultan Mesud dönemi (1134-1152) mezhebe ilişkin oluşan ya da oluşturulmak istenen algı açısından izlenebilir niteliktedir.

Sultan Muhammed Tapar'ın oğlu Irak Selçuklu hükümdarı Sultan Mesud'un (547/1152), Eş'arîlere yönelik izlediği lanetleme siyaseti, tarihi kaynaklara Selçuklu dönemindeki ikinci mihne hadisesi olarak geçmiştir. Sultan sadece bu mezhebe mensup olanlara değil, Mu'tezilîlere yönelik de rü'yetüllahî ve Kur'an'ın yaratılmadığı fikrini kabule zorlayarak onları bu konuda Maturidî çizgiye getirmeye çalışmıştır. Mesud'un 538/1143 yılında beraberinde Bagdat'a getirdiği katı bir Eş'arî karşıtı olan Hanefî alim el-Hasan b. Ebî Bekir en-Nisâburî'nin (545/1150), kendisinin Hanefî olduğunu Mu'tezilî olmadığını ısrarla söylemesi de Hanefîlik bünyesinde Mu'tezile'ye karşı bir tavrın güçlendiğini göstermektedir. Aynı kişi, "Şafîî olun; ama Eş'arî olmayın; Hanefî olun, ancak Mu'tezilî olmayın, Hanbelî olun, Müşebbihe olmayın" diyerek itikadî mezhepler arasındaki kutuplaşmada fikhî alana yönlendiren bir tavır sergilemiştir. Bu yaklaşım, yönetimin din alanındaki siyasi bir tercihi olarak dikkat çekmektedir. Çünkü bu süreçte Nizamiyye medresesinde yazılı olan el-Eş'arî ismi, Sultan Mesud'un emriyle kaldırılıp yerine eş-Şâfiî'nin ismi yazılmıştır. Sultan Mesud'un bir başka uygulaması da Hanefî vâiz Ebu'l-Hasan el-Gaznevî'nin (551/1156) fitneye sebebiyet verdiği gerekçesiyle şikayet ettiği Eş'arî mezhebine göre ders veren ve görüş açıklayan Ebu'l-Futûh el-İsferâyînî'nin (538/1144) şehirden çıkartılmasını emretmesiydi. (İbnu'l-Cevzî, 1992: XVIII, 31-32.) Bu tür uygulamalar Sultan Mesud döneminde Mu'tezile karşıtlığının Hanefî ekol bünyesinde yerleştiğini göstermektedir.

Büyük Selçukluların ilk sultanı Tuğrul Bey'le başlayan Hanefi mezhebine aidiyet ve mezhebi destekleme tavrı, sonraki sultanlar zamanında da sürmüştür. Ancak Mu'tezile-Hanefilik çizgisinde olan alimlerin sayısının Selçuklu döneminin sonuna doğru giderek azaldığı, Hanefi-Maturidi çizgisindeki alimlerin hem sayı olarak arttığı hem de giderek güç kazandığı dikkat çekmektedir.

#### 4.Sonuç

Hanefilik ile Mu'tezile, fıkıh ve kelâm alanında faaliyet yürüten iki farklı mezhep olmalarına rağmen izledikleri yöntemde akla merkezi bir rol biçmeleri ve tarihsel süreçte merkezi otoritenin politikalarına uygun bir şekilde birlikte hareket etmeleri açısından yakınlıkları dikkat çeken iki önemli dinî-siyasî oluşum görünümündedir.

Abbasiler döneminde Mihne hadiseleri ile her iki ekolün imajının sarsılmasının ardından Selçuklular döneminde Mu'tezile-Hanefilik ilişkisi tekrar gündeme gelmiştir. İki ekolün bu birlikteliği Maturidilik sistemleşene ve bir ekol olarak teşekkül edene kadar sürmüştü. Kaldı ki Hanefilerin çoğu Mu'tezilî anlayışı benimsemiştir. Selçuklular döneminde Mutezilî-Hanefî olan alimlerin varlığı da bu ilişkiyi ortaya koymaktadır. Fakat zamanla dinî, siyasî, ilmî vb. birçok parametrenin etkisiyle bu alimlerin sayısında bir azalma söz konusu olmuştur. Hem kelâmî hem de hukukî bir geleneği olan Hanefilik, bünyesinden Mu'tezile karşıtı güçlü bir ekol çıkarma gücünü gösterdi. Bu ekol, yeni bir konsept oluşturan ve Mu'tezile'ye yönelik amansız bir mücadeleye giren Maturidilikti. Aynı coğrafyada Hanefilik çatısı altında düşünce üretmiş olan Maturidilik ve Mu'tezile ekollerinin ortak noktaları olmakla birlikte ayrıştıkları noktalar da vardı. Bu süreç Mu'tezile karşıtı Hanefi-Maturidi alimleri öne çıkarmıştır. Hanefiliğin itikadî boyutunu temsil eden Mâturidîler, Hanefiliği Mu'tezilî söylemden uzaklaştırmaya çalıştılar. Mu'tezile-Hanefilik arasındaki sıcak ilişkiler yerini karşıt söylemlere bıraktı.

Horasan ve Mâverâünnehir kelamcıları ve fıkıhçıları, Irak Hanefiliğinden gelen Mu'tezilî unsurları tespit etmek ve bünyeden söküp koparmak yönünde girişimde bulundular. Mu'tezile karşıtı bu tutumlar uzun vadede Mu'tezile'nin Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinden silinip gitmesi neticesini doğurmuştur. Fakat Mu'tezilî öğretiden uzak tutma girişimi, bazı soruları/sorunları geçici olarak gözden ırak tutmuşsa da günümüze değin gelmesinin önünü alamamıştır. Esasen tarihsel süreçte zaman zaman fiili şiddete evrilen mezhepler arası tartışmaların çoğunlukla yapıcı olmaktan ziyade, yıkıcı ve polemik bir dile sahip olduğuna tanık olunur. Bunun bir boyutu da Mu'tezile ve ilişkide bulunduğu başka mezhepler arasında cereyan etmiştir.

Bilimsel bir zaviyeden bakıldığında imge, sembol ve eşyaya yüklenen anlamlar kadar mezhepler arası ilişkilerin de daima değişken ve akışkan bir yapıda olduğu görülebilir. Dolayısıyla ne Mu'tezile ne Hanefilik yekpare bir niteliğe sahiptir. Her iki mezhep de -zaman zaman fikri donukluklar ve gerilemeler yaşamış olsalar da- tek ve dar anlamlı, keskin sınırlı yapılar değildir. Özellikle de iki mezhep arasında birbirlerine ait nitelikleri bulmak mümkündür.

#### 5.Kaynakça

- Ak, A. (2009). *Selçuklular Döneminde Maturidilik*. Ankara: Yayınevi Yayınları.
- Aydınlı, O. (2012). Mu'tezile. *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı* (ed. H.Onat-S.Kutlu). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Bausani, A. (2007). Selçuklu Döneminde Din (çev.: Ali Ertuğrul). *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/2, 441-465.
- Bedevî, A. (1971). *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin.
- Bundârî, Ebû İ. (1943). *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi* (çev.: Kıvamüddîn Burslan). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Cessâs, Ebu Bekr A. A. R. (1992). *Ahkâmu'l-Kur'an* (thk.: M. es-Saduk Tahavî). Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi.

- ed-Debûsî, Ebû Z. (2002). *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi* (çev.: Ferhat Koca). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Ebu'l-Fida (1907). *Muhtasar fi ahbari'l-beşer*. Kahire: el-Matbaatü'l-Hüseyniyyeti'l-Mısriyye.
- Ebu'l-Muin Neseî (1993) *Tebsıratu'l-Edille fi usûlu'd-din* (thk.: Hüseyin Atay). Ankara: DİB Yayınları.
- Hakim es-Semerkandî, E. (2013). *Sevadü'l-Azam Tercümesi* (çev.: Talha Alp). İstanbul: Yasin Yayınevi.
- Hatîb el-Bağdâdî (2001). *Târîhu Medîneti's-Selâm-Târîhu Bağdâd* (thk.: B. A. Ma'rûf). Beyrut.
- İbn Asakir (1347). *Tebyinu kezibi'l-müfteri fima nusibe ile'l-imam Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*. Dimaşk.
- İbn Dâî Hasenî Râzî, S. M. (1364). *Tebsıratü'l-avâm fi ma'rifeti makâlâti'l-enâm* (haz.: Abbâs İkbâl). Tahran.
- İbn Murtaza, A. (1987). *Tabakatu'l-Mu'tezile* (thk.: S.D.Wilzer). Beyrut.
- İbn Tağrıberdî (1935). *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kahire*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye.
- İbnu'l-Cevzî (1992). *el-Muntazam fi tarihi'l-mulûk ve'l-ümem* (thk.: M. A. A. Ata, M. A. Ata). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Esir (1987). *el-Kamil fi't-tarih* (thk.: M. Y. ed-Dakkak). Beyrut.
- Kâdî Abdülcebbar, A. (1986). *Fadlu'l-i'tizal ve tabakatü'l-Mu'tezile* (thk.: Fuad Seyyid). Tunus: Dâru't-Tunusiyye.
- Kara, S. (2009). *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kazvinî, A. E. H. (1385). *Kitabü'n-Nakz ve Fada'ihu'r-Revafız* (trc.: C. el-Hüseynî el-Urmevî). Tahran.
- el-Kazvinî, Z. M. (Ts.). *Âsâru'l-Bilad ve Ahbâru'l-Ibâd*. Beyrut: Dâru Sadır.
- Kureşî (1993). *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, (thk. A. M. el-Hulv). Cîze : Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr.
- Madelung, W. (2011). Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler (çev.: M. Tan). *İmam Maturidi ve Maturidilik*. (haz.: S. Kutlu). Ankara: Otto Yayınları.
- Madelung, W. (1988). *Religious Trends in Early Islamic Iran*. New York.
- Nizamü'l-Mülk (2009). *Siyasetname* (çev.: Mehmet Taha Ayar). Ankara: İş Bankası Yayınları.
- Özen, Ş. (2003). IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi. *İslâm Araştırmaları Dergisi*. Sayı 9, 49-85.
- er-Ravendî, M. A. S. (1999). *Rahatü's-sudur ve Ayetü's-sürur* (çev.: A. Ateş). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Schacht, J. (1965). Notes on Sarakhsi's Life and Works. 900. *Ölüm Yılı Dönümü Münasebeti ile Büyük İslam Hukukçusu Şemsü'l-Eimme es-Serahsi Armağanı*. Ankara.
- Sinanoğlu, A. (2013). Selçuklular Döneminde Mezhep Mücadeleleri Arasında Mu'tezilenin Konumu. II. *Uluslar arası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu*. Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları.
- es-Suyutî, C. A. (1989). *Tarihu'l-hulefâ* (thk.: M. M. Abdulhamid). Beyrut.
- Sübki (1964). *Tabakâtu's-Şafiyyeti'l-Kübra* (nşr.: A. M. el-Hulv-M. M. et-Tenâhî). I-X, Haleb.
- Taberî (1966). *Tarihu'l-Umem ve'l-Mulûk*. (thk.: M. Ebu'l Fazi İbrahim). Beyrut.
- Turan, O. (2008). *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*. Ankara: Ötüken Yayınları.
- Ümit, M. (2010). Mihne Sürecinde Hanefîler. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9/17, I, 101-130.
- Yaltkaya, Ş. (1925). Selçukiler Devrinde Mezahib. *Türkiyat Mecmuası*. İstanbul.

Yavuz, A. Ö. (2015). Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey Döneminde Mu'tezile. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kayseri.

Carullah, Z. H. (1990). *Mu'tezile*. Amman: Müessesetü Arabiyyeti'd-Dira.

Zysow, A. (2009). Hanefî Hukuku Kuramında Mu'tezilîlik ve Matüridîlik (çev.: S. Aydın). *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*. sayı: 4.

**II. OTURUM**  
**05 MAYIS 2017 CUMA**  
**İMAM EBU HANİFE SALONU**  
**Oturum Başkanı: Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ**

16:45-17:00 **Doç. Dr. Burhan BALTACI**  
Mâturîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayırımının İmkânı Üzerine

17:15-17:30 **Yrd. Doç. Dr. Yakup BIYIKOĞLU**  
Mâturîdî'nin Tefsirciliği Bağlamında Müteşabih Ayetleri Te'vil Yöntemi

17:30-17:45 **Yrd. Doç. Dr. Şükrü MADEN**  
Te'vîlâtü'l-Kur'an Adlı Tefsiri Bağlamında Ebû Mansur el-Mâturîdî'ye Göre Cihadın  
Meşruuiyyet Şartları

17:45-18:00 **Arş. Gör. Adem GÖRMÜŞ**  
İmâm Mâturîdî'nin Mecazî Te'villerinin Kur'ân'ın Doğru Anlaşılmasına Katkısı

18:00-18:15 **Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÜL**  
Mâturîdî Tefsirinde Te'vilâtü'l-Kur'an'da Siret-Nüzul İlişkisi

# MATURÎDÎ'NİN TEFSİR-TE'VİL AYRIMININ İMKÂNI ÜZERİNE

Burhan BALTACI<sup>1</sup>

## ÖZET

İmam Mâturîdî'nin Tefsir alanına yaptığı en önemli katkılardan bir tanesi de usule dair olan Tefsir-Te'vil ayırımıdır. Mâturîdî özetle, bu iki kavramdan “tefsiri” sahabenin Kur'ân'ı anlamasına, “te'vîli” ise daha sonraki nesillerin anlayışına ya da yorumlamasına dair kavramlar olarak belirler.

Tefsir-Te'vil ayırımı daha sonraki dönemlerde de usulcüler tarafından tartışılmış, farklı anlamlar yüklenmiş, hatta birbirinin yerine kullanıldığı dahi olmuştur.

Bu çalışmamızda İmam Mâturîdî'nin Tefsir-Te'vil ayırımının günümüz Kur'ân'ı anlama ve yorumlama çabası içerisindeki yerine ve önemine değineceğiz. Bu noktadan hareketle günümüzde Tefsir-Te'vil ayırımının imkânını ve “Tefsir ve Te'vil” yerine “anlama ve yorumlama” kavramlarının kullanılmasının ne derece mümkün olduğunu tartışacağız. Tefsir-Te'vil ayrışmasının bir farklılaşma mı, yoksa birbirini tamamlayan mütemmim unsurlar mı olduğunu değerlendireceğiz.

Araştırmamızda Maturidi'nin *Te'vilâtu'l-Kur'ân* adlı eseri yanında klasik Tefsir Usulü kaynakları ile günümüz Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlamaya dair kaynaklardan da yararlanacağız. Maturîdî'nin görüşlerinin modern dönem bilim adamlarının bu konudaki önermeleri ile de karşılaştırmasını yapacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Mâturîdî, Tefsir, Te'vil, Anlam, Yorum.

## ON THE POSSIBILITY OF MATURÎDÎ'S TAFSİR (EXEGESIS) AND TA'WİL (HERMENEUTICS) DISCRIMINATION

### Abstract

One of the most important contributions by Imam Maturîdî to the Tafsir field is the discrimination of Tafsir and Ta'wil with regards to methodology. Maturîdî, in short, expresses the “Tafsir” as understanding of Quran by companions, and the “Ta'wil” as the understanding or interpretation of the next generations.

The discrimination of Tafsir and Ta'wil has then been discussed by the methodologists, different meanings have been attributed, and even they have been used interchangeably.

In our study, we will focus on the role and importance of Imam Maturîdî's Tafsir and Ta'wil discrimination on today's Quran understanding and interpretation. At this point, we will discuss the possibility of a discrimination between Tafsir and Ta'wil today and also the possible extent of using “understanding and interpretation concepts” instead of “Tafsir and Ta'wil” terms. We will try to understand whether discrimination of Tafsir and Ta'wil is a differentiation or complementary factors complementing each other.

We will benefit from Maturîdî's *Te'vilâtu'l Kur'an* and classical Tafsir Methodology resources as well as today's resources on Understanding and Interpreting/ Hermeneutics the Qur'an. We will also compare the views of Maturîdî to the suggestions of modern science people.

**Keywords:** Maturîdî, Tafsir, Ta'wil, Understanding, Hermeneutics.

<sup>1</sup> Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, e-posta: baltaci@kastamonu.edu.tr

## GİRİŞ

İmam Mâturîdî'nin Tefsir alanına yaptığı en önemli katkılardan bir tanesi de usule dair olan Tefsir-Te'vil ayrımıdır. Mâturîdî özetle, bu iki kavramdan “tefsiri” sahabenin Kur'ân'ı anlamasına, “te'vîli” ise daha sonraki nesillerin anlayışına/yorumlamasına dair kavramlar olarak belirler.

Tefsir-Te'vil ayrımı daha sonraki dönemlerde de usulcüler tarafından tartışılmış, farklı anlamlar yüklenmiş, hatta birbirinin yerine kullanıldığı dahi olmuştur.

Bu çalışmamızda İmam Mâturîdî'nin Tefsir-Te'vil ayrımının günümüz Kur'ân'ı anlama ve yorumlama çabası içerisindeki yerine ve önemine değineceğiz. Bu noktadan hareketle günümüzde Tefsir-Te'vil ayrımının imkânını ve “Tefsir ve Te'vil” yerine “anlama ve yorumlama” kavramlarının kullanılmasının ne derece mümkün olduğunu tartışacağız. Tefsir-Te'vil ayrışmasının bir farklılaşma mı, yoksa birbirini tamamlayan mütemmim unsurlar mı olduğunu değerlendireceğiz.

Kısaca bu çalışmada İ. Mâturîdî'nin (333/944) “Tefsir-Te'vil” ayrımından hareketle, Tefsir Te'vil ayrımının imkânı tartışılacak, ardından da “Anlam-Yorum” ayrımına değinilecektir. Anlamın ve yorumun tespiti meselesine kısaca değinilirken nüzul dönemine gidış ve dönüşü ifade eden ikili bir hareket önerilecektir. Araştırmanın son bölümlerinde de bu teorinin pratik yansımalarının olup olmadığı ya da İslam dünyasının içinde bulunduğu durum itibariyle pratik sonuçlar üretilmesine katkı verip vermediği de tartışılacaktır.<sup>2</sup>

## MÂTURÎDÎ'NİN TEFSİRDEKİ YERİ VE ÖNEMİ

Mâturîdîliğin kurucusu kabul edilen İmam Mâturîdî, bugünkü Özbekistan'ın Semerkant şehrinde yaşamış ve dönemin önde gelen Hanefî âlimlerden ilim tahsil etmiştir. Kısa sürede Hanefilik üzerinde uzmanlaşan İmam Mâturîdî, ömrünün sonuna kadar İmam-ı Azam Ebû Hanife'nin özellikle itikadi görüşlerini geliştirip sistemleştirmiş ve din konusunda ortaya çıkan problemleri onun gibi aklın ve naklin ışığında çözmeye gayret göstermiştir. İmam Mâturîdî'nin görüşleri kendisinden sonra dünyaya gelen pek çok Hanefî âlim, fıkıhta Ebû Hanife'nin görüşlerini, itikatta ise İmam Mâturîdî'nin görüşlerini öne çıkartarak Hanefiliği ve Mâturîdîliği birlikte yaymışlardır. Ahmet Ak'a göre, günümüz İslam toplumunda İmam-ı Azam Ebû Hanife ve ona nispet edilen Hanefilik büyük oranda tanınmasına rağmen İmam Mâturîdî ve ona nispet edilen Mâturîdîlik pek tanınmamaktadır; hatta İmam Mâturîdî'nin görüşlerinin temelini İmam Azam Ebû Hanife'ye dayandığından ve Hanefilik ile Mâturîdîlik arasındaki yakın ilişkidenden Hanefî olan pek çok kişinin bile haberi yoktur denebilir.<sup>3</sup>

İ. Çalışkan Mâturîdî'nin eserlerinin ismi kadar şöhret bulmamasını şu cümlelerle anlatmaktadır: “Mâturîdî, çağdaşı Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (324/935) ile aynı pozisyonda olmasına, ilmi şöhretine ve etkisine rağmen geri planda kalmış, mezhepteki imamlık konumunda olduğu kadar eserleriyle tanınmamış, bundan tefsiri de nasibini almıştır. Suyûtî (911/1505), Davûdî (945/1538) gibi klasik ve çağdaş kaynaklar onun hakkında yeterli bilgi vermemiştir. Buna günümüzde yazılan en meşhur tefsir tarihi olan M. Hüseyin Zehebi (1977)'nin *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn* adlı eseri de dâhildir. Bir Osmanlı müellifi olan Edirnevî (v. 11./16-17. yy.) ise *Tabakâtu'l-Mufessirîn* adlı eserinde kısa bilgi vermekle yetinir. İslam medeniyetinin en muhteşem yüzyılı olarak tavsif ettiği 4/10. yüzyılı ilim ve kültür açısından inceleyen ve Mâturîdî'nin yaşadığı bölgeleri İslam medeniyetinin ilim merkezleri olarak takdim eden Adam Mez (1917) de ilgili bölümlerde bu yüzyılda yazılmış tefsirleri ve müfessirleri anmasına rağmen Mâturîdî'den ve eserinden bir kelimeyle de olsa bahsetmez. O, bu yüzyılda tefsirin hiç de kabul görmüş bir uygulama olmadığını iddia ederek büyük bir hataya da imza atar. Hepsinden ilginç olanı ise bahse konu tabakat müelliflerinden çok önce

<sup>2</sup> Bu çalışmamızın bazı bölümlerinde “Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlama Metodolojisine Yeni Bir Yaklaşım Denemesi -Açı Teorisi Örneği-” (*İslam ve Yorum Sempozyumu*, Malatya 2017) isimli araştırmamızdan istifade edilmiştir.

<sup>3</sup> Ak, Ahmet, “Mâturîdîliğin Hanefilik ile İlişkisi,” *Milel ve Nihal*, İstanbul 2010, c. 7, sy, 2, s. 223.



Nesefî'nin (508/1115) bu tefsir hakkında, geçmiştekiler de dâhil bu ilim dalında yazılmış hiçbir kitabın denk olamayacağı bir kitap olarak tavsif etmesinin de itibar görmediği anlaşılıyor. Ondan ve eserinden yeterince bahsedilmemesi, oldukça manidar bulunmuş ve makalelere konu olmuştur. Bunun nedenlerini irdelemeye çalışanlar bazı cevaplar bulmuştur: Türk asıllı olması; yetiştiği Semerkant'ın hilafet merkezine (Bağdat), Mekke ve Medine gibi ilim şehirlerine uzaklığı; takipçisi olduğu Ebu Hanife'nin şöhretinin gölgesinde kalması; ondan sonraki yüzyıllarda yetişen etkili âlimlerin Eşarî'nin izinden gitmeleri; Maturidiliğin sadece Hanefiler tarafından benimsenmesi; Mâtürîdî'nin Mutezile'ye benzer bir akılcılığı ön plana çıkarması ve mutedil Mürciî fikirleri savunması; Maturidilik müttesiplerinin önde gelen şahısların hayat hikâyelerine önem vermemeleri; Nizamiye Medreseleri'nin Eşariliği esas alması ve onun öğretilerini okutması; nihayet dönemindeki siyasi yönetimle anlaşmazlıklara düşmesi nedeniyle fikirlerinin ve eserlerinin yayılmasının iktidar tarafından engellenmesi vs. Ancak ileri sürülen bu gerekçelerin tatmin edici cevaplar olduğu söylenemez. Mâtürîdî'den sonra bölgede yaşanan iktidar mücadeleleri ve değişiklikleri, Moğol istilasının büyük tahribi gibi etkenleri hesaba katmadan bu konunun aydınlığa kavuşması zordur. Bu mesele önyargıdan ve suçlamadan uzak bir şekilde dini, siyasi, kültürel ve fikri açıdan daha kapsamlı araştırmalara konu olmayı beklemektedir.”<sup>4</sup>

*Tefsîr-te'vil* arasında bir farkın olduğu baştan beri az ya da çok bilinmekteydi, ama açık bir şekilde ortaya konmamıştı. Öncekilerin geliştirmeye uğraştıkları yaklaşım ve yöntem, Mâtürîdî tarafından *tefsîr* ve *te'vilin* ayetlerin yorumu için elverişli bir metodolojiye dönüştürülmesiyle tefsirde bariz bir şekilde uygulamaya konulacak, böylece *te'vil* kavramı da tam bir meşruiyet kazanacaktır. *Te'vil* kavramında olduğu gibi ilmi araştırma ve tartışmalarda müstağni kalınamayan konuların ‘kabul edilebilir’ bir çözümünün bulunması gerekliliği ortaya çıkmıştır. Muhâsibi ve İbn Kuteybe'nin temsil ettiği çizgiye mensup ulema, durumu kabullenmenin bir sonucu olarak o ana kadar geliştirilen teoriyi ciddi bir tefsirde uygulama zarureti hissetmiş olmalıdır. Çalışkan, Mâtürîdî'nin tefsirinin ortaya çıkışına da bu saikin etki etmiş olabileceğini düşünmektedir.<sup>5</sup>

### MÂTURÎDÎ'NİN TEFSİR-TE'VİL AYRIMI

Tefsir usulü geleneğimizde Tefsir<sup>6</sup> ve Te'vil<sup>7</sup> kavramlarının birbirinin yerine kullanıldıkları görülmüş ise de Tefsir-Te'vil ayrımı özellikle İmam Mâtürîdî'de bir bütünün iki unsuru/birbirinin tamamlayıcısı şeklinde kabul edilmiştir.<sup>8</sup>

Maturîdî Tefsir-Te'vil ayrımı hakkında *Te'vilâtu'l-Kur'an* isimli eserinin<sup>9</sup> mukaddimesinde şöyle der:

“*Te'vil*, işin sonunu beyan etmektir. Bu kelime dönmek anlamındaki *âle-yeûlu* kökünden alınarak türetilmiştir. Anlamı ise, Ebu Zeyd'in dediği gibi, *sözün, muhtemel anlamlarından birisine yöneltilmesidir. Tefsîr*deki zorluk *te'vilde* mevcut değildir. Zira *te'vilde* Allah'ı şahit gösterme yoktur. Çünkü bir yorumcu, bu tür yorumlarıyla (te'villeriyle) kastedilen şeyden haber vermekte ve ‘Allah bu yorumla bu maksadı kastetmiş veya murad etmiş’ dememektedir. Buna karşılık ‘bu ayet şu anlamlara gelmekte ve bu anlamlardan biriyle

<sup>4</sup> Bkz. Çalışkan, İsmail, “Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vilâtu'l-Kur'an'ın Tefsir İlmindeki Yeri”, *Milel ve Nihal*, İstanbul 2010, c. 7, sy. 2, s. 69-70.

<sup>5</sup> Çalışkan, “Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vilâtu'l-Kur'an'ın Tefsir İlmindeki Yeri,” *Milel ve Nihal*, c. 7, sy. 2, s. 75.

<sup>6</sup> Müfessirlerin “Tefsir” hakkında yaptıkları tanımlamalar ve değerlendirmeleri için bkz. Tayyâr, Musâid b. Suleymân b. Nâsır, *Mefhûmu't-Tefsîr ve't-Te'vil ve'l-İstinbât ve't-Tedebbur ve'l-Mufessir*, Riyâd 1427 h, s. 65 vd.; Krş. Mevlüt Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, Ankara 2013, s. 48 vd.

<sup>7</sup> Müfessirlerin “Te'vil” hakkında yaptıkları tanımlamalar ve değerlendirmeleri için bkz. Tayyâr, *Mefhûmu't-Tefsîr ve't-Te'vil*, s. 92 vd.; Krş. Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, s. 36 vd.

<sup>8</sup> Bkz. Şaban Ali Düzgün, “Mâtürîdî'nin Kur'an Yorum Yöntemi,” *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, Ankara 2011, s. 29.

<sup>9</sup> Eserin baskıları ve hakkında yapılan çalışmalar ile ilgili olarak bkz. Sönmez Kutlu, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Maturidi Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya”, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, Ankara 2015, s. 450-452.

yorumlanabilir' demektir. Bu, insanların kendi aralarında tabii olarak konuştukları ve 'Allah hikmetinden dolayı en doğrusunu bilir' dedikleri şeylerdir. Mesela, tefsirciler (*ehlu't-tefsîr*), *elhamdulillâh* lafzı üzerinde görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bir kısmı, 'Allah kendi nefesine hamdetti' derken, diğer bir kısmı da 'Allah kendisine hamt edilmesini emretti' demektedirler. Her kim ki, bu iki yönden birini tercih eder ve 'kastedilen budur' derse, o kişi müfessirdir. *Te'vil* ise, bir müfessirin '*Hamd*, Allah'ı öven ve metheden bir kelime olduğu gibi, O'na şükretmeyi de emreden bir kelimedir ve Allah bununla neyi kastettiğini daha iyi bilir' demesidir. Sonuç olarak *tefsîr*, tek bir açıklama veya anlam yönüne sahip, *te'vil* ise birçok yöne (vücut) sahiptir."<sup>10</sup>

Maturîdî'nin Tefsir-Te'vil ayrımı hakkında yorumu, "Tefsir, sahabenin anladığı, te'vil ise fukahanın (ulemanın) anladığıdır." şeklindedir.

İmam Mâturîdî'nin Tefsir-Te'vil ayrımının günümüz Kur'an'ı anlama ve yorumlama çabası içerisinde değerlendirdiğimizde karşılaştığımız durum kavram olarak Te'vil'in Tefsir ile olan yarışın gerisinde kaldığıdır.<sup>11</sup> Bu noktadan hareketle günümüzde pratikte Tefsir-Te'vil ayrımının imkânından bahsetmek zor görünmektedir. Çünkü bu alanda yazılan eserler, kurumsal olarak verilen dersler ve yapılan faaliyetlerin tamamı Tefsir ismi ile anılmaktadır. Bu sebeple, eğer bir ayrım gerekli ise, "Tefsir ve Te'vil" yerine günümüz Türkçesinde "anlama ve yorumlama" kavramlarının kullanılmasının daha mümkün olduğunu görmekteyiz. Ayrıca Tefsir-Te'vil ayrışmasının bir farklılaşma değil, birbirini tamamlayan unsurlar olduğundan hareketle Anlama ve Yorumlamanın anlam alanlarının da birbirini tamamlayan unsurlar olarak çizilmesi gerektiği kanaatindeyiz.<sup>12</sup>

### ANLAMA-YORUMLAMA

İ. Maturîdî'nin "Tefsir-Te'vil" ayrımından hareket edecek olursak, (bu ayrımın - yukarıda ifade ettiğimiz gibi- günümüz terminolojisinde imkânsızlığından bahsettikten sonra) "anlama ve yorumlama" kavramlarının birbirinden farklı olarak kullanılması ve İmam Mâturîdî'nin "tefsir" olarak nitelendirdiğine "anlama", "te'vil" olarak adlandırdığına ise "yorumlama" denilmesini teklif ediyoruz.<sup>13</sup> Çünkü Mâturîdî'nin sisteminde "sahabenin anladığına" "tefsir" denilmektedir. Sahabe Kur'an'ın nüzul dönemine şahit olmuşlardır. Ayetleri onlar anlamışlardır. Çünkü Kur'an anlaşılacak için nazil olmuştur. Yanlış anlamışlar ise ya Hz. Peygamber'e sormuşlar ve anlamalarını tashih etmişler ya da yeniden vahiy gelmek suretiyle onların doğru anlamı yakalamaları sağlanmıştır.

Maturîdî "te'vili" ulemanın anladığı olarak nitelemektedir. Vahyin nüzulü sonrası nesillerin Kur'an'dan anladığı vahiyle düzeltilmediği için tabii olarak Kur'an'dan anladıkları kendilerine ait birer yorum olacaktır.

### ANLAMIN TESPİTİ

Anlamın nüzul döneminde gerçekleştiği düşünülürse anlamın tespit edilebilmesi için, - birbirinden farklı içeriklere sahip olsa da- İ. Şâtıbî ve Fazlurrahman'ın önermiş oldukları ikili hareketi önermekteyiz.<sup>14</sup> Çünkü müfessirin yaşadığı dönemde elinde sadece Kur'an metni

<sup>10</sup> Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, "Mukaddime", I, 349. (Çeviri metni Çalışkan, "Tefsirde Mâturîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâturîdî ve Te'vilâtu'l-Kur'an'ın Tefsir İlmindeki Yeri," *Milel ve Nihal*, c. 7, sy. 2, s. 76-77.)

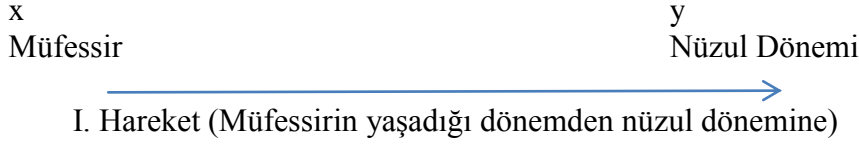
<sup>11</sup> Tefsir ve Te'vil arasındaki farklılıklar için bkz. Hâlidî, Salah Abdulfettâh, *et-Tefsîr ve't-Te'vil fi'l-Kur'an*, Ürdün 1996, s. 169 vd.

<sup>12</sup> Benzer bir değerlendirme için bkz. Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, s. 51.

<sup>13</sup> Krş. Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, s. 58. Erten, "Yorumun" "te'vili" tam olarak karşılamadığı kanaatinde.

<sup>14</sup> Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî (790/1388), *el-Muvâfakât*, I-VI, thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl-u Selmân, Dâru İbn 'Affân, Mısır h.1421, III, 174 vd. Fazlurrahman'ın sistemindeki ikili harekette genel ilke sonuç vermediği zaman yapılacak olan genel ilkenin ve tespit edilmiş gözden geçirilmesi ile Şâtıbî'nin sistemindeki küllî ilke sonuç vermediği zaman istisnai hüküm olarak cüzûnin dikkate alınıp uygulanması farklı hususlardır. Krş. Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, trc. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara 1999. s.31-34,74.

bulunmaktadır. Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması için Ulûmu'l-Kur'ân içerisinde "sebeb-i nüzul" olarak ifadesini bulan kavramın, ilk dönemden itibaren nüzul ortamının ve şartlarının da düşünülmesi gerektiğinin altı çizilmiştir. Biz sebeb-i nüzulün, daha geniş anlamda nüzul dönemi tarihi şartları olarak dikkate alınması gerektiği kanaatindeyiz. Nüzul döneminde anlamın gerçekleştiği kabul edilirse, ki Kur'ân da anlaşılacak için nazil olmuş ve bu dönemde de anlaşılmıştır, anlamı tespit üzere nüzul dönemine gitmemiz kaçınılmazdır.



Nüzul dönemine gidip döndüğünde ise elinde hem Kur'ân metni hem de o metnin/hitabın nüzul döneminde anlaşılmiş olan anlamı bulunacaktır.



Mâturîdî'nin tefsir olarak ifade ettiği bizim ise "anlam" dediğimizi nüzul dönemi şartları içerisinde tespit etmeye çalışmaktayız. Burada bize gerekli verileri verecek olan hadis kaynakları ve rivayet tefsirlerinin barındırdığı rivayet müktesebatıdır. Bu birikimin değerlendirilmeye ve karşılaştırmalı okumalarla en sahih olanının tespitine ihtiyaç bulunmaktadır. Bu konuda da rivayet değerlendirme kriterlerinden istifade edilmesi gerekmektedir.<sup>15</sup>

### YORUMUN SINIRLARI

Mâturîdî'nin te'vil olarak ifade ettiği bizim ise yorum dediğimiz hususun sınırsız ve sorumsuz olmaması gerekmektedir. Yorumun sağlıklı temellere oturtulabilmesi için bir "Açı Teorisi" teklifimiz olacaktır. "Anlam/yorum açısı" olarak nitelendirdiğimiz bu açının ölçüsü her bir ayet için farklıdır. Nüzul dönemine giden oradan bir anlam ile dönen müfessirin elde ettiği bu anlam "ayetin anlam/yorum açısını" oluşturur. Ayetin anlam açısının oluşmasında başta "sebeb-i nüzul olmak üzere, siyak-sibak (metin bağlamı), ilk muhatapların bilgi birikimi (ümmilik), tarihi bağlam (arabilik), makasid, Arap dilinin hususiyetleri gibi<sup>16</sup> nüzul dönemindeki muhatabın zihin dünyasını şekillendiren konular etkin olmaktadır.

Ayetin Anlam Açısının  
Dışında Kalan Yorum

Ayetin Anlam Açısının İçinde Olan Yorum

<sup>15</sup> Örnek bir değerlendirme için şu çalışmamıza bakılabilir. Baltacı, B., "Taberî'nin (310/922) 96/Alak Suresi 1-5. Ayetlerin Tefsirinde Yer Verdiği Rivayetlerde Nüzul Sürecine İlişkin Veriler," *Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 51, sy. 2, ss. 215-240, Ankara 2010.

<sup>16</sup> Sayılan hususların anlam alanı ile ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Baltacı, B., *Şâtûbî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Danışman: Prof. Dr. Halis Albayrak, Ankara 2005, ss. X+237, s. 184 vd. Bu kavramların Tefsir Usulünde kullanılması ile ilgili olarak Muhsin Demirci'nin *Tefsir Usulü* (MÜİF Vakfı Yay., İstanbul 2007) örnek verilebilir. Krş. Halis Albayrak, *Tefsir Usulü (Yöntem-Ana Konular-İlkeler-Teklifler)*, Şûle Yay., İstanbul 1998.

## Ayetin Anlam/Yorum Açısı

**TEFSİR-TE'VİL (ANLAM-YORUM) AYRIMININ PRATİK SONUÇLARI**

Bugün İslam dünyasında yaşanan bazı sorunların çözümsüzlüğe saplanmış olmasında Müslümanların zihin dünyasında anlam ve yorum arasında bir ayrımın olmamasının etkisi olduğu kanaatindeyiz. Farklı guruplar, sahip oldukları kendi din anlayışlarının Kur'ân'ın doğru anlamına dayandığı kanaatinde idirler ya da kendi anladıkları mananın ayetlerin yegâne anlamı olduğunu düşünmektedirler. Bunun bir sonucu olarak diğerlerinin zihin dünyasında oluşan mana ise yanlış anlam olmaktadır. Hatta bu guruplar ya kendi arzularıyla ya da başkalarının kendilerine sunduğu bu bakış açısıyla diğer Müslümanlara karşı şiddete varan uygulamalara ve tepkilere yönelebilmektedirler. Hatta birbirlerinin camilerini -içinde ibadet halinde olan müminler olduğu halde iken- bombalayabilmektedirler.

Aslında nüzul dönemi sonrasında oluşan ve her bir Müslümanın Kur'ân'dan anladığı şeylerin birer yorum olduğunun insanlara anlatılması halinde karşısındakini yok etmek yerine onu anlamak veya onu kendi din anlayışı konusunda ikna etmeyi tercih edecek bir anlayış gelişebilecektir. Geleneğimizde “Te'vilin (Yorumun) Tekfiri Olmaz” şeklinde de ifadesini bulan “Ehl-i Kible Tekfir Edilmez” anlayışı bu düşüncenin bir sonucu olsa gerektir.

**SONUÇ**

Pek tabidir ki, yorumun da şartları ve dikkat edilmesi gereken hususları bulunmaktadır. Tefsir-Te'vil ayrışmasının bir farklılaşma değil, birbirini tamamlayan mütemmim unsurlar olduğu kanaatindeyiz. Biz burada sadece Mâtürîdî'nin “Tefsir-Te'vil” ayrımından hareketle “Anlam-Yorum” arasında bir ayrıma gidilmesini önermekteyiz. Anlamın ayetlerin nüzul döneminde tespit edilmesi gerekmektedir. Bunun için çalışmamızda nüzul dönemine gidiş ve günümüze dönüş olmak üzere ikili bir hareket önerilmektedir. Her ne kadar birbirinden farklı içeriğe sahip olsalar da, İ. Şâtîbî ve Fazlurrahman'da da bu ikili hareketi görmekteyiz. Bu ikili hareketin sonunda anlamı tespit etmiş olmaktadır. Tespit ettiğimiz anlam çerçevesinde ayetin bir anlam açısı oluşmaktadır. Anlam açısı temel ölçü olacağı için anlam açısının içinde kalmak suretiyle yapılan yorumlar çalışmamızda “anlam açısının içinde olan yorumlar/dayanağı olan yorumlar”, anlam/yorum açısının dışında olan yorumlar ise “anlama açısının dışında kalan yorumlar/dayanağı olmayan yorumlar” olarak isimlendirilmiştir.

**KAYNAKÇA**

Ak, Ahmet, “Mâtürîdîliğin Hanefîlik ile İlişkisi,” *Milel ve Nihal*, İstanbul 2010, c. 7, sy, 2, ss. 223-240.

Albayrak, Halis, *Tefsir Usûlü (Yöntem-Ana Konular-İlkeler-Teklifler)*, Şûle Yay., İstanbul 1998.

Baltacı, B., “Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlama Metodolojisine Yeni Bir Yaklaşım Denemesi -Açı Teorisi Örneği-” *İslam ve Yorum Sempozyumu*, Malatya 2017.

Baltacı, B., “Taberî'nin (310/922) 96/Alak Suresi 1-5. Ayetlerin Tefsirinde Yer Verdiği Rivayetlerde Nüzul Sürecine İlişkin Veriler,” *Ankara Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, c. 51, sy. 2, ss. 215-240, Ankara 2010.

Baltacı, Burhan, *Şâtîbî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Danışman: Prof. Dr. Halis Albayrak, Ankara 2005, ss. X+237.

Çalışkan, İsmail, “Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri,” *Milel ve Nihal*, İstanbul 2010, c. 7, sy, 2, ss. 67-93.

Demirci, Muhsin, *Tefsir Usulü*, MÜİF Vakfı Yay., İstanbul 2007.

Düzgün, Şaban Ali, “Mâtürîdî'nin Kur'an Yorum Yöntemi,” *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, Ankara 2011.

Erten, Mevlüt, *Nass-Yorum İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013.

Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, trc. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara 1999.

Hâlidî, Salah Abdulfettâh, *et-Tefsîr ve't-Te'vîl fi'l-Kur'ân*, Ürdün 1996.

Kutlu, Sönmez, “Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Maturidi Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya”, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Ankara 2015.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, “Mukaddime”, I, 349. ts. ys.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Ğırnâtî (790/1388), *el-Muvâfakât*, I-VI, thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl-u Selmân, Dâru İbn 'Affân, Mısır h.1421.

Tayyâr, Musâid b. Suleymân b. Nâsır, *Mefhûmu't-Tefsîr ve't-Te'vîl ve'l-İstinbât ve't-Tedebbur ve'l-Mufessir*, Riyâd 1427 h.

# MÂTURÎDÎ'NİN TEFSİRCİLİĞİ BAĞLAMINDA MÜTEŞABİH AYETLERİ TE'VİL YÖNTEMİ

Yakup BIYIKOĞLU<sup>1</sup>

## ÖZET

İtikâdî mezheplerin oluşmasında müteşâbih ayetlerin te'vili meselesi ana etken olmuştur. Dolayısıyla haberî sıfatlar, ru'yetullah ve kelâmullah gibi konulara dair tartışmalar kalam mezheplerinin ana çizgileri oluşturur. Mâtûrîdî, kendine has orta yol bir üslup takip ederek müteşâbih ayetlerini yorumlar. Bu hususta kendi kurduğu itikadî anlayışı temsil eden yaklaşımlarda bulunur.

Mâtûrîdî tefsirinde metot olarak selefe bağlı kalmakla beraber, farklı bir yaklaşımla pratikte müteşâbih ayetleri yorumlar. Nitekim tefsirinin ismini “Te'vilâtü'l-Kur'ân' olarak koyması te'vili benimsediğine işaret etmektedir. Mâtûrîdî, tefsirci olarak müteşâbih ayetleri lügate dayalı dilsel izahlarla ve kısmen de yorumla ayetleri te'vil eder. Mücessime gibi teşbihe düşmemek için, müteşâbih ayetlerin te'vilinin elzem olduğuna vurgu yapar.

Sonuç olarak Mâtûrîdî, Kur'ân ve sünnette belirtilen “istivâ, vech, yed, 'ayn, meci, kürsî ve teklîm-i Musâ” gibi haberî sıfatların mecâzî ve temsîlî olduğunu hatırlatır. Dolayısıyla müteşâbih ayetlerdeki kapalılığın giderilmesinin gerekli olduğuna dikkat çeker. Ancak aklının sınırlılığı nedeniyle, bunların mutlak bir şekilde hakikat ve mahiyetinin anlamasının mümkün olmadığını da özellikle belirtir.

**Anahtar Kelimeler:** Mâtûrîdî, Tefsir, Te'vil, Müteşâbihler, Haberî Sıfatlar.

## ABSTRACT

### Mâtûrîdî's Ta'wil Method on Mutashabih Verses in the Context of His Tafseer

In the formation of creed sects, allegorical verses had become the main factor. Thus, the discussions on the subjects like informative (khabari) attributes, vision of God (ru'yatullah) and the word of God (kalamullah) constitute the base lines of the kalam sects. Mâtûrîdî comments on allegorical verses following a distinctive middle way style. He introduces an approach which represents his own understanding on creed.

Although he stays loyal to Salaf in his exegesis method, he comments on allegorical verses with a different approach in practice. He named his tafseer book as “Ta'wilat al-Qu'ran” and this indicates that he had adopted the “ta'wil”. As a mufasser, Mâtûrîdî makes ta'wil on allegorical verses depending on linguistic explanations and partly on interpretation. To avoid tashbih -which Mujassima performs-, he stresses the importance of the ta'wil on allegorical verses.

To conclude, Maturidi reminds that khabari attributes like, “istiwâ, wajh, yad, 'ayn, maji, kursi and takleem to Moses” which are stated in the Quran are metaphoric and symbolic. So, he remarks the necessity for eliminating the ambiguity of allegorical verses. However, , he also specifies that it is impossible to comprehend these verses' essence and nature absolutely because of the limit of reason.

**Key Words:** Maturidi, Tafseer, Ta'wil, Allegorical Verses, Informative Attributes.

## Giriş:

Konumuzun ana teması İmam Mâtûrîdî'nin müteşâbihlerin te'vil yöntemi olacağından öncelikle bu hususun indinde nasıl vaz' edildiğine bakmak gerekecektir. Bunu yaparken de özellikle tefsirinden hareketle bu husustaki yaklaşımını irdedeleyeceğiz. Kavramsal yaklaşım olarak bakacak olursak o, tev'il ile tefsir arasındaki farkı genel olarak ortaya koyar. Şöyle ki,

<sup>1</sup> Yrd. Doç. Dr., Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tesir Anabilim Dalı, ybiyikoglu@nku.edu.tr

Mâtûrîdî (ö. 333/944) tefsiri, sahâbeden gelene; te'vili ise sonraki fakihlere isnad eder. Bu ayırmadan hareketle, vahyin indiği ortama dair durumu bildiğinden, Sahabenin ayetlere dair açıklamalarının tefsir; sonrakilerin daha da ileriye taşıdıkları ayetlere dair yorumlarının ise te'vil olduğunu söyler. Bu bağlamda Mâtûrîdî, kelime olarak te'vili, “آل-يُول” den döndürmek anlamına geldiğini belirttikten sonra, sözün muhtemel anlamlardan birine yönlendirilmesi şeklinde tanımlar<sup>2</sup>. Dolayısıyla tefsirdeki söz konusu olan Allah'ı şahit tutmanın ve kesinliğin, te'vil konusunda söz konusu olamayacağını söyler. O bu, tev'il yapan kişinin 'Bu ayetle Allah şunu kastetmiştir' gibi ifadeler kullanmayacağını, sadece 'Bu ayetin şu anlamlara gelmesi muhtemeldir' diyebileceğini söyler. Velhasıl Mâtûrîdî, tefsirin tek yönlü, te'vil ise çok yönlü olmasına dikkat çekerek sözlerini tamamlar. (Mâtûrîdî, *Te'vilât*: 2005, I, 3-4).

Genel anlamda onun Müteşâbih ayetlere yaklaşımına bakacak olursak, te'vil konusunda daha çok selef ulemaya yakın durur. Mamafih Mâtûrîdî, ayetlere dair yorumlarını Kur'an bütünlüğü içinde dilsel çalışmalarla zenginleştirir. Bu hususta kendine has bir üslup geliştirme cihetine gider (Özdeş: 2003, 254). Dolayısıyla selefte olduğu gibi lügat merkezli olmakla beraber, lüzum üzere te'vil cihetine gider. Ancak ileride göreceğimiz üzere müteşâbihleri mutlak olarak keyfiyetlerini Allah'a havale eder.

Çalışmamızda Mâtûrîdî'nin te'vil yöntemini ele alırken uygulayacağımız amaç ve kapsam, müteşâbih ayetlerin te'vilindeki yaklaşımının mahiyetinin tespiti olacaktır. Bunu yaparken metot olarak Kur'an'da ki bazı müteşâbih hususlar üzerinden gidilerek, mutlak ve izafî müteşâbihler olarak tasnif üzere değerlendirmeler yapılacaktır.

Tebliğimizde Mâtûrîdî'nin Te'vilât'ı ve benzer görüşleri taşıdığı Kitâbu't-Tevhîd adlı eseri temel kaynak olacaktır. Konunun izah ve temellenmesi için tefsir ve kelâm ilmi bağlamında selef ve sonraki gerekli kaynaklara başvurulacaktır. Yine te'vil hususunda uç noktalardaki uygulamaların mukayeseli görülmesi konusunda Mu'tezilî kaynaklara da işaret edilecektir. Ayrıca konunun bütüncül değerlendirilmesi için güncel kaynaklar göz önünde bulundurulacaktır. Sonuç olarak Mâtûrîdî'nin tesis ettiği akâid sistemi dikkate alınmak suretiyle müteşâbih ayetlere dair te'vil yöntemi; itikadî mezheplerin ayrıştığı nokta olan müteşâbihlerin te'vili hususunda Mâtûrîdî'nin yaklaşımı ortaya konacaktır. Gayret bizden tevfiğ Allah'tandır.

## I. ÂL-İ İMRÂN 7. AYET BAĞLAMINDA MÜTEŞÂBİHE DAİR YAKLAŞIMI

Yüce Kur'an, uhdesinde hem muhkem hem de müteşâbih ayetlerin bulunduğu bizlere haber vermektedir. Her ikisi de Âl-i İmrân Sûresi 7. ayetinde birlikte zikredildiğinden, selef müfessirler de olduğu gibi Ebû Mansur Mâtûrîdî de bu ayeti merkeze alarak muhkem ve müteşâbih konusunda açıklamalarda bulunur. Onun muhkem-müteşâbih ayetler üzerindeki yorumu ve bunların te'vili konusundaki yaklaşımları bu ayet üzerinden daha net olarak anlaşılacaktır. Şöyle ki:

*“Sana Kitâb'ı indiren O'dur. O'nun bazı ayetleri muhkemdir ki, bunlar Kitâb'ın esasıdır. Diğerleri ise müteşâbihtir. İşte kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmayı ve onun te'vili arzu ederek müteşâbih olana tâbi olurlar...”* (Âl-i İmrân 3/7). Mâtûrîdî, ayetin tabii taksiminden hareketle seleften iktibas ederek muhkem ve müteşâbih hakkında şu tanımlamaları yapar:

*“Muhkemler, kendisiyle amel edilen nâsih; müteşâbihler ise, kendisiyle amel edilmeyen mensûh ayetlerdir. Bu tanımın naklini İbn Abbas'a isnad eder. Yine diğerlerine göre, En'am sûresinin sonundaki üç ayet (En'am 5/101-103) ve İsrâ sûresindeki “Rabbın, Allah'tan başka ilaha tapmamaya anne babaya iyilikte bulunmayı emretti...” (İsrâ 17/23) ile başlayıp sonuna kadar devam eden ayetin muhkem; bunların dışındaki ayetlerin müteşâbih*

<sup>2</sup> Ulûmu'l-Kur'an kaynaklarında te'vil: 'Meşrû bir sebep ya da illetten dolayı ayeti zahiri anlamından alıp kendisinden önceki ve sonraki âyete muvâfik olarak Kitâb ve sünnete uygun anlamlardan birine istinbât yoluyla hamletmek' olarak tanımlanır. (Zerkeşî: 1957, II, 150; Suyûfî: 1987, II, 382-383).

olduğunu söyler. Yine o, şu tanımlamaları yapar: “Muhkem muhtevasında tevhid ve Allah’a iman olanlardır. Bunların dışındakiler ise müteşâbihtir”. (Mâturîdî: 2005, II, 242).

Bunun dışında başka tanımlamaların yapıldığını zikreder ve bunların anlama yönelik olduğunu söyler. Şöyle ki: “Muhkem, herkesin bilebildiği ayetlerdir. Tefekkürle dikkatle bakan bunları anlar. Müteşâbih ise, müphem olup üzerinde araştırma yapmak suretiyle bilgi sahibi olmak isteyenlerin bilebildikleri ayetlerdir”. Yine denildiğine göre; “Muhkem, hakkında vakıf olunan ve kendisinden neyin murat edildiği bilinebilen; müteşâbih ise, hüküm olarak beyanıyla insanların ihtiyaçlarını gideremediği ve kendisine zinhar vâkıf olunamayan şeydir”. Hurûfu mukatta’a ve kendisinden neyin murat edildiği anlaşılabilen şeylerde olduğu gibi. Bunlara iman gerekir. Zira bunlar Allah (c.c.) katından kullar için zorluklara karşı sınama/imtihanlardır. Muhakkak ki Yüce Allah, kullarını dilediği musibet çeşitleriyle imtihan eder. Dünya da imtihan yeridir. (Mâturîdî: 2005, II, 242).

Mâturîdî’ye göre, muhkem ayetlerin ehl-i İslâm’dan herkese zahir olması muhtemeldir. Zira bu hususta onlar ihtilafa düşmemişlerdir. Müteşâbih konusunda ise, dillerin farklılığı nedeniyle insanlarda farklı anlayışlar oluştu. Ne var ki zahirin getirdiği anlam, bâtının anlamıyla aynı olmadı. Sadece zahirde bir alaka oluştu ve aksiyle alaka kurmanın batıl olduğu hükmüne varıldı. Zahirde cevır/baskı, zulüm ve teşbih gördüklerinde, ittifak üzere cevır ve zulmün olumsuzluğu üzerinde duruldu. Müteşâbih üzerinde durmayı ise, hikmetini bilmek şeklinde gördüler. Bir başka grup ise muhkemi: “açık ve net olan; üzerinde ihtilafın olmadığı şeydir” şeklinde tarif ettiler. Bu husustan hareketle Mâturîdî, Mu’tezile’nin hikmetini bilmeye dair salah-aslâh konusunda çelişki içinde olduğunu söyler. Böylece selef çizgisinde hareket ettiğini ihsas eder<sup>3</sup>.

Müfessir, bu tanımlamalardan sonra tefsir cihetine gider. Şöyle ki, Bir gruba göre, muhkem beyanı akılda olan; müteşâbih ise akılla idrak edilemeyen şeydir. Zira bu, sem’î yardımla anlaşılır. Başka birileri de emir, nehiy, helal ve haram gibi konularda müteşâbih olmaz, der. Zira bunların anlaşılmasında bir hacet sorunu olmaz. Ayette ki “أم الكتاب” tabirini şöyle açıklar: Burada iki vecih muhtemeldir. Birincisi; bu, Kitâb’ın aslı demektir. Burada, *Ümmü’l-Kitâb* diğerlerinin önüne geçirilmiştir. *Ümmü’l-Kurâ*’da olduğu gibi. Nasıl ki Mekke diğer şehirlerin anası ise, Fatiha sûresi de Kur’ân’ın anası olmaktadır. Buradan hareketle Fatiha diğer surelerin önüne alındığı gibi, muhkem de asıl anlamda böyle muamele görmüştür. (Allahu a’lem). İkincisi; muhtemeldir ki, “أم الكتاب” maksat, “el-Kitâb”tır. Müteşâbihler ise, kendinde başkasıyla benzerlik olan ve böylece birbirine benzeyen şeylerdir. İşte bu, müteşâbih olmanın kendisidir. Zira “إن البقرة تشابه علينا...” Bakara 2/70) ayetinde olduğu gibi, müteşâbihte de bir şekle dahil edilemeyen müşkül bir durum vardır. Yani bunda dâhil olduğu şeyden ayırt edilmeyen bir teşâbüh (benzerlik) vardır. (Mâturîdî: 2005, II, 244).

Müteşâbihler ile uğraşanlar bağlamında Âl-i İmrân sûresindeki “...kalplerinde eğrilik olanlara gelince...” şeklinde kastedilenler Hak’tan meyledenlerdir. Bu da zeyğ, rayb ve şektir. Sonra o, müteşâbih ayetlerin te’vilinin cevazına binâen şunları söyler: Burada bir şeye ittibâ’dan muradın Bakara sûresindeki “...onu (kitâbı) gereği gibi okurlar...” (Bakara 2/121) ayetinden hareketle, kendilerine kitap verilenlerin hakka ittibâ’ etmek istedikleridir. Yine, “size indirilene ittibâ’ edin...” (A’râf 7/3) ayetinde benzer durumun olduğunu belirtir. Bu ayetin müteşâbih olarak Rabbimizden bize indirildiğine dikkat çeker. Hakikate ittibâ’ etmenin sabit ve övülen bir durum olduğunu söyler. Ayette zemmedilen durum ise, fasit düşüncelerle yapılan te’vil içindir. Mesela bu zem, ümmetin mülkünün sonunu, kıyametin kopma saatine vukûfiyeti ve kıyametin sebebinin sorun edenler içindir. Allah bu ilmi (gaybı) bunun

<sup>3</sup> Çünkü Mu’tezililer dinde salah olandan bahsederler. Allah, illa bunu yapmaz, derler. Çünkü onlara göre muhkemin dışında başka bir muhkem kılımdı. Onlar dinde aslâh olan belirtilse de durum böyledir. Dinde aslâh olmayanı Allah’ın imtihan olması nedeniyle yaratmasının caizliği buna delildir. Lakin burada hikmetin dışına çıkılmaz. Sonra onlara emrin hak oluşu için onlara şöyle dedi: Ancak itaat ile emrolundunuz. Emirlerin içindeki aslâh olan şeyleri yapmakla değil. Zira Allah, kullar için aslâh olmayanı da imtihan için hikmeti gereği yaratabilir. Nitekim dinde aslâh bir durum olmazsa da, kullarına böyle eylem yapması muhtemeldir. Maturîdî bu anlamın daha yakın ve cazip olduğunu söyler. (Bkz. Mâturîdî: 2005, II, 243).



dışındakilere bildirmeyi bırak, Allah resûlüne dahi bildirmemiştir. Mâturîdî sözlerine devam ederek burada kastedilenlerin, te'vile vukufiyette idrak bakımından anlayışları az olanlara ittibâ' edenlerin muhtemel olduğunu söyler. Yine kalplerinde eğrilik olduğu söylenenlerin, öncelikle i'tikâd olarak ilk olarak inkârcılar; sonra da hevâlarına uyan dindarlar olduğunu söyler. Yine dindeki her bir mezhep taassupçuları da böyledir<sup>4</sup>.

Müfessire göre “...إبتغاء الفتنة...” ibresindeki fitnenin küfür olduğunu söyler. Ancak fitne ehlinin, İslâm'ın intihan olması bağlamında zorlukla imtihan anlamının muhtemel olacağını ekler. (Mâturîdî: 2005, II, 246). Ona göre, “وابتغاء تأويله” ise, Allah'ın bu ümmetin sonu için tayin ettiği zamanı te'vil etmektir ki, ümmetin mülkünün/hükümlerini ne zaman biteceğini Allah'tan başkası bilemez<sup>5</sup>. Sonra Mâturîdî ayetin “...dinde râsih olanlar” kısmında vâkıf olduğunu söyler. Devamında “يقولون آمنا” kısmının ise ibtidâ olduğunu haber verir. Böylece onlar, iman ettik derken bunu, “عرفنا/ bildik” anlamında söylerler. Müfessir bunun, lügat olarak caiz olacağını söyler. Diğer bir grup da “إلا الله” in vakf yeri; kelâmın başlangıcının ise “والراسخون في العلم” olduğunu söyler. Bu anlamda onlar, ‘muhkem, müteşâbih ve bunun dışındakilere iman ettik’ derler. Burada rasihûnun; mütalaa eden, dikkatli okuyanlar şeklindeki anlamı da haber verir. Yine “متتابتون” kelimesine ispat edenler denmiş olup anlam olarak bu, rusûhta sabit olmak demektir. Son olarak “تأخون”, bir şeyin yerinden kaldırılması olup ilimde nath sahibi olmak ilimde derinleşmek demektir. (Mâturîdî: 2005, II, 247).

Müteşâbihin tanımı hakkında bilgi veren Zümer Sûresi 23. ayetteki “كتابا متشابها” -daha önce belirtildiği gibi “ehsene'l-hadîs” anlamında en titiz (etkan) ve sağlam olduğu üzere içinde ihtilafın ve çelişkinin olmaması anlamına gelir. Buradan hareketle zikredilen Kitâb, insanların sözleri, ihtilaflardan oluşan yazıtlar ve birbirleriyle çelişen kitap sözleri gibi değildir. Asırlar boyu zaman geçse de hep böyle olacaktır. Nitekim, “Onlar Kur'an'ı düşünmüyorlar mı?...” (Nisâ 4/28) ayeti, nâzil olduktan bu ana kadar ihtilaf olmaksızın müteşâbihlerin müttefik olduğuna, aralarında çelişki oluşturacak ihtilafın bulunmadığına delalet eder. Vakitler farklılaşsa ve günler geçse de Kur'an, Allah katından nazil olup geldiği üzere hep aynıdır. Zira insana ait haberlerdeki ihtilaf ve çelişki, Kur'an hakkında asla söz konusu olamaz. (Mâturîdî: 2008, XII, 324).

## II. MÂTURÎDÎ'YE GÖRE MÜTEŞÂBİH AYETLERİN VAZ' HİKMETLERİ

Yüce kitabın kendisi, hem hikmetle dolu ve muhkem bir Kitâb oluşundan (Yûnus 10/1; Hûd 11/1), hem kitâbın tümünün müteşâbih olduğundan (Zümer 39/23) ve hem de Kitâb'ın muhkem ve müteşâbih ayetlerin her ikisinden oluştuğundan (Âl-i İmrân 3/7) bahseder. Bu üçlü ilahî anlatım, Kur'an'ın muhkem ve müteşâbihlerden oluşan hikmetlerle dolu bir kitap olduğunu ortaya koyar. Âl-i İmrân 7. ayetin son ifadesindeki “...ancak akıl sahipleri düşünebilirler” ibaresinden anlaşıldığı üzere müteşâbihlerin hikmetleri üzerinden düşünmeye teşvik olduğu açıkça görülür.

<sup>4</sup> Mâturîdî: 2005, II, 245. Mâturîdî, Allah'ın bilgisine tâbi olma anlamında ittibâ'yı tafsilatlı olarak şöyle açıklar: Mâturîdî, mübtedi/yenilikçi te'vilini isteme hususunda bütün bu cümlelerin buraya eklenmesini ister. Bu durumda hak olan şeyde kim niza ehlinden sakınırsa ve itiraz ettiği üzere te'ville işigali terk ederse, ümmet nazarında muhkeme tabi olan ve müteşâbihin hakkını veren olur. Burada te'vili nefyedilen şey, ümmetin mülkünün sonu, kıyamet vaktinin sonu gibi hususlardır. Hz. Peygamber dahi onun dışındakilerin muttali olamadığı ilimler böyledir. Ya da zayıf akıllıların eşyayı ihata etmesindeki durumları böyledir. Ancak avam toz/ğubar ehli, bunun üzerini örtmek istiyor, akılların ulaşamayacağı şeye tabi oluyorlar. Allah, “O'ndan başkası bilemez” ayetinde, O'nun dışındakinin bildiği veya bilmediği şeyleri haber vermiştir. Şayet bu sadece Allah'ın muttali olacağı ilim olsaydı, akıllar buna ulaşamazdı. İttibâ' bu şekilde açıklanabilir. (Bkz. Mâturîdî: 2005, II, 246).

<sup>5</sup> Mâturîdî: 2005, II, 246. Burada zikredilen müteşâbih, mahiyetine vakıf olunan şeydir. Şayet marifet ehli bunu açık olarak bilebilir. Bunun aslı, ayetlerden deliller getirmek suretiyle, her mezhep sahibinin hasmına karşı müteşâbihler konusunda iddiada bulunması; kendi konusunda bunu vazih görmesi ve gittiği yolu da hak görmesidir. Müteşâbihin hak olmayan şeye götürdüğünü iddiası ya da müteşâbihi ta'diye ederek terk eden arasında fark yoktur. Burada ki yol şudur: Kabulü akla zarar veren bir şey getirilirse, o getirilen şeyden uzaklaşıp selamette olunması gerekir. (Bkz. Mâturîdî: 2005, II, 247).

Mâtürîdî'ye göre müteşâbihin indirilme hikmetinin ne olduğu sorusuna karşın iki şeyden bahsedilmesinin muhtemel olduğunu söyler. Birincisi, bunlarla bir âlimin diğer âlime olan üstünlüğü bilinebilmesi; ikincisi, bundan muradın talep edilmesi, nasıl yapıldığının kontrolünün sağlanmasıdır. Şayet insanın bilmediği şeyde mihne/imtihan muhtemel olup, Allah (c.c.) kullarını müteşâbih ayetlere vukûfiyetle imtihan eder. Zira dünya imtihan evidir ve kullarını burada çeşitli zorluklarla imtihan eder<sup>6</sup>. Benzer şekilde mutlak müteşâbihlerden hurûfu mukatta'aların muradına vakıf olmanın kullar üzerinde imtihan olduğunu ve sebeple indirildiklerini söylemenin yerinde olacağını belirtir. Bu açıdan onun nazarında bu harfler müteşâbih olarak addedilmektedir (Mâtürîdî: 2005, II, 237)

Yine müteşâbihler konusunda zikredilen “Allah şahadet etmiştir ki, O’ndan başka ilah yoktur...” (Âl-i İmrân 3/18) şeklindeki ayeti müfessir; şehâdetin, rubûbiyyet ile alakalı olduğunu, bunun mahiyetin akılla bilinmeyeceği şeklinde yorumlar. Ona göre bunun hakikatine tefekkürle ulaşmak mümkün değildir. Zira kendi mahiyetinin bile ne olduğunu bilmeyen aklın, ona ulaşması vakıf olması da mümkün olmayacaktır. Allah hakkında bildirilenlerin (heberî sıfatlar) hepsi, mefhum tahkikî olarak bilinmeksizin kulların zihinlerine yakınlaştırılması içindir. Bunların mahiyeti Allah’ın haber verdiği şekliyledir. Bu minvalde Rahmân’ın isimlerinin vaz’ edilışı, kulların bildikleri isimlerinden birinin zihinlere yakınlaştırılması içindir. Yine pek çok manalar yanında vahdaniyet ismi de O’nun bilinen her şeyden münezze olmasının, zaruret mucibince zihinlere ulaştırılması için zikredilmiştir. (Mâtürîdî: 2005, II, 262-263).

Görüldüğü üzere Kur’ân’da Allah’ın isim ve sıfatlarının zikredilmesindeki hedef, bunların mahiyet ve hakikatlerine ulaşmak değil, bunları insanların zihinlerine bir mana da akıllarına yakınlaştırılmasıdır (Özdeş: 2003, 265). Buradan hareketle müteşâbihlerin varlığının bir amacının ise, bunlara vakıf olmanın Allah’ın zihinlere bildirdiği kadar olacağını, insan bilgisinin sınırlı olduğunun ve mutlak bilenin Allah olduğunun bildirilmesidir. Zira akıl yaratılmış ve sınırlı olduğundan, anlamlandırma konusundaki kudreti, namütenahi olan Yüce Mevla’ya ait durumlara vakıf olmaya yetmeyecektir. Zira insan aklı, her konu da olduğu gibi, bu hususlarda da tam idrakten acizdir.

### III. MÜTEŞÂBİH AYETLERİN TEV’İLİ HUSUSUNA DAİR YAKLAŞIMI

Müteşâbih ayetlerin genel bir ayrımını Ragıb el-İsfahanî (502/1108) de görmek mümkündür. O, bu türde olan ayetleri; sadece Allah’ın vâkıf olduğu, bazı vasıtalarla anlamları bilinen ve ilimde rusûh sahibi âlimlerin bilebileceği müteşâbihler olarak üç kısımda mütalaa eder. (İsfehânî: 2002, 444). Şâtıbî (ö. 790/1388) de bu tasnifi anlamın mahiyeti bağlamında mutlak ve izafî olarak iki kısma ayırır. (eş-Şâtıbî: 1997, III, 315). Şâtıbî’nin fıkıh kaidesi bağlamındaki ayrımının, aynı zamanda tefsir usûl ilminde önem arz eden bir tasnif olduğunu söyleyebiliriz.

Hadislerde de haberî sıfatların kullanıldığı malumdur. Bunların yorumunda hakiki anlamda zahire bağlı kalanlar olduğu gibi, mecaz olarak te’vile gidenler de olmuştur. Böylece sıfatlar ve ru’yetullah gibi bazı kelâmî meselelerin te’vili hususu inanca dayalı mezheplerin oluşmasında etken olmuştur. Her iki cihetten de bakacak olursak, mutlak bir ayrımla sıfatların hakikat ve mecaz olduğuna dair açık her hangi bir karine bulunmamaktadır.

Müteşâbihlerin te’vili konusunda Mâtürîdî, selefi yolu takip ederek tefsirinde konuya yaklaşımlarda bulunur. Bu yaklaşıma sahip imam Mâlik, “İstivâ malûm, keyfiyeti meçhûl, ona iman vacip ve ondan sual bidattir” örneğini verir. Ancak Mâtürîdî, aktardığı malumat üzerinden akıl ve vahyi anlamak konusunda, bütünlüğü dikkate alarak ifrat ve tefritten uzak bir şekilde Kur’ân’ın ruhuna uygun yorumlamalarda bulunur. Yine o, ayetler üzerindeki

<sup>6</sup> Mâtürîdî: 2005, II, 247. Yine buradaki, “Ulû’l-elbâb” olanlar şeklinde istisnâ ise, bunlardan ancak hüccet ve akıl sahipleri öğüt alır demektir. Mâtürîdî: 2005, II, 248; yine Ulûmu’l-Kur’ân kaynaklarında Kur’ân’da müteşâbih ayetlerin fayda ve hikmetlerine dair bkz. Zürkânî, Muhammed Abdu’l-Azîm, *Menâhilu’l-İrfân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed b. Ali, Dâru’l-Hadîs, Kahire 2001; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, TDV Yayınları, Ankara 2010, s. 132-133.

tedebbür ve tefekkürü vahye dayalı bilgi ve hikmetin anlaşılmasında te'vili temel umde olarak görür. (Özdeş: 2003, 252). Nitekim bu durum “*Te'vilât*” şeklinde eserinin ismine yansımaktadır. Onun tefsir ve te'vil ayrımında bulunması da bir nokta da müteşâbihler noktasındaki ayrımını da ortaya koymaktadır. Bu minvalde Mâtürîdî, seleften ayrılmamak şartıyla kendine has bir yöntemle orta yolu (i'tidâl) takip ederek te'vili aklî ve naklî delillere dayanarak yapar.

Mâtürîdî, müteşâbihlerin te'vili konusunda kendine has bir yöntem takip eder ve Mu'tezile gibi aklı öne alıp nassın muhtemel anlamlarının dışına taşmaz. Zira özellikle aklı esas alan ve İslâm dininin inanç esaslarının savunucusu olarak ortaya çıkan Mu'tezile, te'vili esas almakla beraber te'vile ilgilendiği başlıca hususları da dâhil etmiştir. (Câbirî: 2000, 83-85). Özetle Mâtürîdî, Kur'ân'da müteşâbihu's-sıfat başta olmak üzere diğer müteşâbih hususların mecâz olduğuna dikkat eder. Dolayısıyla bunların hakikat ve keyfiyetlerinin anlaşılması ve üzerlerinde akıl yürütmek konusunda te'vilin gerektiğini söyler.

Bu genel izahtan sonra onun müteşâbih ayetlerin yorumuna dair örnekle açıklama yapabiliriz. Bunu yaparken tefsirini merkeze alarak Tevilât'ında ve Kitâbu't-Tevhid'de ele aldığı müteşâbihleri, tefsir usûl kitaplarındaki kaide ve tev'il yöntemleri göz önünde bulundurarak, mutlak ve izafî müteşâbihler şeklinde iki kısımda değerlendirebiliriz.

### **A-Mutlak/Hakikî Müteşâbihler**

Mutlak müteşâbihler mahiyet itibarıyla beşer tarafından anlaşılması zor ve takat dışında olan müteşâbihlerdir<sup>7</sup>. Mutlak mevcudiyetlerine dair keyfiyet bilgisi Allah'a ait olan hususlardır. Bu hususlarda diğer müfessirler gibi Mâtürîdî de müteşâbihleri mecaz anlama hamletmek suretiyle lügavî anlamlandırmaya tabi tutmuştur. Ancak keyfiyet bağlamında hakiki anlamlarının akılla idrak edilemeyeceğini de açıkça beyan etmiştir.

#### **1. Hurûfu Mukatta'a**

Mâtürîdî, kesik harfler hakkında pek çok nakilde bulunur. Mesela, “الم” konusunda vecihler olduğunu beyan eder. İbn Abbas'tan rivâyetle, “elif-lâm-mim” in “أنا الله اعلم” olduğunu nakleder. Yine bunlarla kase/yemin edildiğini, surelerin başında bulunan mu'cem harfleri olduğunu söyler. Bunların anlam verme bağlamında; bu harflerin birinin Allah'ın isimlerinden kinâye olduğunu; Elif, Allah; lâm, Latif ve mimin de mülkü olduğunu nakleder. Yine naklettiğine göre elif, ilahlığı, lâm lütfü, mim de mecdidir; izafeten elif, Allah, Lâm, Cibril, Mim de Muhammed'dir. Son olarak bu harflerin, kaside güzelleştirmek ve süslemek anlamında “teşbîb” olduğunu ve bunun kelâm, şiir benzeri nesrin arasını ayırmak için kullanıldığını nakleder. (Mâtürîdî: 2005, I, 27, 29).

Hurûfu mukatta'aların hemen peşinden gelene dâhil edildiğini söyler. Bu şekilde, gelen kelime ya da cümleler bunların tefsiri olur. Mesela, “الم” in tefsiri “الك الكتاب” olur. Âli İmran'da, “الله لا اله الا هو” olur. Araf'ta “كتاب انزل اليك”; Lokmân da “تلك آيات” ve böylece benzer olan hepsi sonrasına mülhak olur. Zira akabinde gelenler, kesik harflerin tefsiri konumunda itibar görür. Anlam olarak o, bunlarda ümmetin mülkünün nihayetinin hesaplanmasın olduğu; bunların “cümmel (ebced), huvvez...” hesabı olduğunu; bazılarının bu sayılarla ilgilendiğini, bazılarının da bunu terk ettiklerini söyler. (Mâtürîdî: 2005, I, 28). Bu şekilde müfessire göre bunların rumuz olması da muhtemeldir. Her bir harfin zımında bir yüce bir durum olup cümmel hesabı cihetinde bakıldığında insanla nazarında Allah'ın değeri yücelir. Zira bunları herkes idrak edemez. Bu rumuzlardan hareketle Allah'ın isimleri, sıfatları ve kullarına verdiği nimetler zahir olur. Bu husus da icâz konusunda son nokta olup, sözde rumuzla yetinmektir<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Burada bu tür müteşâbihlere muhteva olarak, hurûfu mukatta'a; gaybî meselerden rûh, kıyamet saati, dabbetü'î-arz, ahiret ahvâli, sûra üflenmesi gibi ahiret hususları yanında, haberi sıfatlar da eklenmiştir. Ancak Tefsir usûl kitaplarında haberî sıfat örnekleri ise izafî müteşâbihler kısmında ele alınmıştır. (Bkz. Demirci: 1996, 68).

<sup>8</sup> Mâtürîdî bu hususu açıklamaya şöyle devam eder: Ya da ümmetin sonu veya imam ve kralların adedi gibi durumlar zahir olur. Bu da icazın son noktası olup, kelâmda rumuzla iktifa etmektir. Bunların, Allah'ın el-Bâsıt ismiyle dilediğini yaymasından rumuz olarak iktifa edildiği söylenir. Kısasa bunlarla Allah bunları, mahlûkun

Bunların bilinebilmesi konusunda Mâturîdî şöyle der: “Bazıları da bunlar müteşâbihdir ve Allah kullarından kimseye bu ilmi vermemiştir. Allah da -burada olduğu gibi- kullarını imtihanlardan dilediğiyle imtihan ediyor. Yine şu ayetlerde (Fussilet 26, Enfal 35) olduğu gibi onlar, Kur’ân’ı dinlemiyorlardı. Allah da yüz çevirmeyip Kur’ân’ı dinlesinler diye bu harfleri indirdi. Zira bu hususta onlara hüccet gerekiyordu”. Yine kendi kanaatine dikkat çekerek sözlerini şöyle sürdürür: “Hurûfu mukatta’alarda aslolan daha önce zikrettiğimiz üzere kasele olmasıdır. Allah, bununla (kasele) harflerin hepsini zikrederek bir değer ortaya koyar. Zira yemin Arapların şanıydı ve bununla kıymet ve hatırları yükseldi. Bununla beraber, şu iki büyük şeye delalet vardır: konuşmak ve işitmek. Hikmetin her çeşidi bu iki mecra üzere olur, bunlar üzerinde cereyan eder. Böylece müfessire göre Allah da yeminle manayı kendinde gizleyerek veya yarattıkları üzerinde yücelmek için bu harfler üzerinde yemin etmektedir”. (Mâturîdî: 2005, I, 28).

Müfessir, diğer selef müfessirlerinde bildirdiği gibi, bunların sûre isimleri olmasının caiz olduğunu söyler. Yüce Allah kitabındaki surelere isimler vermiştir. Zira buna mücerret olarak cins isimler Arap lügatinde beşten fazla olmadığından bu hususa surelerde de buna uyulmuştur. “كهيعص” ve “عسقم” gibi. Yine bunlar, sûreler arasında vasıl/birleştirme konumunda olup sûreler, bu harfler üzerine bina edildiği üzere bunlarla da açılır. (Mâturîdî: 2005, I, 29; II, 238).

Son olarak İmâm Mâturîdî kanaat olarak şunun muhtemel olacağını söyler: Allah, kavmin inadını ve Kur’ân’dan yüz çevirdiğini biliyor. Kur’ân’da “*İnkâr enler: ‘Bu Kur’ân’ı dinlemeyin. Okunurken gürültü yapın ki duyulmasını engelleyesiniz’ dediler*” (Fussilet 41/26) ayetinde buyrulduğu üzere, inkârcılar Kur’ân’ı dinlemediklerinden dolayı, daha önce bilmedikleri kelâmı şaşkıncu bir şekilde düşünmeye sevk edilmişlerdir. Bunun üzerine, mülk sahibi Allah tarafından onlara ilim olarak zor gelen şey (harfler) indirildi. İnkârcılar da bu harflerin anlaşılmasına itiraz ederek ta’n da bulundular. Böylece Allah, hurûfu mukatta’alarla inanan kullarını tefekküre ve hikmetini anlamaya çağırmaktadır. Ancak bunlarla irade edileni mutlak olarak Yüce Mevlâ bilir. (Mâturîdî: 2005, I, 30).

## 2. Gaybî Hususlara ve Ahirete Dair Müteşâbih Ayetleri Te’vili

Mâturîdî, tefsirindeki ahiretle ilgili yorumları sadece lafzı yönden ele almaz, aynı zamanda bunlarla ilgili yorumlar içeren te’viller de bulunur. Bu hususları onun tefsir ve yorumlaması bağlamında örneklerle daha yakından görmeye çalışalım.

Cennet ile ilgili A’raf sûresi 43. ayet yorumunu ele alacak olursak, ayette alt taraflarından ırmaklar akan cennetlerden bahsedilmesinin -Allahu a’lem- insanların tabiatlarında dünyada akan ırmaklara karşı isteklerinden kaynaklandığını söyler. Şöyle ki insanların gözleri akan bu ırmaklar üzerinde tabii olarak takılır kalır. Sonra ahirette de bu ırmakların olmasını isterler. Allah’ın da bu tür cennet nimetlerinden bahsederek tasavvurlar ortaya koyması, kulların rağbet ettikleri bu nimetlere ulaşmaları, Allah’ın emrettiği şeyleri yerine getirmeleri, nehiylerden de sakınmaları içindir. Böylece Maturîdî, insanların rağbetlerinden ötürü Allah’ın kulların tabiatlarına göre vaatlerde bulunduğunu ima eder. Dolayısıyla güzel amellere teşvik için Kur’ân’da köşkler, çadırlar, akan nehirler, gilmanlar, kadehler ve sürahiler vb. insanın dünyada rağbet ettiği şeylerin cennet için vaat edilmesi ise bu kabildendir. (Mâturîdî: 2006, V, 350).

Yine Mâturîdî’ye göre Kehf Sûresi 31. ayetteki ayetlerde cennette vaat edilenlerin, dünyada nefislerin arzuladığı şeyler olması; aksi şekilde nefis ve tabiatın hoşlaşmadığı şeylerin anlatımıyla cehennemden sakındırılması böyledir. (Mâturîdî: 2007, IX, 54). Âl-i İmrân sûresi 10. ayetten hareketle, “...onlar cehennemden yakıtı olacaklardır” inkârcıların azap için cehennem odunu olacağı anlaşılmaktadır. Zira insan dünyada olduğu gibi ateşe düştüğünde odun gibi sürekli yanmaz. Bünyesi gereği ateşte eriyip bedeninden irinler akmaya

başlar. Dolayısıyla burada odun gibi yanmaktan haber verilmesi, dünyadaki geçici bir yanma gibi değil, odunun uzun süre yanmasına işaretle azabında uzun müddetli ve şiddetli olacağı içindir. Velhasıl burada inkârcıların ebedî ve kalıcı azaba kalacaklarına işaret vardır. (Mâtûrîdî: 2005, II, 251).

Müfessir bu tür ahiret ahvallerini dünyevi rağbet edilen şeylerle ilişkilendirir. Ona göre, Kur'ân'ın dönem Arap toplumunun isteklerini dikkate alarak cennet tasvirlerini kullanması, cehennemi de yine dönemsel hoşâ gitmeyen hususlarla anlatması bir hakikattir. Kur'ân'ın muhatabı ve yaşadığı çevreyi ve indığı toplumu dikkate alması bağlamında Mâtûrîdî'nin bu yaklaşımları yerindedir.

Müfessir, isim olarak benzerlik olmasına rağmen, aslında cennet nimetlerinin keyfiyet bakımından hiçbir gözün görmediği, hiç kimsenin duymadığı ve beşerin aklına gelmeyen türden olduğunu özellikle belirtir. Özetle cennette olanlarla dünyadakilerin isim olarak benzeştiğini, bunların aynı şeyler olamadığını ifade eder. (Mâtûrîdî: 2008, XII, 43-44).

Yine kıyametle ilgili müteşâbih söylemler olarak, kıyamet günü bacağın ortaya çıkması (Kalem 68/42), o gün yeni doğan çocuğun saçlarının ağarması (Müzzemmil 73/17), duhân (dumanın) zuhur etmesi (Duhân 44/10) ve Sur'a üflenmesi (Hâkka 69/13, Yâsin 36/69 ve Müddessir 74/8) gibi ayetlerde geçen hususların hakiki anlamda olması muhtemel olduğu gibi, bunların kıyamet günü zorluğun anlatılmasından kinaye veya temsili bir anlatım olacağına işaret eder<sup>9</sup>.

Sonuç olarak, cehennem ateşi ve üzerinde on dokuz meleğin olduğuna dair “*Bilin ki onu Sekar'a atacağım. Sekar nedir bilir misin? Yakmadık bir yerini bırakmaz, yine de salıvermez. Durmadan derileri yakıp kavuran şeydir. Onun on dokuz bekçisi vardır*” (Müddessir 74/27-30) şeklindeki ayetlerin devamında bildirilen “Sekar”ın çeşitli te'villerini ortaya koyar. Sonra da bunlarda Allah'ın hikmetlerinin olduğunu, insanın tedebbür etmek suretiyle sadece aklıyla bunların sırrına vakıf olamayacaklarını ifade eder<sup>10</sup>. Tüm bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere, Kur'ân'da diğer meselelerde olduğu gibi ahirete müteallik meselelerde de kinayeli ve temsili anlatımların olduğu, gaybî olan bu konular üzerine düşünerek ibret alınması gerektiği; ancak bunların keyfiyet bakımından mahiyetlerinin mutlak olarak bilinmeyeceği sarahaten ihsas edilmektedir.

## B- İzafî Müteşâbihler

Müteşâbihlerin ikinci kısmına dâhil edilen ve te'ville anlaşılabilen nasslardır. Bu tür müteşâbihlerde kastedilen mananın anlaşılması için bir karîne (delil)'ye ihtiyaca gerek duyulur. (Demirci: 1996, 86-112). Bunlar lafız olarak açıklama veya karşılıkları buldukları takdirde anlamlarına ulaşılabilen müteşâbih türleridir. Dolayısıyla bu tür müteşâbihlere lügat yoluyla karşılık bulma imkânı olabilir. Bunları Mâtûrîdî'nin nazarından hareketle haberî sıfatlar ve ru'yettullah olmak üzere iki ana başlıkta ele alabiliriz.

### 1. Hâberî sıfatlar

Matûrîdî ele aldığı haberî sıfatları dilsel ve karinlerden yola çıkarak yorumlama çabasında bulunur. Dolayısıyla biz de haberî sıfatları, onun te'vile tabi tutmasından hareketle bu başlık altında incelemeyi uygun bulduk. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, bazı tefsir usulüne dair yaklaşımlarda haberî sıfatların hakiki müteşâbihler arasında da kategorize edildiği görülmektedir. (Demirci: 1996, s. 84). Mâtûrîdî de bu sıfatların izahında lügat ve edebî anlamlar vererek te'vil cihetine gider ancak mahiyetlerine vakıf olma hususunu Allah'ın bilgisine bırakarak selefın yolunu tercih eder. Şimdi Tefsirinde ele aldığı haberî sıfatları başlıklar halinde görelim.

<sup>9</sup> Benzer te'vile dayalı açıklamalar için bkz. Maturidî: *Te'vilât*, XVI, 32; XVI, 215; XIII, 296; XVI, 238-239.

<sup>10</sup> Burada 19 rakamın da müteşâbih olduğunu pek çok anlamlara hamledileceğini söyler. On dokuz meleğin yorumlarından birinin 19 renkte azabın olduğunu, bu renklerin de azap çeşidini ortaya koyduğunun, bunların her birinin nevine göre azap ettiğinin anlaşılmasının muhtemel olacağını söyler. (Bkz. Mâturidî: 2010, XVI, 252).

**a-Arşa İstivâ**

Araf sûresi 54. ayette geçen “Arşa istivâ” daha önce kimsenin temyiz edemeyeceği, mülktür. Burada ki mülkün, saltanat ve ilmin ölçüsünün bilinmesi ise övgü ve yüceliğe dair bir durumdur. Bunun aksi durum akıllara yüklenip temyiz için ihsan edilmiştir. İşte bu minval üzere Allah (c.c.) nihai olarak istivâyı yücelik, yükseklik, rütbe ve güç şeklinde yücelik vasfı şeklinde haber vermiştir. “*Musa ergenlik çağına gelip olgunlaşınca ona doğruyu yanlışı ayırt edecek muhakeme yeteneği ve ilim verdik...*” (Kasas 28/14) ayetindeki istivâ kelimesi, delil ve ibret isteyenlere mülkün meydana gelişini, rubûbiyyetinin beyanını ortaya koymaktadır. (Mâturîdî: 2006, V, 370-371).

Yine “Rahmân arşa istivâ etmiştir” (Tâhâ 20/5) ayetinden hareketle arş konusunu Mâturîdî şöyle açıklar: Mekan olarak düşünüldüğünde, üç durum ortaya çıkar ilki, Allah zatı ile oradadır; ikincisi, aşmayacak şekilde Allah bütün mekanlara istivâ etmiştir; üçüncüsü ise, tüm mekanların sınırını aşarak arşa istivâ etmiştir. Birinci durumu dikkate alındığında, Allah ‘arş ile sınırlanmış olur ki bu da yaratma konusunda acizlik olur. Yine bu halde zaman-mekân bağlamında kendisi de sonlu olup yaratmasında kusur olur. İkinci durum üzere, Allah’ın ‘arşa istivâsının bütün mekânlara istiva etmesi şeklinde düşünülürse yine O’na mekan izafe edilmiş olacaktır. Üçüncü durumda ise, Allah’ın bütün mekânları kuşatmak suretiyle ‘arşa istivâ ettiği varsayılırsa, kendine yetecek mekânları inşa etmekten aciz olacaktır. Tüm bunlar, yaratılmışların sıfatı olup Allah için muhal olan bir durumdur. (Mâturîdî: 2007, IX, 177).

Mâturîdî bu tür açıklamalardan sonra, ‘arşa istivâ konusunda te’vile yapmayı sürdürür. Şöyle ki ona göre ayetteki istivâ maddi bir yükseklik olarak telakki edilmemelidir. Zira burası dağların zirvesi gibi olup ondan başka kimse buraya çıkmaya müstahak olamaz. Bu şekilde mekân anlamında ayet için tasarrufta bulunmak Allah için caiz olmaz. Bilakis burada Allah’ın azamet ve celaline dair işaret vardır. Nitekim ayette “*Göklerde ve yerde, ikisinin arasında olan her şey Allah içindir*” (Tâhâ 20/6) şeklinde O’nun azamet, sultanlık ve kudretine işaret edilmektedir. Yine ‘arşın büyüklüğü ve nur veya cevher olarak neden yapıldığı şeklindeki hususlar ise yaratılmışların ulaşamayacağı bilgilerdir. (Mâturîdî: 2007, IX, 177).

Bu izahlardan sonra Mâturîdî tevil cihetinden Allah’ın ‘Arş’a istivasının şu şekilde açıklanabileceğini söyler. İlk olarak, ayette zikredilen şeyleri yarattıktan sonra Arş’a istivâ etmesi sultanlık, rablık ve yaratmasındaki azametine işaret eder. İkinci olarak, ‘Arş yaratılmışların en yücesidir denebilir. Dolayısıyla istivânın yaratılmışların en yücesine izafe edilmesi Cenâb-ı Hakkın azametine delalet eder. (Mâturîdî: 2007, IX, 177; K. Tevhid: 1988, 70). Böylece Mâturîdî, Arş’a istivâ hususunda anlatılan yüceliğe dair vasıfların, cismanî olarak değil de Allah’ın rububiyyetine işaret eden mecaz şeklinde algılanmasının lazım olduğunu söyler. Şöyle ki, “...O’nun benzeri hiçbir şey yoktur...” (Şûrâ 42/11) ayetiyle Allah, yaratılmışlara benzemeyi zâtından nefyetmiştir. Nitekim Allah fiil ve sıfatlarda yarattıkları hiçbir şeye benzemez. Selefe dair yaklaşım üzere “Rahman Arşa istivâ etti” kelâmını Kur’ân’da zikredildiği şekilde anlamak gerekir ve aklen de olsa durum böyle olmalıdır. Bir şeyin birden fazla şeye te’vili söz konusu olduğunda, bunu sadece bir te’vile hamletmenin doğru olmamacığını belirtir. Dolayısıyla istivânın da ru’yet meselesinde olduğu gibi imanı gerektirdiğine vurgu yapar. Genelde bu tür te’viller sonunda tevfiğ Allah’tandır diyerek, selefte olduğu gibi tefviz yapmayı uygun bulur.

Son olarak belirtecek olursak Mâturîdî, resûlün dahi bu konuları Allah’ın kendisine bildirmesiyle bilebileceğini söyler. “...sonra da Arş’a istivâ etti” (Secde 32/4) ayetinden hareketle burada ‘Arş’ın idrak edilmesi konusunda beşerin akıl ve anlayışlarına giden bir yol olsaydı, Allah’ın Resulü bile Allah’a ve Cebrail’e sormadan bu durumu idrak edip anlardı. Oysa mutlak her şeyi bilen sadece Allah’tır. Allah ayette Hz. Peygamber’e el-Habîr olan kendisine sormasını emretmesi (Secde 32/4), müteşâbihlerdeki müphem bu durumların akılla değil, haber yoluyla Allah’tan vahiy ile anlaşılabilmesine delalet etmektedir. (Mâturîdî: 2008, XI, 265).

### **b-Mecî-İtyân**

Haberî sıfatlardan “*Rabbın ve melekler saf saf geldiğinde.*” (Fecr 89/22) deki mecî ve yine “...*ancak Allah’ın onlara gelmesi...*” (Bakara 2/210) ayetlerindeki ityânı anlam olarak bir yerden bir yere intikal etme anlamında yorumlamanın caiz olmayacağını belirtir. Bunun delilinin ise, ayette zikredilen ilmin gelmesi olup gidiş ve geliş sıfatı anlamında gelmenin olayıdır. Aynı şekilde “...*Hak geldi batıl zail oldu...*” (İsrâ 17/81) ayetteki anlam da bu minvaldedir. Nitekim hak ve batılın gidip gelmesi hususu, bir mekândan diğer bir mekâna intikal anlamında vasıflanamaz. Buradan hareketle, “*Rabbim geldi...*” “*Allah arşa istivâ etti*” ayetlerindeki geliş ve istivâyı malum hakiki anlamda kullanmak caiz olmaz. Burada mecî ile haberin gelmesi anlamı vardır. Zira Allah, yaratılmışlara benzemez, bu vasıfları taşımaktan münezzehtir. Bilinen anlamda kullanılabileceği gibi bazen de farklı anlamda kullanılması mümkündür (Mâtûrîdî: 2005, I, 413-415). Haşr sûresinde Allah’ın gelmesinin de mecazî ve temsili olduğuna işaret eder<sup>11</sup>.

Fecr sûresinde ise mecînin pek çok veçhe hamledilebileceğini söyler. Bunlardan biri gelme anlamında olup, ancak bu bir yerden bir yere intikal anlamında değil, Rabbinle beraber anlamına gelir. Bu durum Mâide sûresinde “Dediler ki: “*Ey Musâ onlar orada olduğu sürece biz oraya kesinlikle girmeyeceğiz. Sen ve Rabbin gidin ve savaşın*” (Mâide 5/24) ayetinde beraber bu anlamda kullanılır. Yine bir başka cihetten “şüphenin gittikçe ortadan kalkması ve emrin açığa çıkması” anlamına da hamledilir. Buna da “...*ancak Allah’ın onlara gelmesi...*” (Bakara 2/210) ayeti örnektir. Dolayısıyla burada, durumun sabit olması ve rayb ve müşkil durumun ortadan kalkması söz konusudur. Diğer bir anlamda ise, “Allah’ın emrinin gelmesi” (Nahl 16/22) şeklinde ayette belirtilir. Fecr sûresindeki muhtemel başka bir anlam ise, Allah’ın v’ad ve va’âdinin gelmesidir. Burada böyle bir vasfı olmasa da mecî Allah’a nisbet edilmiştir. Çünkü fiillerinin eserlerinin fiil-i hakikat şeklinde Allah’a nispet edilmesi caiz olur. Cenâb-ı Hak’ın “*Biz ona rûhumuzdan üfledik*” (Tahrîm 66/12) dendiği gibi. Burada O’na üfleyen vasfı hakiki olmasa da bu fiilin izafe edilmesi de böyledir. (Mâtûrîdî: 2010, XVII, 197) Özetle Mâtûrîdî bu şekilde mecî sıfatının hamledilmesiyle ilgili çeşitli örnekler verir. (Mâtûrîdî: 2010, XVII, 197-199) Son olarak da Allah’ın cisim olarak vasıflanamayacağını, O’nun mecî fiilinin, cisimlerim vasfı şeklinde anlaşılmayacağını söyler. Zira Allah, şahıs ve cisimlere ait araz bağlamında mecî olarak vasıflanamaz. Buradaki hakikat, Allah’ın teşbih olmaksızın nüzûl etmesidir. (Mâtûrîdî: 2010, XVII, 200).

### **c- Yed**

Mâtûrîdî, haberî sıfatlardan *Yed*’e dair, “*De ki ey İblis, seni iki elimle yarattığıma (Adem) secde etmekten alıkoyan nedir...*” (Sâd 38/75) ayetinden hareketle haberî sıfatlar konusunda daha önce zikredildiği gibi, elin Allah’a izafe edilmesinin ta’zim için olduğunu söyler. Beytullah’ta olduğu gibi. Burada beyt veya yanındaki mescitler, O’na izafe edildiklerinde yüceltilmiş olur. Bu amaçla burada “*iki elimle yarattığım*” tabiri kullanılmıştır. Ancak Mâtûrîdî’ kelâmcıların *yed* kelimesi konusunda tekellüfe girip zorlandıklarını söyler. Dolayısıyla bir kısmı kuvvet demekle beraber, kimisi de benzer türden zorlama te’vile gider. Ancak Mâtûrîdî, selef yolunu takip ederek, Allah’ın kendi dışındaki varlıkların sıfatlarından (mecî ve *yed*) müteâl olduğunu, ayette de buyurduğu üzere, hiçbir şeyin O’na benzer olmayacağını kati olarak belirtir. Dolayısıyla ona göre, *Yed*’i te’vil etmeye, insanların zikrettiği şeye hamletmeye ihtiyaç yoktur. Zira keyfiyete dair maksadı bilen Allah’tır. (Mâtûrîdî: 2008, XII, 280-282).

Mâtûrîdî, “*Muhakkak ki sana biat edenler, Allah’a biat ediyorlardır. Allah’ın eli onların elleri üzerindedir*” (Fetih 48/10) ayetinin yorumunda selefte dair tefsir geleneğini sürdürür. Ayette zikredilen “يدالله” tabirinde kastedilen şeyin aslında Resûlünün eli olduğunu zikreder. Bu hususun da Hz. Peygamber’in Allah katındaki derece ve kıymetinin büyüklüğüne

<sup>11</sup>Yine Mâtûrîdî, Haşr sûresi 59/2. ayetteki “...*Hesap edemedikleri şekilde Allah onlara gelir...*” ayetteki İtyân/gelmekten maksadın Allah’ın emri yanında Allah’ın inkârcıların kalbine getirdiği korku ve onlara için vaîd anlamında azap olduğunu söyler. Bkz. (Mâtûrîdî: Te’vilât, 2010, XV, 61-62).

delalet ettiğini, Resûle biat edenlerin aslında Allah'a biat ettiklerini, yapmış oldukları biatin ecrinin ise Allah tarafından onlara verildiğini söyler. Bir başka yorum ise Allah'ın da bu biate katıldığı ve bundan razı olduğudur. Bu hususta yapılan diğer bir yorum ise, Allah'ın zafer ve yardım elinin Peygamberi ve diğer müminlerin üzerinde olmasıdır. (Mâturîdî: 2009, XIV, 20-21). Bu hususta Mutezilî Keşşaf sahibi de Allah'ın organlar ve cisme ait sıfatlardan uzak olduğu, burada belirtilenin Rasulullah ile yapılan misakın takrîridir şeklinde benzer yorumlarda bulunur. (Zemahşerî:1998, 537-538).

Bu ayette “يد الله” hakkında Mâturîdî'nin, ayeti siyak sıbaktan koparma yoluna gitmeden, teşbih ve tescîme düşmeden, nefyde yapmadan muhtemel uygun anlamlandırmalara gittiği görülür. Velhasıl müfessir, bu tür müteşâbihleri mecâzi anlamda te'vil ederken, manayı Arap dilinin üslubundan, akıcılığında ve bütünlük bağlamında insanların zihninde şekillenen manadan uzaklaştırmaz (Özdeş: 2003, 260). Bu durum ise, onun tefsirindeki müteşâbih, müşkil, mücmel ve müphem ayetlerin te'vilindeki genel teamülüdür.

#### d-Yemîn/Kabza

*Yemîn* şeklinde haberî sıfatının geçtiği, “...Halbuki onlar kıyamet günü bütün yeryüzü O'nun kabzasıdır. Gökler O'nun sağ eliyle dürülecektir. O müşriklerin ortak koşmalarından münezzehtir.” (Zümer 39/67) ayetin açıklamasında şöyle der. Allah mahlûkatı iki kısımda yaratmıştır: İlki, duyularla idrak edilebilen; diğeri ise akıl, görme, işitme ve ruh gibi duyularla idrak edilemeyen şeylerdir. Bunlar da duyularla değil, istidlâl, fiillerden çıkarımla elde edilebilir. Dolayısıyla istivâ ve mecî gibi Allah'a izafe edilen şeylerle, bunların kullara izafe edilmesi aynı şey değildir. Allah'a izafe edilen şeyler istidlalle anlaşılabilir. Aynı şekilde kıyamet günü yeryüzünün Allah'ın kabzasında olması, göklerinde sağ eliyle dürülmüş olması böyledir. Bu husus, Allah'ın “mutlaka olmasını istediği bir şey için ona ol deriz, o da oluverir” (Nahl 16/40) şeklindeki kelâmında vuzuha kavuşur. Sonra Mâturîdî, bütün bu anlatımların Allah'ın kulların anlayacağı dilden anlatmasından kaynaklanmakta olduğunu; yine “...Allah'ın resulünün önüne geçmeyin” (Hucurât 49/1), “bu ellerinizle ortaya koyduğunuz amelleriniz yüzünden...” (Âl-i İmrân 3/182) ve “onun önünden ve arkasından batıl gelmez...” (Fussilet 41/42) ayetlerdeki anlamların da bu minvalde olduğunu söyler. Dolayısıyla Allah'ın kendi nefesine isnad ettiği bu sıfatlar zahir olarak kendinden nefyedilmiştir. Bu hususta örnek verilecek olursa, bir şehir falan kişinin kabzasındadır denirse, burada kastedilen şey mecâzî olup, maksat onun kuvvet ve kudreti anlaşılmalıdır. Zira benzer olarak ayette Allah'ın yer ve gökleri dürmesi için kabzasından, sağ elinden bahsedilmesi, O'nun kuvvet, saltanat ve kudretinin dimağlara anlatılması içindir. (Mâturîdî: 2008, XII, 170-171).

#### e- 'Ayn

Allah'ın 'Aynı konusunda “gözlerimizle vahyimiz uyarınca gemiyi yap...” (Hûd 11/37) ayetinin, “bakışlarımızla” şeklindeki te'vilini belirttikten sonra, kendi görüşlerini şöyle açıklar: İlk olarak “gözlerimizle” şeklinde, “korumamız gözetimimizle” anlamına hamledilir. Zira halk arasında bu, “Allah'ın gözü” üzerinde olsun şeklinde kullanılır. Mefhumu ise, Allah'ın koruması üzerinde olsun şeklindedir. Gözlerimizin önünde demekten ise bizzat gözün kendisi anlaşılır. “Bu başımıza gelenler, ellerinizin takdim ettiği ve ellerinizin kazandığı şeyden dolayıdır...” (Âl-i İmrân 3/182) ayetinde olduğu üzere, el derken direk elin kendisi kastedilmemiştir. Zahirî dünyevi nazarla baktığımızda kazanılan şeyin el ile olmaktadır. Burada da göz için aynı durum olup göz ile olması anlamı vardır. Zira âlemde bir şeyi muhafaza etmek gözle olur. İkincisi ise, “gözlerimizin önünde” şeklinde olup, geminin nasıl yapılacağını bizzat sana bildirmemizle, nasıl gemi yapılacağını bilgisini teyit etmek olarak te'vil edilebilir. (Mâturîdî: 2006, VIII, 368-371). Benzer şekilde tefsirinde 'ayn sıfatı açıklamak konusunda lügavî anlamlandırma cihetine gittiği görülür<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Mâturîdî, Tâhâ sûresinde 39. ayette geçen “عيني” de; maruf ve ihsân için kalbe sevgi yerleştirmek, koruma ve ilim; hakiki anlamda ise malum bedeli olup, mal bağlamında göz önünde bulunan şey (العينة) anlamlarına



### f- Vech

Mâturîdî, haberî sıfatlardan vechin de kinayevî olarak kullanıldığını söyler. Ayetlerdeki duruma göre anlamlandırmalarını yapar. “فتم وجه الله” (Bakara 2/115) ifadesinin, bir görüşe göre Allah’ın kıblesi olduğunu; bir görüşe göre de Allah’ın rızası olduğunu; bunun Allah’tan isteğiniz şey (ler) anlamında söylendiğini de kaydeder. (Mâturîdî: 2005, I, 216). Kasas sûresi 88. ayette, vechin O’nun bir işe yönlendirmesi ve bununla amel yapılmasının asıl anlama yakın olacağını bildirir. Ancak Allah en iyi bilendir diyerek durumu O’na havale eder. (Mâturîdî: 2008, XI, 91). Son olarak da Rahman sûresinden hareketle “vechu Rabbike” terkinin Allah’ın rızasını istemek olduğunu, burada vechin rızadan kinaye olarak kullanıldığını dikkat çeker. (Mâturîdî: 2009, XIV, 268).

### g- Sâk

Kalem sûresi 42. ayette geçen “...يوم يكشف عن ساق...” ayetindeki bacağı keşf/açılma, vaîd durumun şiddet ve ürkütücülüğü için kullanılmıştır. “والساق الشدة” tabiri ise insanların sokaklarda yük taşımaları esnasındaki zorlukları için kullanılır. Dolayısıyla buradaki sâk da zorluktan şiddet olarak kinaye olarak kullanılmıştır. Yine denildiğine göre insanlar şedit bir belayla imtihan olduğu zaman dehşetten bacakları açılır. Her iki cihetten burada hakiki anlamdaki sâk değil, şiddetten kinaye olarak ahiretteki ahvalin dehşetinin zorluğu anlatılmıştır. (Mâturîdî: 2010, XVI, 32). Te’vilde Mu’tezilî görüşe baktığımızda Kâdî Abdulcebbâr (ö. 415/1025) benzer şekilde lügatten hareketle aynı açıklamalarda bulunur. Sâk’ın hakiki anlamda alındığında uzuv anlamı ifade edeceğini, Allah bir cisim olmadığından, bunun mümteni’ olacağını söyler. Burada kıyametin şiddet ve dehşetinin anlatılmak istediğini beyan eder. (Kâdî Abdulcebbâr: 1969, II, 663) Mâturîdî de benzer olarak sıfatı kinayeye hamlederek bacağı bir organ şeklinde değil, kinaye olarak Arap lisanında kullanıldığı üzere şiddet olarak alınması gerektiğini söyler.

Yine Kıyâme sûresi 29. ayetteki “*bacaklar birine dolaştığında/التفت الساق بالساق*” Sâk haberî sıfatını benzer bir şekilde kinaye olarak kullanıldığı, harp şiddetlendiği anlamda bacakların dolaştığı şeklinde yukarıya benzer açıklamalarda bulunur. Burada dünyevi anlamda harp halindeki şiddet örnek verilerek ahiretteki şiddet ve dehşetin anlatıldığına dikkat çeker. (Mâturîdî: 2010, XVI, 306).

### h-Kürsî

Mâturîdî “*O’nun kürsîsi (tahtı) gökleri ve yeri kapsar*” (Bakara 2/255) ayetindeki Kürsî’nin bazılarına göre ilmî genişlik anlamında olduğunu söyler. Bunu da İbn Abbas’a dayandırır. Başkaları da bundan kastın, O’nun kudreti olduğunu söyler. Böylece anlamı, kudret ve azameti büyük olmak olur. Kürsî lügatte bir şeyin aslı demektir. Bundan murat da yaratılmışlar için dayanak olmasıdır. Bu ise azamet ve kuvvetle olur. Denildiğine göre “kürsîsi geniş (kuşatıcı) oldu demek”, tüm mahlûkatı yarattı anlamı taşır. Yine yarattıklarından dilediğine ikram için var etmek için de söylenmiştir (Mâturîdî: 2005, II, 157). Bu açıklamasından sonra Mâturîdî, burada Kürsî’nin Allah’a izafesindeki anlamını, yaratılana izafe edilenler anlamında anlamının doğru olmayacağını özellikle belirtir. Zira *hudûdullah, nûrullah ve beytullah* terkiplerinin izafetinde böyle anlaşılmadığı gibi. Sonra “...*O’na benzer bir şey yoktur*” (Şûra 42/11) ayetiyle bu haberî sıfatın keyfiyetinin de malum olmadığını açıkça ortaya koyar. (Mâturîdî: 2005, II, 158).

### ı-Teklim-i Mûsa

Kelâmullah konusundan hareketle Halku’l Kur’ân meselesine dair tartışmalar bulunmakta olup bazı âlimler, Enbiyâ Sûresi 2. ayetteki “zikir” den sonra “محدث” ifadesini delil gösterilerek Kur’ân’ın mahlûk olduğunu iddia etmiştir. Mâturîdî ise tefsirinde bu ayetin yorumunda bu bağlamda fikir beyan etmez. Ehl-i sünnet anlayışı çizgisinde Eş’arî (ö. 260/873) ve talebelerine göre<sup>13</sup>, Kelâmullahın okunmasındaki harf ve sesler için muhdes olma

geldiğine dair luğavî anlamlar verir. Bkz. (Mâturîdî: 2007, IX, 196; Yine luğavî anlam için bkz. İbn Manzûr: 1414, I, 143.).

<sup>13</sup> İlk dönem Eş’arî kelâmında kelâmullah hususunda detaylı malumat için bkz. (Bıyıkoglu: 2016, 373-381).

durumu söz konusu olabilirken, Kelâmullahın tilâvetinin manasının mahlûk olması asla söz konusu değildir. (İbn Fûrek: 1986, 60-62). Dolayısıyla Eş'arî, Enbiya Sûresindeki “zikir” den kastın Kur'ân olmadığını söyleyerek, Ehl-i sünnet kelâm otoritesi olarak Kur'ân'ın mahlûk olmadığını, bilakis Allah'ın kelâmı olduğunu ve O'nun zâtıyla kâim ezeli bir sıfat taşıdığına altını çizer. (Eş'arî: 1994, 65-76).

Mâtürîdî ise, Nisâ sûresi 164. ayette geçtiği üzere “...ve Allah Musa ile doğrudan konuştu” meâlindeki Mûsa ile teklîm konusunda ihtilaf edildiğini söyler. Şöyle ki: Bazıları Allah bir kelâm yarattı, sonra bunu Musâ'nın kulaklarına yerleştirdi, derler. Diğerleri de “Allah, Musa'ya bir kitap yazdı, sonra da bu yazılanlarla ona konuştu demişlerdir. Biz bu olgunun nasıl olduğunu bilmiyoruz. Ancak Allah'ın daha önceden olmayan bir ses yaratmış ve Musa'da bu sesi dinlemiştir. Teklîm'in bildirildiği üzere anlaşılmasına vurgu yapar. Şöyle ki Allah (c.c.) ezeli sıfatı olan kelâmı, harfler ve hecelerle, ses olarak mahlûkatın kelâmı olan bir şeyle vasıflanamaz. Başka bir deyişle Allah'ın kelâmı bu vasıflardadır denemez. Ancak bu “...taki Allah'ın kelâmını dinlesin...” (Tevbe 9/6) ayetinde olduğu üzere muvafakat ve mecâz kabilinden söylenebilir. Nitekim kimsenin Allah'ın ezeli vasfıyla Kelâmullahı dinlemesine dair bir yol yoktur. Bu mecazî yolla olabilir. Yine burada diğer elçilere olmayan bir hususiyetle Musa için bir tahsis vardır. Zira Allah, diğer elçilerle vahiy ile bildirmek suretiyle, yani melek vasıtasıyla beyanda bulunmuştur. Sonunda müfessir, Allah bilendir, diyerek durumu O'na tefvîz yapar. (Mâtürîdî: 2005, IV , 110-111).

## 2. Ru'yetullah

Mâtürîdî'nin Allah'ın (c.c.) görülmesi meselesine yaklaşımına gelince, onun Mu'tezilî yaklaşımdan tamamen farklı olarak, ehl-i sünnet çizgisinde bu hususa yaklaştığı görülür. O, dünyada değil ahirette naslardan hareketle müminlerin Allah'ı göreceğini söylerken, Mu'tezilîler ahirette ve hiçbir zaman görülmeyeceğini iddia ederler. (Kâdî Abdülcebbar: 1988, 232-261). Buradan hareketle ru'yetullah, Kâdî Abdülcebbar'a göre hem aklî hem de naklî/sem'î açıdan mümkün değildir. Eş'arî müteâhhir anlayışının banisi Gazâlî'ye bakıldığında ru'yetullah hem aklî hem de şer'î cihetten mümkündür. Dolayısıyla bu husus iki açıdan değerlendirilmelidir. (Yılmaz: 2009, 112-134).

Mâtürîdî, “Ya Rabbi bana kendini göster de sana bakayım. O da: ‘beni göremeyeceksin’ dedi...” (A'raf 7/143) ayeti hakkında, Hz. Mûsa'nın bunu kendisi için değil de kavminin isteği üzere böyle talepte bulunduğunu nakleder. Böylece burada talep “onlara kendini göster de sana baksınlar” şeklinde takdir edilmiştir. Yine, Hz. Mûsa'nın isteğinin Rabbini görmek değil de O'nun ayet ve varlığının delillerin göstermesi şeklinde olduğu rivayetini de zikreder. Zira ona göre, hüccet ve ilam etmesini istemek anlamı doğrudur. Allah da Mûsa'ya başka ayete ihtiyaç olmayacak şekilde, asâ, taşın yarılp on iki gözenin çıkması, Yed-i Beyzâ ve bunun dışında mucize bağlamında nübüvvetine dair nişane ve hüccetler vermiştir (Mâtürîdî: 2006, VI, 47). Bu husustaki benzer görüşler ve kelâma dair yaklaşımlarını Kitâbu't-Tevhîd isimli eserinde görmek mümkündür<sup>14</sup>.

Allah'ın ahirette görülmesi ise konusuna gelince, bu hak bir durumdur. Zira “Gözler onu idrak edemez” (En'âm 6/103) ayeti buna delildir. Şayet görülmeyen olsaydı, hikmet olarak idrak edilmesi nefy olunmazdı. Burada bir başkasının, O'nu ru'yetin dışında idrak edemeyeceği anlamı vardır. Ancak O, gözle idrak edilebilecektir. Hz. Mûsa'nın talebi de bu minvalde olup şayet ru'yet caiz olmasaydı, Rabbi konusunda bu sual cahillik olurdu. Bu da peygamberlik konumunda olan için ihtimal dâhilinde olmayan bir şeydir. (Mâtürîdî: 2006, VI, 48). Yine “O gün kimi yüzler parlayacak, Rablerine bakacaklar” (Kıyâme 75/22-23) ayetinden hareketle, Allah'tan sevap ummayı intizar şeklinde bir anlamın olmadığını söyler. Zira bu durum birkaç şekilde anlatılabilir. Birincisi; ahirette vakit olmadığından orada bekleme söz konusu olmaz, dolayısıyla bu durum dünyayla alakalıdır. İkincisi; “o gün yüzler parlayacak” demek sevabın vuku bulması demektir. Üçüncüsü; “Rablerine bakacaklardır”

<sup>14</sup> Bkz. Mâtürîdî, Kitâbu't-Tevhid: 1988, 77-78; yine ru'yetullah ile ilgili tüm değerlendirmeleri için bkz. K. Tevhid, 77-85.

deki “الى” harf-i ceri ise bir şeye bakmak için kullanılır. Yoksa intizar/beklemek için kullanılmaz. Dördüncüsü; buradaki söz, nimetlerin en yücesi olan şeydir. İntizar ise böyle değildir. Velhasıl kelâmı hakiki anlamdan çevirmek Allah adına hükmetmek olur. Genel anlamda intizar/bekleme olarak düşünenleri eleştirerek cümlelerini şöyle tamamlar: Kim Allah’ın ru’yetle ikram etmeye kadir olmadığını söylese<sup>15</sup>, kulların ru’yeti konusunda yeni bir anlam takdir etmiş olur. Nitekim “Allah Arşa istivâ etti” (Tâhâ 20/5) ayeti ve bu benzeri ayetler hakkında durum böyledir. (Mâturîdî: 2006, VI, 49-50).

Yine ahirette Allah’ın görülmesiyle ilgili hadisi delil getirir. Hz Peygamber’den şu rivâyeti nakleder: “Kıyamet gününde Rabbinizi ayı dolunay gecesi gördüğünüz gibi göreceksiniz, ru’yeti konusunda sizlere zulm/haksızlık edilmeyecek” (Buhârî, Sahîh, Tevhid, 24; Müslim, Sahîh, İman, 299, 300). Burada görmenin nasıllığına dair kalp ile görme ve kalbin ru’yeti ilimle görme şeklindeki cevaba karşı çıkar. Bu konuda “Ey iman edenler, sizler kerihle görseniz şeylerden sormayın...” (Mâide 5/101) ayetiyle Allah’ın müminleri uyardığını hatırlatır. Zira bu konuda, hakiki mananın dışına çıkmanın küfre götüreceğini ilave eder. Burada aslanan Allah’ın ahirette gözle görülmesidir ve bu da uzak bir durum değildir. Ru’yetin, hakiki anlam dışında ilim anlamında olması doğru olmaz. Nitekim ahirette bütün ilim Allah’ta toplanmıştır. Bu, istidlâl ile olan değil, beyan ilmidir. (Mâturîdî: 2006, VI, 50-51). Bu dünya ilmi olsa, ilm-i ‘iyan olur ki bu da istidlâlî bilgiyle oluşur. Bu ilim de inkârcı ve inanan kimsede olur. Oysaki buradaki ru’yet, müminlere tahsis edilmiştir. Ayrıca “Gözler onu idrak edemez” (En‘âm 6/103) ayetinde methedilen idrakin nefyidir, yoksa ru’yetin nefyi değildir. (Mâturîdî: 2006, VI, 52).

Son olarak ru’yet hakkında pek çok şey söylene de bunun hakikat olarak her yönüyle bilinmeyeceğini söyler. Bunun ancak ru’yet bilgisiyle bilinebileceğine vurgu yapar; benzetme yaparak örnekler verir. Şöyle ki, bir şeyin bilinmesi için, gerçekleşme anına vakıf olmak gerekir. İdrake gelince bir şeyin sınırlarına vâkıf olmak demektir. Gölge gerçekleştiği zaman görülür. Ancak güneş olmayınca idraki mümkün olmaz. Gölgenin var olması güneşle alakalıdır. Burada asıl olan şey, Allah’ın, bize bildirildiği ölçüdedir. Yoksa kulların bildiği türden değildir. Sonra Mu‘tezilî âlimleri eleştirerek onların belli bir mesafeden görme ve uzaklık yakınlık ölçüleri şeklinde olmadığı iddialarına cevaplar verir. (Maturîdî: 2006, VI, 53-54). Sonra onların görüşlerinde hatanın olduğunu beyan eder. Ru’yette cevher takdir edilmiş olup insanın görme konusunda takdir ve yine idrak olarak ihata ettiği de cevherden başka bir şeydir. Bu husus, melek, cin ve bunun dışında göremediğimiz şeyler gibidir. Zira küçük cüsseli göremediğimiz şeylerde böyledir. Bunları düşünüldüğünde görme idrak edilemez. Bunlar başka ve a‘raz ve cisim dışında bilinmen ilim sebepleridir. Gaybın dışındakiler de malum görmeye idrak edilir. Bir başka cihetten ru’yet mahiyeti konusunda gölge, karanlık ve nur vb de denir. Bu manalar ru’yetin olmadığını göstermek içindir. Ancak farklı bir açıdan, cevher ve örtülü şekilde ru’yetin gerçekleşmesi caiz olur. Bu da cisimsiz bir görme şeklinde olup -görülmesine engel olunmuş şekilde- gözün ulaşabileceği bir görüş/idrak halidir. Mâturîdî bu şekilde ru’yetin, cisim ve araz olmaksızın gözün görme seviyesine indirilmiş mahiyette bir görme olacağını uzun uzadıya anlatır. (Maturîdî: 2006, VI, 54-56). Bu hususta benzer açıklamaları, “Kitâbu’t-Tevhîd” adlı eserinde etraflıca ele alır. (Bkz. Mâturîdî, K. Tevhîd: 1988, 82-83). Hz. Mûsa’nın ru’yetullah konusunda isteğinin caiz olmasını da, “lütfüyle dilediğinde kelâmını işittirdiği gibi, dilediği zaman da lütfüyle kendini gösterir”

<sup>15</sup> Mâturîdî, “الى ربيها ناظرة” (75/23) ayetinin tefsirinde, inananlara ikram edilecek nimetlerin verdiği huzurundan ve yüz parlaklığından haber verdikten sonra, burada ru’yetullahın hakiki anlamda bakmak olduğunu söyler. Zira Bunda da ru’yetin olacağını ispatı vardır. Bir diğer söyleminde ise adet üzere melikler, halka gözükmemek için örtünür. Şayet insanlardan birini kendisine yakınlaştırmak isteyince ona karşı ihticâb (örtünmeyi) terk eder. Başka ikramlarda bulunduğu gibi yakınlaşma suretiyle halka ikram yapar. Böylece Allah’ın dost kullarına ikram olarak kendine baktırması (nazar) ve böylece onları tafdil etmesi isabetlidir. Yine Mâturîdî, burada delil aramak için te’vile gidecek, bu ikramın zikrinden sonra ru’yetin nefyini gerektirecek bir durumun olmadığını söyler. Dolayısıyla bu ayetin ve ilgili ru’yet hadisinin O’nun görülmesine açık bir hüccet olduğunu belirtir. Bu hususta hakiki anlama vurgu yapar. (Mâturîdî: 2010, XVI, 300-302).

şeklinde izah ederek cümlelerini net bir şekilde tamamlar. (Maturîdî: 2006, VI, 59). Görüldüğü üzere Mâtûrîdî de hem aklî ve hem de naklî açıdan ru'yetulahın mümkün olduğu söyler ve naslardaki hakiki anlamı dikkate alarak bu konuya açıklık getirir.

### Sonuç

Mâtûrîdî, Te'vilâtu'l-Kur'ân adlı tefsirinde selef ulemadan daha ileriye giderek müteşâbih ayetlerin te'vili cihetine gider. Müteşâbih ayetler konusunda Mâtûrîdî hem lügat ve Arap lisanında vaki olan durumlara dayalı olarak ayetleri te'vil eder. Mücessime gibi teşbihe düşmek kaygısından ötürü, müteşâbih ayetlerin te'vilinin gerekli olduğuna vurgu yapar. Ancak Mu'tezile düzeyinde özellikle ru'yetullahta olduğu gibi nassın zahirini aşan yorumlamada bulunmaz. Bu hususta nassların lügavî anlamlarına bağlı kalarak kendine has bir orta yol takip eder.

Mâtûrîdî tefsir yöntemi olarak, müteşâbih ayetler deki kapalılığı gidermenin yolunun gerekli olduğunu söyler. Sadece lügavi ve Arap lisanına dair açıklamalarla izah yapar ve mahiyetleri konusunda selefin geleneğinde olduğu üzere "Allah bilir" diyerek tefviz yapar. Dolayısıyla Kur'ân ve sünnette belirtilen istivâ, vech 'ayn, yed, yemin, sâk, kürsî ve teklîm-i Musâ vb. haberî sıfatlara dair kavramların mecazî ve temsilî olduğunu; yine sınırlı bir varlık olan insanın anlayabileceği üslupta bu lafız ve kavramların Kur'ân'da zikredildiğini söyler. Şûrâ Sûresi 11. ayetteki insanın, tam anlamıyla bunların hakikat ve mahiyetini anlamasının mümkün olmadığı şeklindeki hükümle bunu destekler. Temsili anlatımların istiare kapalılık ifade ettiğini belirtir ve bunların mecaza hamledilmesin gereğine vurgu yapar. Bu yaklaşımını da pek çok yerde zikreder.

Sonuç olarak Mâtûrîdî, orta yolu takip ederek Mu'tezile'de olduğu gibi dilsel verilerin ilerisine giderek ortaya konan ve naslarla ters düşen yorumlara dayalı te'vilde bulunmaz. Daha önceki selefin bu husustaki yaklaşımlarını kendi üslûbunca genişletir; selef ile daha sonra gelen kelâmcıların arasını uzlaştırıcı ve incitmeyen bir üslup ortaya koyar. Şu da bir gerçektir ki, müteşâbihler konusundaki te'vil hususu Mu'tezilî söylemleri üzerinden temellendiğinden, yer yer Mâtûrîdî'nin Arap dilinin vakiliğinden hareketle Mu'tezilîlerin getirdiği te'villere yakın beyanlarda bulunduğu görülür. Yöntem olarak ise, özellikle haberî sıfatların ve gaybî meselelerin hakikî anlamda alınmayıp temsili anlamda mecaz olarak te'vil edilmesine vurgu yapar. Bu minvalde Arap lügatindeki kullanımlardan hareketle müteşâbih hususları mecazî anlamlara hamleder. Ancak nassın zahiri açık olarak delalet ettiğinde burada da hakiki anlamı öne alır. Velhasıl Müfessir Mâtûrîdî'nin tüm bu yaklaşımları göz önünde bulundurulduğunda, kendine has yöntemle ortaya koyduğu te'vil tarzının, dirâyet tefsir anlayışına kattığı zenginlik açıkça görülmektedir.

### Kaynakça

- Bıykoğlu, Yakup, "İlk Dönem Eş'arî Kelâmında Müteşâbih Ayetlerin Te'vili Sorunu", Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, c: XX, s: I, Sivas 2016.
- Buhârî, Muhammed İsmail, *Sahih*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B. Köroğlu-H. Hacak-E. Demirli, İstanbul 2000.
- Cerrahoğlu, İsmail *Tefsir Usûlü*, TDV Yayınları, Ankara 2010.
- Demirci, Muhsin, *Kur'ân'ın Müteşâbihleri Üzerine*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1996.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Dâru'n-Nefâis, Lübnan 1994.
- İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, Dâru'l-Meşrik, Beyrût 1986.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrût 1956.
- Kâdî Abdu'l-Cebbâr, Ahmed, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, nşr. Adnan Zerzûr, Dâru't-Türâs, Kahire 1969.

-----, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, 2. baskı, Kahire 1988.

el-Mâtûrîdî, Ebû Mansûr, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Mizan Yayınları, İstanbul (2005-2010).

-----, *Kitâbu't-Tevhid*, thk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1988.

el-Müslim, Hüseyin b. Müslim, *Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.

Özdeş, Talip, *Mâtûrîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul 2003.

Râgıb el-İsfehânî, *Müfredâdü Elfâzü'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Beyrût 2002.

es- Suyûtî, Abdurrahman Ebî Bekir, *el-itkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1987.

eş-Şâtîbî, Ebû İshâk İbrahim, *el-Muvafakât*, Dâru İbni Affân, Takdim Abdullah Ebû Zeyd, Suudi Arabistan 1997.

Yılmaz, Sabri, *Kelamda Te'vil Sorunu*, Araştırma Yay., Ankara 2009.

Zemahşerî, Ömer, *Keşşâf*, thk. Fethi Abdurrahman Ahmed Hicâzî, Mektebetü Ubeykân, Riyâd 1998.

ez-Zerkeşî, Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ys. 1957

Zürkânî, Muhammed Abdu'l-Azîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kurân*, thk. Ahmed b. Ali, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2001.

# TE'VÎLÂTÜ'L-KUR'ÂN BAĞLAMINDA EBÛ MANSÛR EL-MÂTÜRÎDÎ'YE GÖRE CİHÂDIN MEŞRÛİYET ŞARTLARI

Validity Conditions for a Jihad According to Abu Mansur Al-Maturidi in The Context of His Commentary Te'vîlâtü'l-Kur'ân

Şükrü MADEN<sup>1</sup>

## Özet

Bu çalışmada İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* isimli tefsirinde savaşın (cihâd) meşrûiyet şartlarına dair ortaya koyduğu görüşler değerlendirilmektedir. Hanefî-Mâtürîdî çizginin eğilimine göre savaşın sebebinin küfür mü yoksa inanmayanların müslümanlara savaş açmaları veya saldırgan faaliyetlerde bulunmaları mı olduğu konusunda farklı görüşler mevcuttur. Şüphesiz bu görüşlerin izinin sürülebileceği en temel ve kadim kaynaklardan biri Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'dır. Mâtürîdî'nin ilgili âyetlerin tefsirlerinde dile getirdiği görüşler, Hanefî-Mâtürîdî geleneğin cihâd anlayışı hakkında bilgi verecektir. Zira kendisinin Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu olmanın yanında Mâverâünnehir-Semerkant Hanefî fıkıh ekolüyle de sıkı bir şekilde irtibatlı olduğu kabul edilmektedir.

Bu açıdan tebliğde Mâtürîdî'nin âyetleri tefsir ederken savaşın sebebi, sınırları ve kurallarına dair düşünceleri tespit edilip gelenekteki diğer yorumlar ve günümüz şartları açısından değerlendirilmiştir. Bu yolla çalışmanın Ehl-i Sünnet geleneğinin cihâd anlayışının belirgin bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlaması amaçlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Mâtürîdî, Te'vilat, Cihad, Savaş, Tefsir.

## Abstract

In this study, opinions of Abu Mansur al-Maturidi (d. 333/944) about validity conditions for a war in his commentary *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* will be evaluated According to Hanafi-Maturidi thought there are different opinions that reasons for a war is unbelief or that non-believers start a war against Muslims or have an aggressive attitude. Of course one of the main sources in which the basis of these opinions can be found is *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* of Abu Mansur al-Maturidi. Opinions of Maturidi which are contained in commentaries of the respective verses are important for determining jihad concept of Hanafi-Maturidi tradition.

In this context, the thoughts of Maturidi about the reasons, limits and rules of the war which he has explained while he was commenting the verses will be determined and evaluated in terms of other interpretations and recent conditions. In this way it is aimed to allow the jihad concept contained in the tradition of people of Sunnah to be clearly understood at the present time.

**Key Words:** Maturidi, Tavilat, Jihad, War, Commentary.

## Giriş

Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu kabul edilen İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), hem günümüze ulaşan eserleri hem de kendisinden nakledilen görüşler açısından kelâm ve mezhepler tarihi yanında tefsir ve fıkıh disiplinleri alanında da ilgi görmektedir. Bu çalışmada ise Mâtürîdî'nin tefsir eseri olan *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* üzerinden cihâdın meşrûiyet şartlarına dair görüşleri ele alınmaktadır. Zira Mâtürîdî'nin söz konusu tefsiri kaleme alındığı dönem itibarıyla alanının en kapsamlı eseri olup aynı zamanda birçok kelâmî ve fikhî konuya dair derin mukayese ve tahliller ihtiva etmektedir.

<sup>1</sup> Yrd. Doç. Dr., Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, madensukru@gmail.com

Günümüz araştırmalarında Mâtürîdî'nin fikhin furû'u ve usûlüne dair görüşleriyle Semerkant ilim çevresinde etkisini gösterdiği ve hatta Semerkant fikh okulunun reisi kabul edildiği belirtilmektedir. Özellikle Horasan ve Mâverâünnehir geleneğine mensup Hanefî müellifler tarafından yazılan pek çok fikh eserinde onun fıkha dair görüş ve fetvalarına yer verilmiştir. Araştırmacılar tarafından vurgulanan bir başka önemli husus ise Mâtürîdî'nin bu fikhî görüşlerinde bağımsız bir müctehid gibi hareket etmediği, fikh usulünde Ebû Hanîfe çizgisini izleyen bir mezhep alimi olduğu ve Hanefî mezhebinin gelişimine katkı sağladığıdır.<sup>2</sup> Nitekim Hanefî alimlerden Alâeddîn es-Semerkândî (ö. 539/1144) *Te'vilâtü'l-Kur'ân* üzerine yazdığı şerhte, Mâtürîdî'nin tefsirinin itikadda Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat mezhebinin, usûl-i fikh ve furû'da ise Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin takip ettiği yolun Kur'ân'a uygunluğunu ortaya koyduğunu belirterek bu duruma işaret etmiştir.<sup>3</sup>

Cihâd kavramı,<sup>4</sup> esasında savaş mefhumunu aşan kapsamlı bir anlam alanına sahiptir. Ancak fikh literatüründe, İslâm toplumuyla gayr-i müslim toplumların arasındaki ilişkiye bağlı olarak değerlendirilmiş olup temelde cihâdın müslümanların üzerine farz-ı kifâye olduğu belirtilmiştir. Bu vecibeyi İslâm toplumunun bir kısmının yerine getirmesi yeterli olmakla beraber genel bir tehlike ve saldırı olduğunda ise her bir müslümanın cihâda iştirak etmesi farz-ı ayındır. Mezheplerin cihâdla ilgili görüşlerine dair son dönem bazı fikh araştırmalarında Hanefî, Hanbelî ve Mâlikî fikh alimlerinden oluşan çoğunluğa göre cihâdın sebebinin kâfirlerin müslümanlara savaş açmaları ve saldırmaları olduğu ifade edilmiştir. Şâfiîler için ise karşı tarafın kâfir olması bir savaş sebebidir. Zâhirîler de bu görüştedir. Yani fikh alimlerinin çoğuna göre müslüman bir toplumun gayr-i müslimlerle ilişkileri savaş değil, barış esasına dayanmakta olup bu durum ancak inanmayanların düşmanlığıyla bozulabilir.<sup>5</sup> Fakat özellikle bazı yeni çalışmalarda Hanefî, mezhebiyle ilgili bu tespiti karşı çıktığı görülmektedir.<sup>6</sup> Zira Hanefî fikh literatüründe aksi bir iddiaya temel teşkil edecek bilgiler de bulunmakta ve müslümanların güçlü iken ehl-i harb ile barış yapmasının doğru olmayacağı, çünkü bunun cihâdı terk anlamına geleceği ifade edilmektedir.<sup>7</sup> Yani bu görüşe göre

<sup>2</sup> Mâtürîdî'nin fikhî yönü hakkında bkz. Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *DİA*, 2003, XXVIII, 159-165; Ahmet Ak, "Mâtürîdî'nin Hanefîlik ile İlişkisi", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2010, c. VII, sy. 2, s. 224-238.

<sup>3</sup> Alâeddîn es-Semerkândî, *Şerhu't-Te'vilâtü'l-Mâtürîdiyye*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 176, vr. 1b. Nitekim *Te'vilâtü'l-Kur'ân* da "قال الفقيه أبو منصور" (Fakih Ebû Mansûr şöyle dedi) gibi ifadelerle kendisinden pek çok kez "fakih" diye bahsedilmektedir. (Bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Mâtürîdî: Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, thk. Mecdî Baslûm, Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005, I, 462, II, 6, 143, VIII, 618, IX, 584, X, 6, 20, 309, 311, 472, 653, 666.)

<sup>4</sup> Arap dilinde "söz ve eylem olarak tüm gücüyle çaba ve gayret göstermek" anlamına gelen cihâd kelimesi; istilâhî açıdan harbe katılarak canıyla, malıyla ya da başka bir şeyle Allah yolunda savaşmak için çok fazla gayret göstermek demektir. Bununla birlikte cihâdın sadece fiziki bir düşmanla değil, şeytan ve nefisle yapılan mücahedeyi de kapsayan daha geniş bir anlam alanının olduğu ifade edilmiştir. Yine cihâd, yöntemi ve aracı bakımından ise -âyet ve hadislerden yola çıkılarak- Kur'an/ilim/dil ile cihâd, mal/mülk/para ile cihâd ve can/beden/silah ile cihâd gibi kısımlarda da ele alınmıştır. (Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2001, s. 108; Ebû'l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer Muhammed Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, Beyrût: Mektebetü'lübân, 1996, s. 68; Ali b. Muhammed eş-Şerîf Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Abdurrahman Mar'aşlı, Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 2003, s. 142; Cafer Sadık Yaran, "Dinler ve Cihad", *İslâm Kaynaklarında Geleneğinde ve Günümüzde Cihad*, İstanbul: Kuramer, 2016, s. 51-52.)

<sup>5</sup> Ahmet Özel, "Cihâd", *DİA*, 1993, VII, 528-529; Ahmet Özel, *İslam ve Terör*, İstanbul: Küre Yayınları, 2007, s. 52-53, 64, 69, 71, 83; Ahmet Yaman, "Savaş", *DİA*, 2009, XXXVI, 191-192.

<sup>6</sup> Bkz. Ahmet Özdemir, *İslâm Hukukunda Uluslararası Kamu Düzeni ve Savaş Hukuku*, Ankara: Murat Kitabevi, 2017, s. 86-100; Mustafa Öztürk, "Cihad Âyetleri: Tefsir Birikimine, İslâm Geleneğine ve Günümüzde Yansımaları", *İslâm Kaynaklarında Geleneğinde ve Günümüzde Cihad*, İstanbul: Kuramer, 2016, s. 123-124, 151; Talip Türcan, "İslâm Hukukunun Klasik ve Çağdaş Doktrinlerinde Cihad (Savaştan Barışa Doğru Bir Evrilme)", *İslâm Kaynaklarında Geleneğinde ve Günümüzde Cihad*, İstanbul: Kuramer, 2016, s. 290-293.

<sup>7</sup> Alâeddîn Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertibi's-Serâi'*, Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1982, VII, 101; Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr*, thk. Selaheddîn el-Müneccid, Abdülazîz Ahmed, Kâhire: Câmiatü'd-Düveli'l-Arabiyye, 1971, I, 190.

ayrıntılarda farklılıkların yanında her dört mezhepte de müslüman olmayan devletlerle ilişkilerde aslanan barış değil savaş halidir.<sup>8</sup>

Şüphesiz mezhepler bu konudaki görüşlerini naslarla desteklemişlerdir. Bu bağlamda Hanefî mezhebinin cihâda dair görüşlerinin dayandığı temeller açısından Hanefî müfessir Mâtürîdî'nin cihâdla ilgili âyetleri<sup>9</sup> nasıl anladığı incelenmeye değerdir. Aşağıda öncelikle Mâtürîdî ve tefsiri hakkında kısa bilgi verildikten sonra onun *Te'vilât*'da yer alan genel olarak cihâdla ilgili görüşleri özetlenmiş, ardından ise cihâdın meşrûluğuna dair anlayışı ele alınmıştır. Ayrıca Hanefî tefsir literatürü içindeki yeri, etkisi, uyum ve farkları hakkında fikir vermesi açısından Mâtürîdî'nin cihâd anlayışı Cessâs (ö. 370/981), Zemahşerî (ö. 538/1144), Nesefî (ö. 710/1310), Ebu's-Suûd (ö. 982/1574) ve Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi diğer Hanefî müfessirlerin görüşleriyle karşılaştırılmıştır.

### 1. Mâtürîdî ve Tevilâtü'l-Kur'ân Adlı Tefsiri

İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, günümüzde Özbekistan sınırları içindeki Semerkant'ın bir dış mahallesi olan Mâtürîdî'de Türk kökenli bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi kesin bir şekilde bilinmemektedir. Ancak hocası Muhammed b. Mukâtil er-Râzî'nin hicrî 248'de vefatı dikkate alındığında hicrî III. asrın ilk yarısında dünyaya geldiği ve bir asır civarında ömür sürdüğü söylenebilir.<sup>10</sup>

Mâtürîdî'nin hayatı hakkındaki bilgiler oldukça sınırlıdır. Öğrenim süreci ve sonrasında yaptığı görevlere dair ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. Hanefî bir alim olarak meşhur olup Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Muhammed eş-Şeybânî'nin öğrencisi Ebû Süleyman el-Cüzcânî'nin öğrencilerinden ilim öğrenmiştir. Ancak asıl öğrenimini yirmi yaşlarında Ebû Bekir Ahmed el-Cüzcânî ve Ebû Nasr el-İyâzî'den ikmal etmiştir. Ebû Ahmed el-İyâzî, Ebû'l-Hasan Ali er-Rüstüfegnî ve Ebû Muhammed Abdülkerîm el-Pezdevî gibi alimler onun öğrencileri arasındadır. Yine Hakîm es-Semerkandî de Mâtürîdî ile irtibatı olan alimlerdenidir.<sup>11</sup>

Mâtürîdî'nin vefat tarihi konusunda hicrî 323, 332, 333 ve 336 şeklinde farklı kabuller bulunsa da 333/944 yılında vefat ettiği daha çok benimsenmektedir. Sovyetler Birliği döneminde yıkılan Semerkant'taki kabri üzerine 2000 yılında türbe ve etrafına da bir külliye inşa edilmiştir.<sup>12</sup>

İmâm Mâtürîdî, Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu olarak anılmaktadır. Ancak bu kabul kendisinden çok sonra gerçekleşmiştir. Mâtürîdî Mu'tezile mezhebinin fikirleriyle mücadele etmiş, Eş'arîliğe nispetle daha akılcı görüşler ortaya atmıştır.<sup>13</sup> Bununla beraber tefsir, kelâm ve fıkıh alanında öne çıkan Mâtürîdî'nin her üç alanda da tabakat kitaplarında ihmal edildiği ve eserlerine yapılan atıfların gayet sınırlı olduğu göze çarpmaktadır. Bu durum hakkında Mâtürîdî'nin hilâfet merkezi Bağdat'tan uzakta yaşamış olması, Arap tarihçileri tarafından kasten zikredilmemesi, siyasî iktidarla anlaşmazlık içinde bulunması sebebiyle

<sup>8</sup> Özdemir, *İslâm Hukukunda Uluslararası Kamu Düzeni ve Savaş Hukuku*, s. 95.

<sup>9</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de isim, fiil ve ism-i fâil kalıplarıyla zikredilen cihâd kavramıyla çoğunlukla Allah yolunda savaşmak, bazı âyetlerde ise daha genel bir anlamda çok fazla çaba harcamak ve gayret göstermek anlamı kastedilmiştir. Aynı zamanda *gazâ* (Âl-i İmrân 3/156), *harb* (Mâide 5/64; Enfâl 8/57; Muhammed 47/4), *kitâl* (Bakara 2/154, 190; Âl-i İmrân 3/169; Enfâl 8/65-66; Tevbe 9/5, 29, 111, 123; Saf 61/4) ve *fetih* (Fetih 48/18; Hadîd 57/10) kavramlarının yer aldığı âyetlerde düşmanla savaşmak bağlamında kullanımlar söz konusudur. Hadis kitaplarında da cihâdla ilgili çok sayıda hadis yer almakta olup bazı bölümler "Kitâbü'l-Cihâd", "Fezâilü'l-Cihâd", "Kitâbü'l-Megâzî" ve "Kitâbü's-Siyer" başlıkları altında bu konuya ayrılmıştır. Hadislerde hem mü'minlerin düşmanla savaşı (Buhârî, "Cihâd" 112, "İmân" 18; Müslim "Cihâd" 19; Ebû Dâvûd, "Cihâd" 104) hem de geniş manasıyla nefisle mücadele, hakkı söylemek ve ibadetleri eda etmek konusunda çaba göstermek (Buhârî, "Cihâd" 138; Tirmizî, "Fezâilü'l-Cihâd" 2; Ebû Dâvûd, "Cihâd" 89, "Melâhim" 17.) anlamında bu konudan bahsedilmiştir.

<sup>10</sup> Özen, "Mâtürîdî", *DİA*, 2003, XXVIII, 146.

<sup>11</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirîn*, İstanbul: Ravza Yayınları, 2008, I, 376; Özen, "Mâtürîdî", *DİA*, XXVIII, 146-147.

<sup>12</sup> Özen, "Mâtürîdî", *DİA*, XXVIII, 147.

<sup>13</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürîdiyye", *DİA*, 2003, XXVII, 165-166, 174.



Eş'arîler gibi devlet imkânlarından yararlanmamış olması, Eş'arîliğin Nizâmiye medreselerinde okutularak İslâm dünyasının her tarafına gönderilecek kimseler yetiştirilmesine mukabil Mâtürîdîliğin resmî eğitim kurumlarına girememesi, Mâtürîdîliğin akla daha fazla önem vermek suretiyle muhafazakâr ulemânın ve tabakat yazarlarının ilgi alanı dışında kalması, eserlerinin dil ve üslûp açısından anlaşılmasının zorluğu gibi sebeplerden bahsedilmektedir.<sup>14</sup>

*Kitâbü't-Tevhîd* isimli kelimeler eseri ve *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı tefsiri Mâtürîdî'nin günümüze ulaşan en önemli eserleridir. Bunlardan *Te'vilâtü'l-Kur'ân*; *Te'vilâtü Ehli's-Sünne* ve *Te'vilâtü'l-Mâtürîdiyye* gibi adlarla da anılmaktadır. Ağırlıklı olarak dirayet metoduyla yazılmış, kelimeler ve fıkıh alanında zengin içeriğe sahip bir eserdir.<sup>15</sup> Hacmi ve muhtevası açısından kaleme alındığı dönem dikkate alındığında tefsirde dirayet yönteminin temelini atıldığı eser kabul edilebilir. Mâtürîdî'nin öğrencilerine yaptığı takrirlerden meydana gelmiştir.<sup>16</sup> Eserde mushaf sırasına göre Kur'an'ın tamamı tefsir edilmiştir.

Mâtürîdî'nin eserin mukaddimesinde tefsir-te'vil farkına dair ortaya koyduğu tanımlama tefsir ilmi açısından dikkat çeker. Ona göre tefsir ashâba, te'vil ise alimlere aittir. Tefsirde kesinlik, te'vilde ise ihtimal söz konusudur. Sahâbe-i kirâmın nüzule şahit olmaları ve işin iç yüzüne vukûfiyetleri açısından âyetleri tefsir edişleri önemlidir. Te'vilde ise kelimeler muhtemel anlamlara yönlendirilir. Onda Allah'ın adına açıklama yapmak gibi bir kesinlik yoktur.<sup>17</sup> Mâtürîdî'nin tefsirine "*Te'vilât*" ismini koyması da bu açıdan anlamlıdır.

Mâtürîdî yöntem bakımından ise tefsir de te'vil de yapmıştır. Âyetleri Kur'an, hadis, dil kuralları ve aklî istidlâllerle açıklamayı tercih etmiş, derin mukayese ve tahliller yapmıştır. Kendi bakış açısını çoğu âyette ortaya koymuştur. Nakillerini bazen yorumlamış, bazen ise olduğu gibi zikretmiştir. Nüzul sebeplerini ve kıraat farklılıklarını zikretmiştir. İsrâiliyata dair haberleri de tefsirine almış, dinin kesin hükümleriyle uyuşmayanları tenkit etmiştir.<sup>18</sup> *Te'vilât* üzerine Alâeddin es-Semerkandî Kehf sûresine kadar bir şerh kaleme almıştır.<sup>19</sup> Yine Osmanlı alimlerinden Muhammed Tâhir b. Muhammed Lâlezârî (ö. 1204/1790) de *el-Yâkûtu'l-Hamrâ*<sup>20</sup> adıyla Fatiha sûresinin 5. âyeti üzerine bir şerh yazmıştır.<sup>21</sup>

## 2. Mâtürîdî'ye Göre Cihâd ve Önemi

İmâm Mâtürîdî cihâdın düşmanla, şeytanla ve nefisle yapılmak üzere çeşitli olduğunu belirtmiştir.<sup>22</sup> Başka bir yerde de cihâdın dört türünden bahsetmektedir. Bunlardan ilki düşmanla savaşmaktır ki bu yolla düşmanın Allah'ın hükümlerine boyun eğmesi amaçlanır. İkincisi kişinin kendi nefsiyle mücadele etmesidir. Kişi nefsinin ezer, dünya lezzet ve şehvetleri ile onu helake götürecektir şeylerden men eder. Üçüncüsü kişi ile diğer mahlukat arasında olur. İnsanoğlu aç gözlülüğü bırakıp başkalarına karşı şefkatli ve merhametli olmalıdır. Dördüncüsü ise kişi ile dünya arasında olan cihâddir. O da dünyayı ahiret için bir

<sup>14</sup> Özen, "Mâtürîdî", *DİA*, XXVIII, 147-148.

<sup>15</sup> Bekir Topaloğlu, "Te'vilâtü'l-Kur'ân", *DİA*, 2012, XLI, 32.

<sup>16</sup> Alâeddin es-Semerkandî, *Şerhu't-Te'vilâtü'l-Mâtürîdiyye*, vr. 1b.

<sup>17</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 349.

<sup>18</sup> Mâtürîdî'nin tefsir yöntemi açısından bkz. Talip Özdeş, *İmâm Mâtürîdî'nin Te'vilâtü Ehli's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı* (Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1997, s. 56-169; Ömer Faruk Bilgin, *el-Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ının Dirâyet Tefsiri Açısından Tahlili* (Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2012, s. 56-199; Topaloğlu, "Te'vilâtü'l-Kur'ân", XLI, 32.

<sup>19</sup> Alâeddin es-Semerkandî, *Şerhu Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 176. Tefsir şerh-hâşiye geleneğinde tarihi bakımdan ilk eser olması itibarıyla de önem taşıyan bu şerh Mâtürîdiyye alimlerinden Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ı okuturken yaptığı açıklamaların talebesi Alâeddin es-Semerkandî tarafından *Şerhu Te'vilâtü'l-Kur'ân* (*Şerhu't-Te'vilât*) adıyla derlenmesiyle oluşmuştur. Eserin tertibi ve ifadesi Nesefî'nin *Te'vilât* derslerine katılan Semerkandî'ye aittir. (*Şerhu Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 1b.)

<sup>20</sup> Süleymaniye Ktp., Hafid Efendi, nr. 124, 130.

<sup>21</sup> Şükrü Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzil Hâşiyesi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2015, s. 46, 69.

<sup>22</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 116. Ayrıca bkz. *Te'vilât*, III, 509.

azık eylemek, akıbetine zarar verecek şeyleri, dünya metânı edinmemektir. Mâtürîdî'ye göre bunların hepsi de Allah yolunda cihâd diye isimlendirilebilir.<sup>23</sup>

Mâtürîdî'ye göre bu cihâd türlerinden ilki olan Allah yolunda düşmana karşı cihâd etmenin hükmü farzdır. Özürlü olmaları hasebiyle mazeretli olanların dışında canları ve mallarıyla cihâd eden mü'minlerin üstünlüğünü ve bu kimselere ahirette büyük bir karşılık verileceğini belirten ve düşmanın peşine düşülmesini emreden Nisâ sûresinin 95 ve 104. âyetleri cihâdın farz olduğuna delalet etmektedir. Ancak Mâtürîdî, وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً “Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminde bir grup dinde geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savaştan) döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar.” (Tevbe 9/122) ve يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَانفِرُوا تَابَاتٍ أَوْ انْفِرُوا “Ey iman edenler! Tedbirinizi alın; bölük bölük savaşa çıkın yahut (gerektiğinde) topyekün savaşın.” (Nisâ 4/71) âyetlerinin delaletiyle bu emrin farz-ı kifâyeye olduğunu belirtmiştir.<sup>24</sup>

Cihâd emri hakkında kaynaklarda genellikle mü'minlere ilk dönemde cihâd izninin verilmediği, cihâd izninin ve emrinin sonradan nazil olduğu belirtilir.<sup>25</sup> Mâtürîdî'nin de bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Ancak kendisi hangi âyetle cihâd izninin ya da emrinin verildiği hususunda temkinlidir. Örneğin o, kendilerine savaş açanlarla müslümanların savaşmasının “emreden” “وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ” (Bakara 2/190) âyeti ile kendilerine savaş açılarak zulmedilen mü'minlere savaşa “iznini” bildiren “أَنْ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ” (Hac 22/39) âyetinden hangisinin daha önce indiğinin kesin olarak bilinmediğini, lakin her iki âyette de savaşa emrinin bulunduğunu ifade etmiştir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre ilk emir birinci âyetle gelmiş, fakat bu hüküm garipsenince ikinci âyet müslümanlara bu hususta izin verildiğini haber vermek üzere indirilmiş de olabilir.<sup>26</sup> Mâtürîdî ayrıca tefsirinde önce الْكُفَّارِ مِنَ الَّذِينَ يُلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ “Ey iman edenler! Kâfirlerden yakınızdaki olanlara karşı savaşın.” (Tevbe 9/123) âyetiyle en yakındaki düşmanla savaşmanın emredildiği, daha sonra ise وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً “Onlara karşı topyekün savaşın.” (Tevbe 9/36) âyetiyle düşmanla topyekün savaşa emri geldiğine dair görüşlere yer vermiştir.<sup>27</sup> Mâtürîdî الْأَدْبَارَ الْاَلْبَارِ الْاَلْبَارِ الْاَلْبَارِ “Ey müminler! Toplu halde kâfirlerle karşılaştığınız zaman onlara arkanızı dönmeyin.” (Enfâl 8/15) âyetinin de kişinin kendi canını feda etmesi anlamında cemaat halinde düşman ile savaşılması emirini ifade eden ilk âyetlerden olduğunu belirtmiştir.<sup>28</sup>

Mâtürîdî, كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ “Hoşunuza gitmediği halde savaş size farz kılındı. Sizin için daha hayırlı olduğu halde bir şeyi sevmemeniz mümkündür. Sizin için daha kötü olduğu halde bir şeyi sevmeniz de mümkündür. Allah bilir, siz bilmezsiniz.” (Bakara 2/216) âyeti ve “Cennet hoşla gitmeyen şeylerle kuşatılmıştır.”<sup>29</sup> hadisinin de delaletiyle aslında insan tabiatının ve nefsinin savaştan hoşnut olmadığını, düşmanla savaşıp mücadele etmekten nefret ettiğini söyler.<sup>30</sup> Çünkü cihâd etmek zor bir iştir ve hemen hiçbir millet savaşmaktan hoşlanmaz.<sup>31</sup> Çünkü onunla insanlar yok olmaktadır. Halbuki insanlar yok olmak için yaratılmamışlardır.<sup>32</sup>

<sup>23</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, IX, 634-635.

<sup>24</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 251.

<sup>25</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhin, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013, I, 311.

<sup>26</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 64. Ayrıca bkz. *Te'vilât*, VII, 423.

<sup>27</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 511-512.

<sup>28</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 165.

<sup>29</sup> Müslim, Cennet, 1.

<sup>30</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 113, 322.

<sup>31</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 223.

<sup>32</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 113.

Ancak bütün zorluğuna rağmen dünya hayatını ve dini temin etmesi açısından cihâd son derece önemlidir.<sup>33</sup>

Mâtürîdî cihâda teşvik sadedinde ise Allah'ın mü'minlere cihâdî farz kılmanın yanında karşılık onlara mükafat vereceğini bildirdiğine vurgu yapar. Çünkü âyetlerde Allah kendi uğrunda savaşan, öldüren ve öldürülenlere büyük bir karşılık vereceğini vaad etmiş,<sup>34</sup> mü'minlerin canlarını ve mallarını cennet karşılığında satın aldığını haber vermiştir.<sup>35</sup> Zaten gerçekte de onların malları da canları da Allah'a aittir.<sup>36</sup>

Mâtürîdî'ye göre "Allah yolunda öldürülenlere 'ölüler' demeyin. Bilakis onlar diridirler, lâkin siz anlayamazsınız." (Bakara 2/154) mealindeki âyet şehidlerin ruhlarının gayb aleminde dünyada olduğu gibi zevk alacaklarını haber vermektedir.<sup>37</sup> Âyette şehidlere insan tabiatının nefret ettiği "ölü" kelimesinin aksine "diriler" denilmesi nefisleri cihâda teşvik etmek içindir.<sup>38</sup> Şehidlere beğenip razı olacakları cennet nimetleri ihsan edilecektir.<sup>39</sup>

Mâtürîdî, cihâdın diğer ameller arasındaki üstünlüğüne de vurgu yaparak canını feda eden mücahid ile hacılara su veren ya da Kabe'yi tamir eden kimsenin amellerinin Allah katında eşit olmayacağı belirtmiştir. Nitekim ona göre *أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ أَعَمَّ* "Siz hacılara su vermeyi ve Mescid-i Haram'ı onarmayı, Allah'a ve ahiret gününe iman edip de Allah yolunda cihâd edenlerin imanı ile bir mi tutuyorsunuz? Halbuki onlar Allah katında eşit değildir. Allah zalimler topluluğunu hidayete erdirmez." (Tevbe 9/19) âyetinde de Allah yolunda yapılan cihâd Allah'a ve ahiret gününe imanla birlikte zikredilerek diğer amellerden üstün kabul edilmiştir.<sup>40</sup> Hatta Mâtürîdî'ye göre Nisa 95 ve Fetih 17. âyetlerde ifade edildiği üzere Allah âmâ, total veya hasta kimselerin savaştan geri kalmalarını mazur görmüş ve savaşa gitmeyi arzu edip de özürlerinden dolayı gidemeyenlerin savaşa katılanlar gibi sevap elde edeceklerini haber vermiştir.<sup>41</sup>

Mâtürîdî'ye göre savaş ile Allah'ın dini olan İslâm yücelir. Mücahede ve düşmanla savaşmanın terk edilmesi durumunda ise düşmanın dini yücelecektir.<sup>42</sup> Cihâda katılan mü'min fetih, zafer, bolluk, sevap ve ahirette dereceler elde ederken; cihâddan geri kalınır ise düşman cesaret kazanacak, esir düşmek, öldürülmek, zillet ve küçük düşmek gibi tehlikelerle karşılaşılacak ve ahiret sevabı kesilecektir.<sup>43</sup>

Yine Mâtürîdî için cihâd münafıkların nifakını ortaya çıkaran en etkili yollardan biridir. Cihâd yoluyla iman sahibi görünenlerin gerçekten doğru söyleyip söylemedikleri anlaşılır.<sup>44</sup> Cihâd -her ne kadar imanın olmazsa olmaz şartlarından biri olmasa da- kişinin mü'minim derken doğru söyleyip söylemediğini gösteren bir delil gibidir.<sup>45</sup>

Mâtürîdî'ye göre Allah *وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ* "Onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve cihâd için bağlanıp beslenen atlar hazırlayın." (Enfâl 8/60) âyetinde mü'minlere savaş konusunda sebeplere yapışmalarını yani hazırlık yapmalarını emretmektedir. Eğer Allah istese tabi ki kullarına yardım edecek onlar da muzaffer olacaklardır. Ancak O, kullarından sebeplere tutunmalarını istemektedir. Çünkü dünyada hayat ve ölüm dahil her şey sebeplere bağlıdır. Savaş konusunda yapılan hazırlık ise harp

<sup>33</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 596.

<sup>34</sup> Nisâ 4/74.

<sup>35</sup> Tevbe 9/111.

<sup>36</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 256.

<sup>37</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 596.

<sup>38</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 596.

<sup>39</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, VII, 434-435.

<sup>40</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 318.

<sup>41</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 333-334.

<sup>42</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 278.

<sup>43</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 569, II, 113, V, 254.

<sup>44</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 312

<sup>45</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, IX, 340

aletleri gibi zaferi getirecek bütün sebepleri temin etmektir.<sup>46</sup> Müslümanlar düşmanla karşılaşmadan önce her türlü tedbirini almalı, silahlarını hazırlamalı, savaş taktikleri öğrenmelidir. Bunlar için de iktisadî güç sahibi olmalıdır.<sup>47</sup>

Mâtürîdî savaş esnasında ise ordu komutanlarının askerin mevzi ve savaş düzeni almasını sağlayacaklarını, düşmana karşı önlemler alacaklarını belirtir. Asker de komutanlarının emir ve işaretlerine uymalı savaş meydanında sebatkâr olmalıdır.<sup>48</sup> Bununla beraber asker sayısı kalabalık, komutanlar tecrübeli ve önlemler de alınmış olsa bile zaferin ancak Allah'ın yardımıyla kazanılacağı unutulmamalıdır.<sup>49</sup> Hatta mü'minler, sayıca az ve zayıf olsalar da daha kalabalık, güçlü ve donanımlı ordulara Allah'ın yardımı ile galip gelebilirler.<sup>50</sup>

### 3. Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Cihâdın Meşrûiyet Şartları

#### A. Cihâd'ın Sebepleri

Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'taki yorumlarına bakıldığında cihâdın tek bir sebebe indirgenmesi zordur. Ona göre pek çok durumun savaş sebebi olabileceği anlaşılmaktadır.

##### a. Kafirlerin İslâm Davetini Reddetmesi

Mâtürîdî, fitnenin adam öldürmekten daha kötü olduğunun belirtildiği Bakara 191 ve 217. âyetler ile fitne ortandan kalkıncaya kadar müşriklerle savaşılmasının emredildiği Bakara 193 ve Enfâl 39. âyetlerde geçen “fitne” kelimesiyle şirk ve küfrün kastedildiği fikrindedir. Yani ona göre şirk ve küfür yeryüzünden temizleninceye, kafirler müslüman oluncaya kadar onlarla savaşılmalıdır. Zira şirk, Allah katında adam öldürmekten daha büyük bir suçtur.<sup>51</sup> Yine Mâtürîdî'nin belirttiğine göre *فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ* “Eğer onlar vazgeçerlerse, Allah gafûr ve rahîmdir.” (Bakara 2/192) ifadesiyle de müşriklerin şirkten vazgeçip müslüman olmaları ya da savaşa kalkışmayı bırakıp müslüman olmalarının her ikisinin de kastedilmesi muhtemeldir.<sup>52</sup>

Şirk ve küfrün cihâd sebebi kabul edilmesinde “fitne” kavramı<sup>53</sup> için hangi mananın tayin edileceği önemlidir. Hanefî müfessirlerin de bu âyetlerdeki fitne kelimesine dair yorumları Mâtürîdî'den çok farklı değildir. Cessâs fitne kavramını küfür ve kafirlerin mü'minlere yaptıkları eziyetler olarak beraber değerlendirmiştir.<sup>54</sup> Cessâs'a göre Bakara 193. âyetteki *وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِئْتَةً* (fitne ortadan kalkıncaya kadar onlarla savaşın) ifadesi gereği onlar küfrü bırakıncaya kadar onlarla savaşmak gerekir. Yine ona göre *فَإِنْ انْتَهَوْا* (eğer vazgeçerlerse) ifadesiyle de küfürden vazgeçmeleri kastedilmiştir.<sup>55</sup> Cessâs Enfâl 39. âyetteki fitne kelimesine mana verirken ise daha kapsamlı bir biçimde âyeti değerlendirmiş ve fitne ile küfür, bağy ve fesadın kastedilmesinin caiz olduğunu belirtmiştir.<sup>56</sup> Zemahşerî ise Bakara 191. âyetin tefsirinde fitne kavramını insanın başına gelen ölümü temenni ettirecek kadar

<sup>46</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 248

<sup>47</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 250

<sup>48</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 466-467. Mâtürîdî ayrıca devlet başkanının (imâm) savaşta zaferi elde edince yakaladığı düşman askerlerini öldürmek, serbest bırakmak ya da cizye almakta serbest olduğunu belirtmiştir. (Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 524.)

<sup>49</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 518.

<sup>50</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 524.

<sup>51</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 65-66, 113-114, V, 202. Mâtürîdî savaşla ilgili âyetlerde yer alan “fitne” kavramıyla şirk ve küfrün kastedildiği görüşünü tercih etmekle birlikte fitnenin “azap” “öldürme” ve savaş esnasındaki “sıkıntı ve zorluk” anlamına gelebileceği ihtimalinden de bahsetmekte ve bu doğrultuda nakillere eserinde yer vermektedir. Bkz. *Te'vilât*, II, 66-67, III, 296, V, 202, 312, VI, 75.

<sup>52</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 66.

<sup>53</sup> Fitne kavramı ve Kur'an'daki kullanımları için bkz. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, s. 373-375; Mustafa Çağrıncı, “Fitne”, *DİA*, 1996, XIII, 156-159; Hasan Keskin, *Kur'an'da Fitne Kavramı*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003, s. 19-244; Ali Karataş, “Kur'an'da Çokanlamlı Kelimelerde Anlamın Tayini Meselesi - Savaş Ayetleri Bağlamında Fitne Kavramı Örneği-”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, XIII/1 (2013), s. 75-86.

<sup>54</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 314.

<sup>55</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 315-316.

<sup>56</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 65.

eziyet verici şey anlamında mihne, bela diye açıklamakla birlikte sonraki âyetlerdeki فَاِنْ اَنْتَهَوْا وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً<sup>57</sup> ifadesini ise şirk veya savaştan vaz geçerse diye anlamış,<sup>57</sup> Yine Zemahşerî'ye göre Enfâl 39'daki fitne kelimesi ile de şirkin kastedildiğini söylemiştir.<sup>58</sup> Yine Zemahşerî'ye göre Enfâl 39'daki fitne kelimesi ile de şirk kastedilmiştir.<sup>59</sup> Ahkam âyetlerinin tefsirinde Hanefî mezhebinin görüşlerini tercih eden Neseî de ilgili âyetleri Zemahşerî ile neredeyse birebir aynı ifadelerle açıklamıştır. Ancak kendisi fitne kelimesi için şirk manasını tercih ettikten sonra "kîle" lafziyla mihne, bela, azap ve vatandan çıkarma gibi diğer manaları da zikretmiştir.<sup>60</sup> Yine Hanefî Osmanlı müfessirlerinden Ebu's-Suûd Efendi ve Âlûsî de ilgili âyetlerin tefsirlerinde fitne kavramını şirk ve küfür olarak yorumlamışlardır.<sup>61</sup>

Bununla birlikte ifade etmek gerekir ki Mâtürîdî'ye göre küfür tek başına bir savaş sebebi değildir. Küfür, kafirler İslâm'a davet edildiklerinde kabul etmedikleri durumda bir savaş gerekçesidir. Eğer kafirler bu davete olumlu cevap verirler ya da cizye<sup>62</sup> vermeyi kabul ederlerse zaten savaş yapılmaz. Aksi durumda ise müslüman olmaları için kafirlerle savaşılır. Ama bu Mâtürîdî'ye göre küfrün cezasını vermek için değildir. Zira burası amellerin karşılığını verme yeri değil, imtihan dünyasıdır. Allah kullarını bazen savaşla bazen malını almakla bazen de sıkıntılarla ya da başka şeylerle imtihan eder. Savaş da bir imtihan türüdür. Bunun içindir ki, kafir olmalarına rağmen savaşta kadınlara dokunulmaz. Çünkü erkekler müslüman olursa onlar da erkeklere tabi olacaklardır.<sup>63</sup>

Diğer taraftan Mâtürîdî, savaştan önce kafirleri her çeşit delil ile ikna etmek gerektiğini söyler. Eğer ikna olmazlar ise bu durumda bu delilleri düşünmekten onları alı koyan dünya lezzetlerinden ayıracak olan ölüm ile sınanacaklarını göstermek için onlarla müslüman oluncaya kadar savaşılır.<sup>64</sup>

Mâtürîdî عِنْدَ الْمَسْجِدِ وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ "Onları (size karşı savaşanları) yakaladığınız yerde öldürün. Sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın. Fitne, adam öldürmekten daha kötüdür. Mescid-i Harâm'da onlar sizinle savaşmadıkça, siz de onlarla savaşmayın. Eğer onlar size karşı savaş açarlarsa siz de onları öldürün. İşte kâfirlerin cezası böyledir." (Bakara 2/191) âyetindeki "Onları yakaladığınız yerde öldürün." ibaresinde yer alan "haysü" edatının mekan ifade ettiğini bu mekanın ise bütün mekanlara teşmil edileceği ve bunun da bütün vakitlere genişletileceğine dair bir görüşe yer verdikten sonra kendi değerlendirmesini de aynı çizgide yapar. Ona göre kafir nerede ve ne zaman ele geçirilirse geçilsin öldürülür. Buradaki istisna sadece haram aylar ve harem bölgesidir.<sup>65</sup>

Hanefî alim Cessâs da bu âyetteki hükmün umûmî olduğunu, sadece Mekke'de/Harem'dekilerin savaşmayanlarının istisna edileceğini söylemektedir.<sup>66</sup> Neseî'ye göre de bu âyette bütün mekanlar kastedilmekte, ancak âyette Mescid-i Harâm istisna tutulmaktadır.<sup>67</sup>

<sup>57</sup> Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Tefsîrû'l-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003, I, 234, 256.

<sup>58</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 234, II, 213.

<sup>59</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 213.

<sup>60</sup> Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd Neseî, *Tefsîrû'n-Neseî: Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, Beyrût: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998, I, 165-166, 180, 645.

<sup>61</sup> Ebussuûd b. Muhammed el-İmâdî el-Hanefî, *Tefsîru Ebi's-Su'ûd: İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Riyâd: Mektebetü'r-Riyâdî'l-Hadîsiyye, ts., I, 321; Şihâbüddin es-Seyyid el-Bağdâdî Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*, Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts., II, 75-76.

<sup>62</sup> Mâtürîdî'ye göre gayr-i müslimler cizye vermeyi kabul ettiklerinde müslümanlarla bir arada yaşama durumları olacağından İslâm dinini ve ahkâmını tanıma fırsatı yakalayacaklar, belki de İslâm'a rağbet göstereceklerdir. Yoksa ki dünya malına tamah etmekten ötürü cizye alma söz konusu değildir. (Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 338.)

<sup>63</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 338-339.

<sup>64</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 354.

<sup>65</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 64. Ayrıca bkz. *Te'vilât*, V, 291.

<sup>66</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 313.

<sup>67</sup> Neseî, *Medârikü't-Tenzil*, I, 166.

Mâtürîdî Bakara 193. âyetteki *“فَاتْلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِئْتَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ كَالْكَافِرِينَ”* ifadesiyle müslümanlara kafirlerle müslüman olmaları için savaşmalarının emredildiğini söylemiştir. Ona göre İslâm'ı kabul etmeleri için kafirlerle savaşılır. Ancak İslâm'a direnmedikçe öldürülmezler.<sup>68</sup>

Mâtürîdî, *فَإِذَا اسْلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ* *“Haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün; onları yakalayın, onları hapsedin ve onları her gözetleme yerinde oturup bekleyin. Eğer tövbe eder, namazı dosdoğru kılar, zekâtı da verilerse artık yollarını serbest bırakın. Allah bağışlayan ve merhamet edendir.”* (Tevbe 9/5) âyeti bağlamında ise Hz. Ebû Bekir'in zekat vermeyi reddeden mürted Araplarla savaşmasını örnek vererek müslümanların kafirler iman edinceye, namazlarını dosdoğru kılınca ve zekat verinceye kadar savaşı bırakmamasını eğer bunları yapmazlar ise öldürülmeleri gerektiğini ifade etmiştir.<sup>69</sup>

İmâm Mâtürîdî bu konudaki en sarîh beyanlarını İsrâiloğulları'nın buzağıya tapmalarının ardından *“فَتُوبُوا إِلَى بَرِّكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَرِّكُمْ”* emrine muhatap olmaları hakkında ortaya koymuştur. Konu esasında başka bir ümmet ve şeriatla ilgili olsa da Mâtürîdî konuyu bütün şeriatlar için ortak bir prensip olarak ele alır. O, tevil ve tefsir ehlinin bu âyetteki *“üktülû enfuseküm”* (birbirinizi öldürün) emrini hakikat manasında almak konusunda icma ettiklerini belirttikten sonra, eğer bu konuda icma olmasaydı kendisinin âyeti mecazi anlamda *“nefislerinizi manevi açıdan öldürünüz”* şeklinde anlayacağını belirtir. Çünkü ona göre İsrâiloğulları buzağıya taparak dinden çıkmış olsalar da daha sonra tevbe etmişlerdir. Oysa âyetten zahiri anlamı itibarıyla tevbe ettikten sonra öldürülecekleri anlaşılmaktadır. Mâtürîdî'ye göre *“Allah peygamberlerin tebliğleri yoluyla kafirlerle iman edinceye kadar savaşmayı kanun koymuştur”* (وقد شرع على ألسن الرسل قتال الكفرة حتى يسلموا). Bu sebeple müslüman oldukları takdirde onları öldürmek caiz olmaz. Çünkü bu durumda peygamber din için değil sadece katletmek için gönderilmiş olur. Halbuki Mâtürîdî'ye göre öldürme iman değil, küfrün cezasıdır. İman etmek öldürmeyi savuşturup düşürmek için bir sebeptir. Küfrü sebebiyle öldürülecek olan kimse müslüman olduğu zaman katl cezası düşer.<sup>70</sup> Bu açıklamalar da göstermektedir ki Mâtürîdî müslüman oluncaya kadar kafirlerle savaşmayı sadece İslâm ve Kur'an için değil bütün şeriatlarda peygamberler yoluyla bildirilmiş Allah'ın genel bir kanunu kabul etmektedir.

Mâtürîdî'nin bu husustaki görüşlerini *“Ben insanlar ile ‘Allah birdir ve ondan başka ilah yoktur’ deyinceye; bir başka rivayette ‘Allah’tan başka ilah olmadığını ve benim de O’nun elçisi olduğumu’ söyleyinceye; bir başka rivayette de ‘Allah’tan başka ilah olmadığını ve benim de Allah’ın elçisi olduğuma şahitlik edip, namazlarını kılıp zekâtlarını verinceye’ kadar savaşmakla emrolundum, eğer bunu söylerlerse malımı ve canımı benden korumuş olurlar”* şeklinde nakledilen hadislerle de desteklediği görülmektedir. Bu durumda birinci rivayete göre Allah'ın birliğini kabul etmeyen kimse ile bunu ikrar edene kadar savaşılır, eğer bunu ikrar ederse artık onunla savaşılmaz. İkinci rivayete göre ise Allah'ın birliğine inanıp ancak Resûlullâh'ın peygamberliğini ikrar etmeyen kimse ile Hz. Peygamber'e iman edinceye kadar savaşılır, eğer onun risaletine iman ederse artık onunla da savaşılmaz. Üçüncü rivayete göre de Allah ve Resûlüne inanıp dini hükümleri inkar edenle İslâm şeriatını kabul edinceye kadar savaşılır, eğer onu kabul ederse artık onunla da savaşılmaz. Mâtürîdî bu üç rivayetin üç farklı gruba hitap ettiğini ifade eder. Ancak o, sadece ilk grubun Mekke halkı olduğunu belirtmiş, diğer gruplarla kimin kastedildiğini açıklamamıştır.<sup>71</sup>

Diğer Hanefî müfessirlere bakıldığında da ilgili âyetleri Mâtürîdî ile benzer manada anladıkları görülmektedir. Örneğin Cessâs, Zemahşerî ve Nesefî'ye göre kafirlerle müslüman

<sup>68</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 66. Ayrıca bkz. *Te'vilât*, V, 338.

<sup>69</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 292-293.

<sup>70</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 462-463.

<sup>71</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, VII, 423-424.

olmaları için savaşılır. Ehl-i Kitap ile İslâm'ı kabul edinceye ya da cizye verinceye, müşriklerle ise iman edinceye kadar savaşılır, onlardan cizye istenmez. Ancak müfessirler burada düşmanla savaş halinin daimi olmayacağını, müslümanların maslahatına göre bazen barış bazen savaş yapılacağını belirtmişlerdir. Hz. Peygamber de böyle yapmıştır. Zira savaş tercih edileceği vakit, müslümanların güçlü olması gerekir.<sup>72</sup> Yani harbin sonunda zafer kazanılacağı zann-ı galiple mümkün görülmelidir.

Mâtürîdî'nin bu ifadelerinden sonra bir kişiye İslâm'ı zorla kabul ettirmenin caiz olup olmaması akla gelebilir. Ancak âyetlerin nazil olduğu tarihi ortam dikkate alındığında kafirlerin Resûlullâh'ın tebliğini şiddetle reddetmeleri söz konusudur. Bu noktada İslâm hakimiyetinin kabul edilmesi ile İslâmlaşma arasındaki fark dikkate alınmalıdır. İslâm hâkimiyetinin yayılması askeri güç kullanılarak ulaşılan bir siyasi hedef ya da sonuç iken İslâmlaşma ise fetih bittikten yani kılıç kınına girdikten sonra başlayan bir süreçtir. Bu süreç içerisinde İslâm'ın anlaşılır inanç, ahlak ve hukukî ilkeler ihtiva etmesi, müslüman devlet adamlarının adil yönetimleri, evlilik ve komşuluk ilişkileri, ulemanın ve eh-i tasavvufun gayretleri gibi pek çok etmen birey ya da toplulukların ihtidâ etmesinde etkili olmuştur.<sup>73</sup> Bundan dolayı gayr-i müslim bir devletle savaşılmasında İslâm'ın reddedilmesi ve İslâm davetinin engellenmesi önemli bir sebep olmuştur. Zira cihâdın amacı inançsızlığın cezasını bu dünyada vermek değildir, bunun yeri ahirettir. Asıl amaç, İslâm davetini cihanın her bir yerine ulaştırmaktır. Kendisine İslâm ulaşmış bir kişi tercihini kendi iradesi ile verecektir.<sup>74</sup> Nitekim Mekke'nin fethinde şehir teslim alındıktan sonra hemen müşrikleri katletme yoluna gidilmemiş; İslâm hükmüne boyun eğdikleri için teslim olan, evlere kapanan ya da Mescid-i Harâm'a sığınan diğer Mekke ahalisine emân verilerek umûmî af ilan edilmiştir. Daha sonra bu kimseler Hz. Peygamber'e biat edip İslâm'ı seçmişlerdir.<sup>75</sup>

### b. İ'lâ-yı Kelimetullâh

İmâm Mâtürîdî'ye göre savaşın sebeplerinden biri de Allah'ın dini İslâm'ı yüceltmektir. Allah yolunda savaşılmasının emredildiği *“Sizinle savaşanlarla Allah yolunda savaşın.”* (Bakara 2/190) âyetinin tefsirinde Allah yolu ile Allah'ın dininin, Allah'ın dinine itaatin ve Allah'ın dininin üstün gelmesinin kastedildiğini belirtir.<sup>76</sup>

Yine Mâtürîdî, *“Fitne tamamen yok edilinceye ve din de yalnız Allah için oluncaya kadar onlarla savaşın. Eğer vazgeçerlerse zalimlerden başkasına düşmanlık yoktur.”* (Bakara 2/193) âyetinin tefsirinde de yeryüzünde dinin şirk için değil Allah için oluncaya yani Allah'ın hükmü benimseninceye kadar müslümanların kafirlerle savaşmasının emredildiğine dikkat çekmiştir.<sup>77</sup> Mâtürîdî'ye göre bunun gibi âyetler cihâdın kıyamete kadar zorunlu olduğunun delilidir.<sup>78</sup>

### c. Düşmanın Saldırma Tehlikesi

Mâtürîdî mü'minlerin İslâm toplumuna karşı düşmanca tavırlar içinde olanlara karşı kendilerini koruma ve müdafaa etme zorunluluklarının olduğunu belirtmektedir. Özellikle yaptıkları anlaşmayı bozarak müslümanların aleyhine tehlikeli planlar kuran müşriklerden bahseden âyetlerde bu durum açıkça ifade edilmektedir. Mâtürîdî, Enfâl sûresi 58 ve 61. âyetler bağlamında saldırmazlık anlaşması yapılan düşmanın ahitlerini bozup mü'minleri öldüreceklerinden ya da yaşadıkları topraklardan çıkaracaklarından korkulur ve bu doğrultuda emareler ortaya çıkarsa müslümanların anlaşmayı bozduklarını karşı tarafa bildirerek onlara

<sup>72</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, III, 65, 90-91, 105; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 225, 239; Neseî, *Medârikü't-Tenzil*, 1419/1998, I, 664.

<sup>73</sup> Mehmet Özdemir, “Fetih-Tebliğ İlişkisi”, *Kutlu Doğum 2003: İslam'ın Güncel Sunumu*, Ankara: TDV, 2006, s. 95.

<sup>74</sup> Özdemir, *İslâm Hukukunda Uluslararası Kamu Düzeni ve Savaş Hukuku*, s. 100.

<sup>75</sup> Nebi Bozkurt-Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Mekke”, *DİA*, 2003, XXVIII, 558.

<sup>76</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 64.

<sup>77</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 66-67. Ayrıca bkz. *Te'vilât*, II, 67, V, 202, 340.

<sup>78</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 67.

karşı harp edebileceğini bildirmiştir. Şayet düşman tekrar anlaşma yapmak isterse müslümanların sulhe yaşaması, Allah'a tevekkül ederek düşmanın tekrar hainlik yapmasından korkmaması gerektiğini ifade etmiştir. Çünkü Allah müslümanlara yardım edecek, düşmanın durumundan mü'minleri yine haberdar edecektir.<sup>79</sup> Sulh halindeyken ise müslümanlar yaptıkları anlaşmaya karşı tarafça bozulmadıkça sadık kalmalıdır. Hatta anlaşma yapılan tarafa sığınan, onlara bağlanan kimselerle de savaşılmaz.<sup>80</sup>

Mâtürîdî, *“آلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَوُكُمْ أَوْلَ مَرَّةٍ اتَّخَذْتُمُوهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ*” *Verdikleri sözü bozan, Peygamber'i (yurdundan) çıkarmaya kalkışan ve ilk önce harekete geçmiş olan bir kavme karşı savaşmayacak mısınız; yoksa onlardan korkuyor musunuz? Eğer (gerçek) müminler iseniz, bilin ki, Allah, kendisinden korkmanıza daha lâyıktır.*” (Tevbe 9/13) âyetinin tefsirinde ise özetle; yaptıkları anlaşmayı bozup Hz. Peygamber'i Medine'den çıkarmak (ya da öldürmek isteyen) ve anlaşmayı bozmak (veya savaşa girişmek) hususunda ilk harekete geçen taraf olan müşriklerle savaşılmasının emredildiğini belirtmiştir.<sup>81</sup> Hanefî müfessirler Zemahşerî ve Neseffî de bu âyetin mü'minleri anlaşmayı bozan tarafla savaşmaya teşvik ettiğini söylemiştir.<sup>82</sup>

Mâtürîdî ayrıca *“وَإِخْرَجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ*” *Sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın.*” (Bakara 2/191) âyeti vesilesiyle mü'minleri Mekke'den çıkararak ve umre yapmak istediklerinde onlara Hudeybiye'de engel olan müşriklerin de Mekke'den çıkarılmaları ve Mekke'ye girmelerine engel olunması gerektiğini belirtir. Tabi ki bu da müşriklerin yaptığı gibi onları Mekke'den çıkmaya zorlayarak ve onlara baskı uygulayarak olacaktır. Çünkü onları Mekke'den çıkarmak ya da oraya girmelerini men etmek, esasında şirke engel olmaktır.<sup>83</sup>

Mâtürîdî'nin savaş sebebi saydığı hususlardan biri de kendilerini güvene almak için hem mü'minlerden hem de kendi toplumlarından tarafmış gibi görünüp Medine'ye hicret etmeyi tercih etmeyen ve ellerine fırsat geçtiğinde de müslümanların aleyhine faaliyet yürütülmesidir. Nisâ sûresi 89-91 ve Tevbe sûresi 73. âyetlerin tefsiri bağlamında bu hususa değinen Mâtürîdî özetle; şayet bu nifak ehli kimseler hicret etmeye yanaşmazlar ve İslâm toplumundan açık bir biçimde ayrılıp onlarla barış içinde yaşamazlar ya da müslümanlarla aralarında bir anlaşma bulunmayan düşman bir zümreye katılarak müslümanların hilafına faaliyette bulunurlarsa onlarla savaşılacağını, yakalandıkları yerde bunların öldürüleceklerini ifade etmiştir.<sup>84</sup> Neseffî de bu kimselerin hükmünün müşrikler gibi olduğunu yakalandıkları yerde öldürüleceklerini belirtmiştir.<sup>85</sup>

#### d. Kafirlerin Müslümanları Esir Almaları

Mâtürîdî, *“وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا*” *Size ne oldu da Allah yolunda ve 'Rabbimiz! Bizi, halkı zalim olan bu şehirden çıkar, bize tarafından bir sahip gönder, bize katından bir yardımcı yolla!' diyen zavallı erkekler, kadınlar ve çocuklar uğrunda savaşmıyorsunuz!'*” (Nisâ 4/75) âyetinin müslümanların ister mallarıyla ister savaşla isterse başka herhangi bir yolla olsun neye güçleri yetiyorsa onunla kafirlerin eline esir düşmüş kardeşlerini kurtarmaları gerektiğine delalet ettiğini söyler. Bu müslümanların üzerine farz olup kardeşlerini düşmanın eline terk etmemek onların bir görevidir.<sup>86</sup> Neseffî'ye göre de küffarın elindeki zayıf müslümanların kurtarılması için yapılan savaş Allah yolunda yapılmış savaştır. En büyük hayırlardan biridir.<sup>87</sup>

<sup>79</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 246, 251, 309-310. Ayrıca bkz. *Te'vilât*, III, 296, V, 308.

<sup>80</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 294.

<sup>81</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 309-310.

<sup>82</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 244; Neseffî, *Medârikü't-Tenzil*, I, 667.

<sup>83</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 65-66.

<sup>84</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 291-296. Ayrıca bkz. *Te'vilât*, V, 429.

<sup>85</sup> Neseffî, *Medârikü't-Tenzil*, I, 382.

<sup>86</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 257.

<sup>87</sup> Neseffî, *Medârikü't-Tenzil*, I, 374.



### e. Topluluk Halinde İrtidâd (Dinden Dönme)

Mâtürîdî, *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ* “Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse (bilsin ki) Allah, sevdiği ve kendisini seven müminlere karşı alçak gönüllü (şefkatli), kâfirlere karşı onurlu ve zorlu bir toplum getirecektir. (Bunlar) Allah yolunda cihâd ederler ve hiçbir kınayanın kınamasından korkmazlar (hiçbir kimsenin kınamasına aldırılmazlar). Bu, Allah’ın, dilediğine verdiği lütfudur. Allah’ın lütfu ve ilmi geniştir.” (Mâide 5/54) âyetinin tefsirinde cemaat halinde bir grup müslümanın İslâm’dan dönmesi halinde onlarla savaşılabileceğini ifade etmiş, Hz. Ebû Bekir’in ridde savaşlarını buna örnek göstermiştir. Ona göre her ne kadar âyette tek kişiden bahsedilse de mana geneldir. Çünkü âyette Allah’ın bir “kavim” getireceğinden bahsedilmektedir. Mâtürîdî’ye göre şayet bir veya iki kişi İslâm’dan irtidât etse önce tutuklanıp hapsedilir. Eğer müslüman olmaya direnirse o zaman öldürülür. Eğer bir cemaat İslâm’dan dönse bu durumda onlarla harb edilmeye ihtiyaç vardır.<sup>88</sup>

Hanefî müfessirlerden Cessâs da bu âyetteki duruma Hz. Ebû Bekir’in bu savaşını örnek göstermiş, ancak böyle bir hükümden bahsetmemiştir.<sup>89</sup>

### f. Bağy ve Zulüm

İmâm Mâtürîdî’ye göre bağy<sup>90</sup> ve zulüm içinde olan gruplara karşı da savaşılabileceği gerekir. İsterse bunlar müslüman olsunlar fark etmez. Örneğin, *وَأَنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا عَلَى الْآخِرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاءَ تَ فَاصلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا عَلَى الْآخِرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاءَ تَ فَاصلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا عَلَى الْآخِرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاءَ تَ* “Eğer müminlerden iki grup birbirleriyle vuruşurlarsa aralarını düzeltin. Eğer biri ötekine saldırırsa, Allah’ın buyruğuna dönünceye kadar saldıran tarafla savaşın. Eğer dönerse artık aralarını adaletle düzeltin ve (her işte) adaletli davranın. Şüphesiz ki Allah, âdil davrananları sever.” (Hucurât 49/9) âyetinde ifade edildiği üzere savaşan iki grubu barıştırmak için araya girildiğinde bir taraf barışa yanaşmıyor ve haksız bir şekilde karşı tarafa zulmediyorsa bu grup ile hakka dönünceye kadar savaşılabileceği zaruridir. Eğer bu mücadele silah kullanmadan sonuçlanmaz ise bu durumda onunla savaşılabılır. Şayet tutumundan vazgeçerse adaletle sulh yapılır.<sup>91</sup>

Hanefî müfessirlerden Cessâs, Zemahşerî ve Neseî de bağy içinde olan tarafla Allah’ın emrine dönünceye kadar savaşmanın bu âyette emredildiğini söylemişlerdir.<sup>92</sup> Ayrıca Cessâs Enfâl sûresi 39. âyetteki *“وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِئْتَةً”* (Fitne ortadan kalkıncaya kadar onlarla savaşın) ifadesinin tefsirinde fesad ve bağy ehliyle savaşılabileceğini belirtmiş, Mâtürîdî gibi bu âyetin bağy içinde olan bir “grup” ile savaşmanın farziyetine delalet ettiğini söylemiştir.<sup>93</sup>

Mâtürîdî, Mâide sûresinin 27-30. âyetlerinde bahsedilen Hz. Adem’in iki oğlundan birinin diğerini öldürmesi bağlamında da müslümanların birbirleriyle savaşmaları konusuna değinmiştir. Ona göre fitne dönemlerinde müslümanların başında yetkin bir imâm bulunmadığında ve her iki grup diğerine taassup, cehalet ya da tarafgirlik için saldırdığında her iki taraf da hatalıdır. Ancak insanların başında doğruyu gösteren bir önderleri var ise onlar da ona biat etmişlerse ortaya çıkan zalim bir topluluğa karşı savaşmak vacibdir. Nitekim Hz. Ali ve onunla beraber olan dostları isyancılara ve Hâricîlere karşı harb etmişlerdir.<sup>94</sup>

<sup>88</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, III, 541.

<sup>89</sup> Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, II, 556.

<sup>90</sup> Bağy, kelime anlamı itibariyle zulmetmek ve haddi aşmak anlamına gelip meşrû devlet başkanına silahla karşı koyma, isyan etme demektir. Çoğunlukla grup halinde yapılan eylemler için kullanılır. Bağy kavramı literatürde genellikle Hucurât sûresi 9. âyetine dayandırılarak ele alınmıştır. Bkz. Cürçânî, *Kitâbü’t-Ta’rifât*, s. 106; Ali Şafak, “Bağy”, *DİA*, 1991, IV, 451-452.

<sup>91</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, IX, 331-332.

<sup>92</sup> Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, III, 53; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 355; Neseî, *Medârikü’t-Tenzîl*, II, 352.

<sup>93</sup> Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, III, 65.

<sup>94</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, III, 499. Mâtürîdî’nin cihâdın uygulanması noktasında yetkin bir “imâm” bulunmasına yaptığı bu vurgu da önemlidir. Özellikle modern dönemde cihâdın devlet başkanıyla ya da daha genel anlamıyla dinî ve siyasi otoriteyle irtibatı kopmuş durumdadır. Sanki isteyen istediği gibi cihâd kavramını

## B. Savaş'ta Gözetilmesi Gereken Hususlar

### a. Çocukların, Kadınların ve Yaşlıların Öldürülmemesi

Mâtürîdî وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا “Sizinle savaşanlarla Allah yolunda savaşın. Sakın aşırı gitmeyin.” (Bakara 2/190) âyetinde “aşırı gitmeyin” emriyle çocukların, kadınların ve yaşlıların öldürülmemesinin kastedildiğine dair görüşlere yer vermiştir.<sup>95</sup> Nitekim Hz. Peygamber de bir seriyyede Hâlid b. Velîd’e haber göndererek savaşta kadın ve çocukların öldürülmemesini emretmiştir.<sup>96</sup>

Mâtürîdî kadın ve çocuklardan cizye alınmamasını da bu çerçevede değerlendirmiştir. Zira ona göre Allah, savaşa iştirak edenlerden cizye alınmasını emretmiştir. Nitekim Hz. Ömer ve diğer imamlar da böyle yapmıştır.<sup>97</sup>

Hanefî müfessirlerden Cessâs, Zemahşerî ve Nesefî de ilgili âyetin tefsirinde “savaşa katılmayan” kadınlar çocuklar, yaşlılar, hastalar ve zayıfların öldürülmemesi gerektiğini dile getirmişlerdir.<sup>98</sup>

### b. Harem’de ve Haram Aylarda Savaşılmaması

Mâtürîdî Bakara 190. âyetteki وَلَا تَعْتَدُوا “aşırı gitmeyin” ve 191. âyetteki وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلَكُمْ فِيهِ “Mescid-i Harâm’da onlar sizinle savaşmadıkça, siz de onlarla savaşmayın.” ifadeleri bağlamında Harem de karşı taraf savaşı başlatan olmadıkça, onlar müslümanlardan birini ya da bazılarını öldürmedikçe düşmanla savaşılmaması gerektiğini belirtmiştir. Mâtürîdî ayrıca “ashâbünâ” diyerek Hanefî alimlerin bu husustaki görüşlerine değinir. Onlara göre Harem’de kafirler mü’minlerle savaşa başlamadıkları sürece öldürülmezler. Hatta birini öldürüp de Harem’e sığınan kimse de Harem’de öldürülmez. Ancak insanlar onunla yiyip içmez, oturmaz ve o kişi Harem’den çıkmaya zorlanır ve çıkınca öldürülür. Bir kimse Harem içinde birini öldürürse o zaman o da öldürülür. Neticede karşı taraf savaş çıkartmadıkça Harem’de savaşılmaz. Eğer savaş çıkarsa o zaman savaşta adam öldürmek helal olur.<sup>99</sup>

Hanefî müfessir Cessâs da Harem’de iken karşı taraf savaşı çıkarmadıkça savaşılmayacağını söyler. Ancak ona göre savaşmak için müslümanların tamamına yönelik bir saldırının olması şart değildir. Bir kısmı ya da birisi dahi öldürülse savaşılır.<sup>100</sup>

Haram aylarda savaşılıp savaşılmayacağı konusunda Mâtürîdî’nin ifadeleri açık olmamakla birlikte haram aylarda savaşılmamasını kafirlerden saldırı olmaması şartına bağladığı anlaşılmaktadır. Ona göre Bakara sûresi 217. âyetteki يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ “Sana haram ayı, yani onda savaşmayı soruyorlar. De ki: O ayda savaşmak büyük bir şeydir.” ifadesi hac aylarında savaşmanın haram kılındığı ve öldürmenin büyük bir şey olduğunun belirtildiği anlaşılmaktadır. Ancak âyetin devamında insanları Allah yolundan çevirmenin, Allah’ı inkâr etmenin, Mescid-i Harâm’ın ziyaretine mani olmanın ve halkını oradan çıkarmanın Allah katında daha büyük günah olduğunun belirtilmesi ve aynı sûrenin 191. âyetinde fitnenin adam öldürmekten daha kötü olduğunun haber verilmesi eğer zor durumda kalınırsa, maslahat gereği ya da daha büyük bir zararı def etmek gibi gayelerle haram aylarda savaşılabilceğini ifade etmektedir. Çünkü iki şey arasında kalındığında daha kolay ve hafif olan tercih edilir. Zira öldürmek, şirk fitnesinin devam etmesinden daha yeğdir.<sup>101</sup>

sahiplenebilmektedir. (Armina Omerika, “Günümüzde Cihad Algısı”, *İslâm Kaynaklarında Geleneğinde ve Günümüzde Cihad*, İstanbul: Kuramer, 2016, s. 21.)

<sup>95</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, II, 64.

<sup>96</sup> İbn Mâce, “Cihâd” 30.

<sup>97</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, V, 349.

<sup>98</sup> Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, I, 312; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 233; Nesefî, *Medârikü’l-Tenzil*, I, 165.

<sup>99</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, II, 65. Ayrıca bkz. *Te’vilât*, I, 559-561, II, 429-432.

<sup>100</sup> Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, I, 314-315.

<sup>101</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, II, 65.

Cessâs, Zemahşerî ve Nesefî benzer şekilde bu âyetin tefsirinde şayet karşı taraf haram ayları dikkate almaz ya da haram kabul etmez ve mü'minlere saldırırsa karşılık (kisas) olarak onlarla savaşmanın caiz olacağını belirtmişlerdir.<sup>102</sup>

### c. Şüpheli Durumlarda Öldürmekten Uzak Durulması

Yâ أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَى إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبَيَّنُوا خَيْرًا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَى إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبَيَّنُوا خَيْرًا  
“Ey iman edenler! Allah yolunda savaşa çıktığınız zaman iyi anlayıp dinleyin. Size selam verene, dünya hayatının geçici menfaatine göz dikerek ‘Sen mümin değilsin’ demeyin. Çünkü Allah’ın nezdinde sayısız ganimetler vardır. Önceden siz de böyle iken Allah size lütfetti; o halde iyi anlayıp dinleyin. Şüphesiz Allah bütün yaptıklarınızdan haberdardır.” (Nisâ 4/94) âyetinin tefsiri bağlamında eğer savaş esnasında düşmanla ilgili durumda kesin bilgi yok ise konunun araştırılarak şüphenin giderilmesi ve öldürmekten uzak durulması gerektiğine dair emir ve yasağın bulunduğunu belirtmiştir. Çünkü mü'minin şüpheli bir eylem veya habere karşı hemen harekete geçmeyip önce bir durup araştırması gerekir. Nitekim يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا خَيْرًا  
“Ey iman edenler! Eğer bir fâsık size bir haber getirirse onun doğruluğunu araştırın.” (Hucurât 49/6) ve وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ  
“Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme.” (İsrâ 17/36) ifadeleri de şüpheli haber ve fiillere karşı temkinli olmayı emreden diğer âyetlerdir.<sup>103</sup>

### Sonuç

İmâm Mâtürîdî'ye göre cihâd kavramının kıtal ve harbe göre daha geniş bir anlam yelpazesi bulunmakta, maddî düşmanın yanında şeytan ve nefse karşı yapılan mücadele de cihâd kapsamına girmektedir. Maddî düşmana karşı yapılacak cihâd ise âyetlerin de delâletiyle farz-ı kifâyedir. Mâtürîdî aslında insan doğasının savaştan hoşlanmadığını, fakat bütün tehlike ve zorluğuna rağmen dini ve dünyevi hayatı doğrudan ilgilendirmesi açısından cihâdın gayet önemli olduğunu belirtmektedir. Bu sebeple savaş için hazırlık yapılmalı, harp aletleri temin edilmelidir. Allah da pek çok âyet-i kerîmede mücahidlere cihâdı farz kılmanın yanında onlara yardım edip karşılık olarak mükafat vereceğini bildirmiştir.

Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'taki yorumlarına bakıldığında cihâdın tek bir sebebe indirgenmesi zordur. Onun âyetlerin tefsirine dayalı açıklamalarından kâfirlerin müslüman olmayı reddetmesi, Allah'ın dinini yüceltmek, düşman saldırılarına karşı vatani savunmak, kâfirlerin elindeki müslüman esirleri kurtarmak, topluluk halinde dinden dönmek ve İslâm devletine isyan etmek gibi pek çok durumun meşrû savaş sebebi olabileceği anlaşılmaktadır.

Mâtürîdî şirk ve küfrü bir savaş sebebi kabul etmesini Bakara sûresi 191, 193, 217 ve Enfâl sûresi 39. âyetlerdeki “fitne” kelimesine dayandırmaktadır. Zira o, ilgili âyetlerde “fitne” ile şirk ve küfrün kastedildiği fikrindedir. Yani ona göre şirk ve küfür yeryüzünden temizleninceye, kâfirler müslüman oluncaya kadar savaşılmalıdır. Ancak ona göre küfür kâfirler İslâm'a davet edildiklerinde kabul etmedikleri durumda bir savaş gerekçesidir. Zira bu durumda kâfirle savaşmak, kâfirin küfrünün cezasını kesmek değil, kâfiri dünyevi lezzetler ile iman arasındaki hangisini seçeceğine dair imtihana zorlamaktır. Mâtürîdî, müslüman oluncaya kadar kâfirlerle savaşmanın Allah'ın peygamberleri aracılığıyla iman ehline bildirdiği diğer şeriatlar için de kendi dönemlerinde geçerli evrensel bir kanun olduğunu ifade etmektedir. Mâtürîdî'den sonra yaşamış Hanefî müfessirlerin ilgili âyetler hakkındaki açıklamaları da Mâtürîdî'den farklı değildir. Cessâs, Zemahşerî, Nesefî, Ebu's-Suûd ve Âlûsî gibi müfessirler onunla benzer şekilde âyetleri yorumlamışlardır.

Günümüzde İslâm toplumuyla gayr-i müslim toplumların arasındaki ilişkinin savaş mı yoksa barış esasına göre mi kurulacağına dair Hanefî mezhebinin hangi görüşe sahip olduğu noktasında farklı düşünceler bulunmaktadır. Bir kısım araştırmacılar barışın esas, savaşın zaruret olduğunu söylerken, diğer bir kısmı tam aksini iddia etmektedir. Hanefî olan

<sup>102</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 317; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 234; Nesefî, *Medârikü't-Tenzil*, I, 166.

<sup>103</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 331.

Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'taki yorumları da İslâm'a davet edildiklerinde bu daveti kabul etmezler ise gayr-i Müslimlerle müslüman olmaları için savaşılabileceğini düşündüğünü göstermektedir. Diğer Hanefî müfessirlerin de bu hususta ağız birliği etmişçesine Mâtürîdî ile aynı şeyi dile getirmeleri gayet dikkat çekicidir. Bu çerçevede Hanefî tefsir literatürü açısından İslâm tebliğini reddetmeleri durumunda küfrün bir savaş gerekçesi görüldüğünü söyleyebiliriz.

Özellikle modern dönemde cihâdın devlet başkanıyla ya da daha genel anlamıyla dinî ve siyasi otoriteyle irtibatı kopmuş durumdadır. Sanki isteyen istediği gibi cihâd kavramını sahiplenmekte, eylemlerini meşrulaştırmak için âyet ve hadisleri referans göstermektedir. Bu noktada Mâtürîdî'nin cihâdın uygulanması için yetkin bir "imâm" bulunması gerektiğini ifade etmesi önemlidir. Ayrıca ona göre fiili olarak savaşa başlamadan önce kafirleri birtakım deliller yoluyla ikna etmeye çalışmak gerekir.

Bunların yanında Mâtürîdî savaş esnasında çocukların, kadınların ve yaşlıların öldürülmemesi, karşı taraf saldırmadıkça Harem'de savaşılmaması, karşı taraf haram aylara riayet etmezse onlara karşılık verilmesi ve düşmanın durumuyla ilgili kesin bilgi olmadığı durumlarda şüpheyle insanların öldürülmemesi gibi gözetilmesi gereken bir takım hususlara da dikkat çekmiştir.

### Kaynakça

Ak, Ahmet, "Mâtürîdîliğin Hanefîlik ile İlişkisi", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2010, c. VII, sy. 2, s. 223-240.

Alâeddin es-Semerkandî, *Şerhu't-Te'vilâti'l-Mâtürîdiyye*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 176.

Âlûsî, Şihâbüddin es-Seyyid el-Bağdâdî, *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Beyrût: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, ts.

Bekir, Topaloğlu, "Te'vilâtü'l-Kur'ân", *DİA*, 2012, XLI, 32-33.

Bilgin, Ömer Faruk, *el-Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ının Dirâyet Tefsiri Açısından Tahli* (Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2012.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirîn*, İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.

Bozkurt, Nebi-Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Mekke", *DİA*, 2003, XXVIII, 555-563.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhin, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.

Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Abdurrahman Mar'aşlı, Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 2003.

Çağrı, Mustafa, "Fitne", *DİA*, 1996, XIII, 156-159.

Ebussuûd b. Muhammed el-İmâdî el-Hanefî, *Tefsîru Ebi's-Su'ûd: İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Riyâd: Mektebetü'r-Riyâdî'l-Hadîsiyye, ts.

Karataş, Ali, "Kur'ân'da Çokanlamlı Kelimelerde Anlamın Tayini Meselesi -Savaş Ayetleri Bağlamında Fitne Kavramı Örneği-", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, XIII/1 (2013), s. 67-87.

Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertîbi's-Serâi'*, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1982.

Keskin, Hasan, *Kur'an'da Fitne Kavramı*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.

Maden, Şükrü, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzil Hâşiyesi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vilâtü'l-Mâtürîdî: Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, I-X, thk. Mecdî Baslûm, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.

Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, *Tefsîrü'n-Nesefî: Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.

Omerika, Armina, “Günümüzde Cihad Algısı”, *İslâm Kaynaklarında Geleneğinde ve Günümüzde Cihad*, İstanbul: Kuramer, 2016, s. 19-23.

Özdemir, Ahmet, *İslâm Hukukunda Uluslararası Kamu Düzeni ve Savaş Hukuku*, Ankara: Murat Kitabevi, 2017.

Özdemir, Mehmet, “Fetih-Tebliğ İlişkisi”, *Kutlu Doğum 2003: İslam’ın Güncel Sunumu*, Ankara: TDV, 2006, s. 89-96.

Özdeş, Talip, *İmam Mâtürîdî’nin Te’vilâtu Ehli’s-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı* (Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1997.

Özel, Ahmet, “Cihâd”, *DİA*, 1993, VII, 527-531.

....., *İslam ve Terör*, İstanbul: Küre Yayınları, 2007.

Özen, Şükrü, “Mâtürîdî”, *DİA*, 2003, XXVIII, 146-151.

Öztürk, Mustafa, “Cihad Âyetleri: Tefsir Birikimine, İslâm Geleneğine ve Günümüze Yansımaları”, *İslâm Kaynaklarında Geleneğinde ve Günümüzde Cihad*, İstanbul: Kuramer, 2016, s. 99-163.

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garibi’l-Kur’ân*, Beyrût: Dârü’l-Ma’rife, 2001.

Serahsî, Şemsü’l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *Şerhu’s-Siyeri’l-Kebîr*, thk. Selahaddîn el-Müneccid, Abdülazîz Ahmed, Kâhire: Câmiatü’l-Düveli’l-Arabiyye, 1971.

Şafak, Ali, “Bağy”, *DİA*, 1991, IV, 451-452.

Türcan, Talip, “İslâm Hukukunun Klasik ve Çağdaş Doktrinlerinde Cihad (Savaşta Barışa Doğru Bir Evrilme)”, *İslâm Kaynaklarında Geleneğinde ve Günümüzde Cihad*, İstanbul: Kuramer, 2016, s. 281-308.

Yaman, Ahmet, “Savaş”, *DİA*, 2009, XXXVI, 189-194.

Yaran, Cafer Sadık, “Dinler ve Cihad”, *İslâm Kaynaklarında Geleneğinde ve Günümüzde Cihad*, İstanbul: Kuramer, 2016, s. 49-76.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Mâtürîdiyye”, *DİA*, 2003, XXVII, 165-175.

Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *Tefsîrü’l-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzil ve Uyûni’l-Ekâvîl*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin, Beyrût: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424/2003.

....., *Esâsü’l-Belâğa*, Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1996.

# MÂTURÎDÎ'NİN MECÂZÎ TE'VÎLLERİNİN KUR'ÂN'IN DOĞRU ANLAŞILMASINA KATKISI

Adem Görmüş<sup>1</sup>

## Özet

İmâm Mâturîdî Kur'ân'ı naklî, aklî ve dilbilimsel bilgileri beraber kullanarak anlamaya çalışmış bir müfessirdir. Bu yönüyle tefsir tarihinde türünün ilk örneği olacak bir eseri telif etmiştir. Müfessir ayetleri anlarken lafızdan çok maksadı dikkate aldığından oldukça önemli tevillerde bulunmuştur. Buna örnek olarak canlı-cansız bütün varlıkların Allah'ı teşbih ettiğini beyan eden âyet-i kerimeyi tefsir ederken bu teşbihin, her varlığın Allah'ın vahdaniyetine delalet eden bir yapı taşımaları olduğu, verilebilir. Ayrıca Allah müjdeleyici ve uyarıcı olarak peygamberler gönderdi ayetinin tefsirinde ba's, ityân ve mecî kelimelerinin bir mekândan başka bir mekâna intikal etmek anlamları vardır, hâlbuki peygamberler başka bir yerden dünyaya gönderilmemekte, insanlığın içinden çıkarılmaktadır. Böylece Allah hakkında da kullanılan bu kelimelerin aslî anlamlarından başka "var oluş" anlamında da kullanılabileceği düşünülebilir. İmam Maturîdî'nin bu tevilleri Kur'ân'daki birçok müşkil durumlara birer çözüm niteliği taşımaktadır. Lafızların mecâzî yönünün ön planda olduğu âyetleri böyle anlamak yanlış anlamaların önüne geçecek, lafızları literal ve kuru anlamdan ibaret görmeyip ayetin derin anlamını ve hikmetini kavramayı kolaylaştıracak ve Kur'ân müşkillerini anlama sorunumuzu da aza indirgeyecektir diye düşünüyoruz. Bu noktada Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın ciddiyetle incelenmesi ve içerisindeki özgün fikirlerin gün yüzüne çıkarılması gerekmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Mâturîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân, Te'vîl, Mecâz.

## Abstract

Imam Mâturîdî is a curator who has tried to understand the Qur'an, using both mental and linguistic information. In this respect, he has written a work which will be the first example of the family in the history of commentary. As the illustrator understood the verses, he found it very important to consider it very important. An example of this is when all the living beings and living beings comment upon the Qur'an, which declares Allah's self-assertion, that this manifestation is a structure bearing manifestations of Allah's celestial beings. Moreover, in the interpretation of the verse of the verse that Allah has sent as a good news and a warning, the words of ba's, ityân and mecî mean to pass from one place to another, whereas the prophets are not sent from another place into the world and they are excluded from humanity. Thus, it can be thought that these words which are also used about Allah can be used in the meaning of "existence" other than their original meanings. This transmigration of Imam Maturîdî is a solution to many moods in the Qur'an. We think that the verses that the ladies are the preliminary plan of the words will prevent such misunderstandings and that the words will not consist of literal and dry meaning but will facilitate the concept of the deep meaning and wisdom of the verse and reduce the problem of understanding the Qur'an's troubles. At this point, the Ta'vîlât al-Qur'ân must be examined seriously and the original ideas in it must be brought to light.

**Keywords:** Mâturîdî, Ta'vîlât al-Qur'ân, Ta'vîl, Mecâz.

## GİRİŞ

İmâm Mâturîdî, İslam Medeniyetinin doğu topraklarından olan Mâverâünnehir bölgesinde yetişmiş en büyük müfessirlerden biridir. Özellikle onun tefsir eseri olan

<sup>1</sup> Arş. Gör., Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ademgormus@yandex.com

*Te'vilâtu'l-Kur'ân*, yazıldığı dönem şartlarında, gerek ilmî derinlik gerekse usul açısından oldukça gelişmiş bir tefsir seviyesini göstermektedir. (Âlemî: 2009, 333)

Mâturîdî'nin döneminde Kur'ân tefsiri yazarların te'vîl kelimesini, eserlerini adlandırırken ki hassasiyetleri İmâm Mâturîdî tarafından da aynen korunmuş ve o da eserini bu adla isimlendirmeyi uygun görmüştür. (Müftüoğlu: 2014, 219) Aslında bu adlandırma, bu işe girişen kişinin Kur'ân karşısındaki konumu hakkında da fikir vermektedir. Bu fikri İmâm Mâturîdî, eserinin mukaddimesinde açıklamaktadır.

İmâm Mâturîdî, Kur'ân'ın anlaşılmasında usule yapmış olduğu katkı yanında müfessir kişiliğiyle de büyük önemi haizdir. Tefsir tarihinde şahsı hakkında çok malumat bulunmasa da bugün yapılan araştırmalarda tefsirci yönü de gün yüzüne çıkmaktadır. Biz de bu hususu bir kez daha gösterme adına bu tebliği yazmayı uygun bulduk.

Kur'ân'ın doğru anlaşılmasına İmâm Mâturîdî'nin yapmış olduğu katkılar içerisinde, onun, bazı âyetleri zâhirine ters düşmeyecek şekilde mecâzî olarak ele alması ve bu meyanda yapmış olduğu tevilleri, Kur'ân'ın tefsirinde yüksek tefekkürün bir örneği olarak görülebilir. Biz bu çalışmada, onun yapmış olduğu bu te'villerden birkaçını gösterip, bunların tefsire ve sahih Kur'ân yorumuna yapacağı katkıyı zikretmeyi düşünüyoruz. İlk olarak Mâturîdî'nin müteşâbih âyetlerden saydığı haberi sıfatları nasıl te'vîl ettiğine bakalım.

### 1. Mâturîdî'nin Haberi Sıfatlar gibi müteşâbih âyetleri anlamada başvurduğu metot olarak Mecâzî Tevilleri

Burada, Mâturîdî'nin haberi sıfatlar hakkındaki görüşü, istivâ, mecî', ityân, yed, vech gibi sıfatların Allah'a nisbet edildiğinde, bu kullanımların mecâzî olduğu düşünülmeli ve yapılacak açıklamanın buna göre te'vîl edilmesi gerektiği, yönündedir.

İmâm Mâturîdî'nin, haberi sıfatların tefsirinde nasıl bir yol izlenmesi gerektiğini beyan ettiği yer Bakara sûresi 29. âyetin tefsiridir. Mâturîdî bu âyette, "ثم استوى إلى السماء" lafzına getirdiği yorumda, bu türden âyetlerin anlaşılmasında bir yöntemin belirlenmesi gerektiğini söylemektedir. Bu yöntem ise birkaç aşamalıdır. Bunun birinci ayağı Allah Teâlâ'yı naslarda geldiği gibi nitelememiz, fakat bununla birlikte, nisbet olunan fiillerde O'nun, başkasına benzemediği şuurunu da taşımamızdır.

İkinci olarak, bu tür ilahî hitaplarda söz bazen özetler ve bu hitaplardaki lafızlar, kullanılan özel kalıplarla manaya dolaylı olarak işaret etmektedir. Bunun örnekleri de "وَجَاءَ" "Rabbin geldi, melekleri de geldi." (Fecr, 89/22) Yani burada "Rabbin melekleri getirdi ya da gönderdi" anlamına gelmektedir. Yine "فَأَذْهَبَ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَفَقْتِلَا" "Sen ve Rabbin gidin savaşın" (Mâide, 5/24) burada da anlam "Sen git Rabbinin yardımıyla savaş" anlamındadır. Çünkü Hz. Mûsâ'nın Rabbinin yardımıyla savaşacağı bilindiğinden böyle anlaşılmaktadır. Meleklerin gelmesinden bahseden "لَا يَسْتَفِئُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرٍ يَعْمَلُونَ" "Melekler O'ndan emir almadan konuşmazlar onlar sadece O'nun emriyle iş görürler" (Enbiyâ, 21/27) âyeti ise Allah'ın onları getirmesi ya da göndermesi olarak anlaşılmasına destek olarak görülebilir. (Mâturîdî: 2006, I, 70)

Mâturîdî, bu görüşünü desteklerken, naslardaki ityân, mecî' ve nüzûl gibi kelimelerin hakikat manasında kullanılmadığını ve bunu da iddia eden bir kimsenin bulunmadığını beyan eder. Yine meleklerin gelmesiyle ilgili hususta şu âyeti örnek verir. "مَا نُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَا كَانُوا إِذَا مُنظَرِينَ" "Biz melekleri mutlaka gerçekleştirecek bir iş için indiririz ve bu durumda inkârcılara mühlet verilmesi mümkün değildir." (Hicr, 15/8)

Yine bu âyette geçen semaya istivâ etme haberinin bir benzeri de "Rahman arşa istiva etmiştir" meâlindeki âyette de mevcuttur. Bunun tevili ise ilk olarak, aşrın hükümlerliği manasıdır. İkincisi de bu lafzın istilâ manasına geldiğini ve böylece bu lafzın anlamının hâkimiyet altına alma olarak düşünülmesidir. Bir diğer husus arş âlemin en üst mertebesidir. İnsan zihni de bunu böyle tasavvur eder. Buna binaen Allah Teâlâ mekânlardan münezze olma manasına bir yücelikle nitelendirilmiş olmaktadır. Aynı zamanda Allah Teâlâ, kâinât yaratılmadan önce de sonra da kudret, hâkimiyet ve mekânlardan münezze olma açısından "her şeyin ötesinde olan en yüce konumdadır" denilebilir. (Mâturîdî: 2006, I, 71)

Allah'ın fiillerinin yaratılan filleriyle, O'nun sıfatlarının yine yaratıkların sıfatlarıyla mukayese etmeye girişmemek, Mâturîdî'nin bu husustaki prensibidir. Çünkü Cenâb-ı Hak, hiçbir şeyin kendisinin benzeri dahî olamayacağını haber vermiştir. (Şûrâ, 42/11)

İmâm Mâturîdî'nin bu husustaki yönteminde öne çıkan husus, Allah'ın, beşere ait herhangi bir özellik tasavvur edilmeyeceğidir. Tabî ki bu husus diğer âlimlerde de mevcuttur. Fakat İmâm Mâturîdî bu tür âyetlerin zâhirleriyle bırakılmayacağını, Allah'ı tenzih ve takdis için bunların, Allah'ın şanına yaraşır şekilde te'vîl edilmesi gerektiğini söylemesi onun bu konudaki farklı tutumudur. Bu nedenle belki de Ehl-i Sünnet içerisinde ilk zamanlar bu tür hususlarda yorumdan kaçınma, konuşmama ve herhangi bir açıklama yapmama kanaati, Mâturîdî tarafından aşılmıştır.

İmâm Mâturîdî'nin haberi sıfatları te'vîlî, onun, daha önceki yaygın kanaati aşır mutaaşır bir âlim olmadığını da göstermektedir. Zaten o, sadece bu hususta değil, başka konularda da mezhep taassubundan beri olmuştur. İşte onu bu hususta önemli kılan konulardan biri de meseleleri değerlendirirken kendi özgün fikirleriyle hareket etmesidir.

Şimdi de onun, âyetlerin anlamlarına zenginlik katan mecâzî tevillerine bakalım.

## 2. Mâturîdî'nin bazı âyetlerin zâhirine ters düşmeyecek şekilde anlama zenginlik katan Mecâzî Tevilleri

Bu kısımda Mâturîdî'nin, birtakım âyetleri, zâhiren bazı lafızları tam anlayamayan ya da lafızlarında hakikî değil de mecâzın bulunduğu âyetleri, nasıl yorumladığının örnekleri vermeye çalışılacaktır.

İnsanlığın ilk yaratılış anlatımının yer aldığı Bakara suresinin 30 ila 34. âyetlerinde, meleklerin, yaratılan ilk insan Âdem'e secde etmelerinin istenmesi, ilk bakışta secdenin bir yaratılmış yapılabildiğinden garipsenmektedir. Fakat İmâm Mâturîdî, buradaki secdeden maksadın boyun eğmek manasına geldiğini beyan etmektedir. Bu anlamı ihtivâ eden örneklerini de sırasıyla şöyle sıralamaktadır. “Göklerde ve yerde olan herkes O'na secde eder” (Hac, 22/18), “Yıldızlar ve ağaçlar secde ederler”. (Rahmân, 55/6) Bunun yanında gerçekte secde emredilmişse, bu secdenin mahiyeti de meleklerin, Âdem'i bir tür selamlama şekli olabilir. Nitekim cennette de melekler, müminlere selamlama ve birtakım hediyeler ile gelecektir. (Ra'd, 13/23-24)

İmâm Mâturîdî aynı zamanda buradaki secdenin bir ibadet olmadığını vurgular. Çünkü bu anlamda, insanlara secde etmeleri emredilebildiği halde Allah'tan başkasına ibadet etmelerinin emredilmesi mümkün değildir. Bu da buradaki secdenin ibadet olan secde değil, fiilî bir selamlama olduğunu göstermektedir. Hz. Yakup ile oğullarının Yûsuf (a.s.)'a secde etmelerinin istenmesi de bu yöndendir. (Yûsuf, 12/100)

Görüldüğü üzere Mâturîdî, yukarıdaki âyetleri yorumlarken, Allah'a yapılan bir ibadet türü olarak secde diye kavramsallaşan kelimenin, insanoğlu için kullanımından kaynaklanan meseleyi, uygulamış olduğu te'vîl yöntemiyle anlaşılabilir bir zemine taşımıştır. Bu da konunun başka bir boyutta değerlendirilmesinin daha sağlıklı olduğuna işaret etmektedir.

Diğer bir mecâzî tevil örneğini, Âl-i İmrân sûresi 164. Âyetin yorumunda görebiliriz. Bu âyette, insanlara kendilerinden peygamber göndermekle Allah Teâlâ, onlara bir lütufta bulunmuştur, buyrulmaktadır. Mâturîdî, Allah'ın insanlara kendi türlerinden bir peygamber göndermesi, insanlarda bulunan ülfetin kolayca aralarında oluşmasını sağlamaktır, der. Çünkü her şey kendi özüyle ülfet eder ve başka bir varlıktan ziyade ilk etapta kendi özüne sarılır. Bu nedenle peygamberler insanların kalplerini kaynaştırmak, onları bir araya getirmek ve inanç ekseninde birleşmelerini sağlamak için gönderilmiştir. İşte bu sayılan hususları insanlar arasında peydah etmek için, Yüce Allah, insanlara kendi türlerinden peygamberler göndermiştir. (Mâturîdî: 2006, II, 464)

Burada da müfessirimiz, lütuf kelimesi üzerinden geliştirdiği mecâzî anlamı, Allah ve insan ilişkisi bağlamında sunmuştur. Yüksek tefekkür ürünü olan bu husus dikkate şayandır. Bu da Mâturîdî'nin Kur'ân'ı anlama üzerindeki zihni çabasının bir göstergesidir.



Âl-i İmran sûresinin 169. Âyetinin tefsirinde de Mâturîdî'nin tevil anlayışının bir yansımasını görülebilir. Âyette, Allah yolunda öldürülen kimselerin hakikatte ölü olmadığı vurgulanıyor. Mâturîdî ise zâhirî anlamın yanında bir de müminlerin ruhen hep diri, kâfirlerin ise ölü olduğunu zikrediyor. Müminler, iyilik yaparak âhiret için kendilerini diri hale getirmektedirler. Çünkü onlar, hayatlarından âhiret için faydalanmaktadırlar. Fakat kâfirler, hayatlarından âhiretleri için faydalanmadıklarından müminlerin aksine öldürülmüşlerdir. Bu hakikati, Allah'ın kulaklarından, dillerinden ve gözlerinden gereği gibi faydalanmadıklarından onlar hakkında "sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler" (Bakara, 2/18) âyetiyle destekleyebiliriz. (Mâturîdî: 2006, II, 475)

İmâm Mâturîdî, âyetin zâhir anlamının üzerine belki de kendisinden sonra ilim olarak gelişen belâgat ilmine konu olacak şekilde te'villerde bulunuyor. Öyle ki kendisinin yapmış olduğu bu tür yorumlar kendisinden önceki tefsir eserlerinde görülmemektedir. (Hacımüftüoğlu: 2014, 314) Bu nedenle denilebilir ki İmâm Mâturîdî, yapmış olduğu te'villeriyle aslında ileride gerçekleşecek olan dilbilimsel faaliyetlere de öncülük etmiştir. Hiç şüphesiz ondan etkilenmiş birçok âlim olmuştur. Bunların da tespit edilip gün yüzüne çıkarılması elzemdir. Fakat bu, başka bir çalışmanın konusudur. Bu nedenle biz bu kadarıyla yetiniyoruz.

### Sonuç

Mâturîdî'nin Kur'ân anlayışı ve buna paralel olarak da tefsir ve te'vîl anlayışı, ortaya çıktığı dönem itibarıyla oldukça özgün bir fikirle ele alınmıştır. Ayrıca onun tefsir eserinin elimize ulaşan ilk dirâyet tefsiri olma özelliği de kendisine özel bir konum kazandırmaktadır. Müteşâbih âyetlere getirdiği mecâzî yorumlarıyla her ne kadar Mutezile etkisi görüldüğü söylene de onun açıklamaları, bazı yönleriyle kendine hastır. Yine bazı âyet ve lafızlara getirmiş olduğu anlamı zenginleştirici yorumlarıyla da bu âlim özgün bir müfessir olduğunu kanıtlamıştır.

İmâm Mâturîdî'nin mecâzî te'villeri, Kur'ân'ın doğru anlaşılmasına da büyük katkı sunmaktadır. Özellikle Kur'ân âyetlerini literal olarak okuyan ve onları kuru yorumlara hasreden anlayışların karşısında, onun, zâhire ters düşmeden yapmış olduğu yüksek tefekkür ürünü yorumları bu açıdan oldukça önemlidir. Ayrıca âyetlerin içerisindeki bazı lafızların, zâhir anlamlarıyla bırakılarak anlaşılması da bazı tehlikeleri doğuracağından, Mâturîdî'nin yapmış olduğu mecâzî tevillere her zaman ihtiyaç duyulacaktır. Burada, belki de kendisinden çok daha fazla örnekler gösterilmeli ve onun kendine özgün tevilleri çokça incelenmelidir. Fakat bizim yapmaya çalıştığımız bu meseleye ışık tutmaktan ibarettir. Umarız ileride yapılacak çalışmalar, konuyu daha titiz ele alacak ve daha yeni araştırmalara kapı aralayacaktır.

### Kaynakça

ÂLEMÎ, Abdurrahim, "İmâm Mâturîdî'nin Tefsir Metodu", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâturîdî ve Mâturîdîlik-Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı-2009*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 333-351.

HACİMÜFTÜOĞLU, Nasrullah, "Akıl-Vahiy İlişkisinde Akıllı Yerine Oturtan Müfessir: el-Mâturîdî", *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî-Uluslararası Sempezyum Tebliğler Kitabı*, Eskişehir, 2014, s. 311-316.

MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu, Ahmed Vanlıoğlu, H. İbrahim Kaçar, Mizan Yayınevi, İstanbul, 2006.

MÜFTÜOĞLU, Ömer, "Bir Müfessirin Kelamullah Karşısındaki Konumunu Tefsirinin İsmi Üzerinden Belirleme Denemesi: Mâturîdî'nin "Te'vîlâtü Ehli's-Sunne'si", *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî-Uluslararası Sempezyum Tebliğler Kitabı*, Eskişehir, 2014, s. 217-222.

# MATURİDİ TEFSİRİNDE (TE'VİLÂTU'L-KUR'AN'DA) SİRET-NÜZUL İLİŞKİSİ

Ahmet GÜL<sup>1</sup>

## Özet

Siyer Hz. Peygamberin hayatını en ince ayrıntılarıyla ele almış bir ilim dalıdır. Vahyin hangi aşamalarda ne gibi durumlarda veya hangi vesilelerle indiğine de tanıklık ve kaynaklık etmesi bakımından da önemlidir. Siyerin tanıklığında Kur'an ayetlerinin veya surelerinin iniş sürecinin nasıl olduğu sorusu teşri fikhında da önemli yere sahiptir. Bu noktada siyerin aşamalar halinde anlaşılması, ayetlerin de doğru anlaşılmasına zemin oluşturacaktır. Klasik dönemde siyak-sibak ilişkisi, umum-husus konuları bu zemin üzerinde anlaşılabilir gelmiştir. Çağdaş İslam düşüncesinde bu, süreçle birlikte değişik okuma biçimlerine, tarihsellik vb. konular mihverinde anlamaya tabi tutulmuştur.

Batıda yaygın olarak kullanılan bağlam ve onu dikkate alan kuramlar, siret-nüzul ilişkisinin yorumlanmasına; yeniden okunmasına farklı bir açılım kazandırabilir. Bu meyanda İmam Maturidi'nin tefsirinde siret-nüzul ilişkisi tespit edilmeye çalışılacaktır. Bunu nasıl kullandığına dair yapılan tetkikler bu tebliğin ana omurgasını oluşturacaktır.

Çalışmada ilk anlamı tespit etme hususunda takip edilecek yol; Kur'an metninden hareketle siyer ve hadis malzemeleri eşliğinde Maturidi tefsirinde yapılan okumalara yer vererek satır arasına gizlenmiş bilgileri ortaya koyma şeklinde olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Nüzul, siyer, siret, bağlam, iç bağlam, dış bağlam

## Giriş

Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Maturidi, günümüzde Özbekistan sınırlarında yer alan Semerkant'a bağlı Maturid kasabasında dünyaya gelmiştir<sup>2</sup>. Doğum tarihi kesin olmamakla birlikte 238/853 yılı olduğu vefatının da 333/944 senesinde olduğu kaynaklarda belirtilmektedir<sup>3</sup>.

Ebu Hanife'nin üçüncü kuşaktan talebesi olduğu belirtilen Maturidi'nin şöhretinin geç dönemlerde ortaya çıkması Bağdat ve çevresine uzak bir coğrafyada yaşamasına bağlandığı gibi<sup>4</sup> onun görmezden gelinerek Eş'ari kelamının dayatılmak istenmesine bağlayanlar da vardır<sup>5</sup>. Ayrıca akıllı Mu'tezile gibi çokça kullanması, onlara yakın kabul edilmesi de onun ihmal edilmesi ile ilgili bir sebep olarak gösterilmektedir<sup>6</sup>. Hanefî akıl ve terbiyesinden geçtiği anlaşılan Maturidi kelimeler ile ilgili görüşlerini bu mezhebin disiplinine göre oluşturmuş, Ehl-i Sünnet kelamının en önemli temsilcilerinden birisi olarak şöhret bulmuştur<sup>7</sup>.

Eserlerini Semerkant'ta yazdığı ifade edilen İmam Maturidi, Bağdat, Basra, Dımaşk, Horasan, Buhara gibi ilim merkezlerindeki fikri hareketleri yakından takip etmiştir. Kitabı't-

<sup>1</sup> Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÜL, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir ABD, agul\_47@hotmail.com

<sup>2</sup> el-Ğali, Belkasım, *Ebu Mansur el-Maturidi Hayatuhu ve Arauhu'l-Akidiyye*, Daru't-Turki li'n-Neşr, Tunus 1989, s.42; İmamoğlu, M.Ragıp, *İmam Ebu Mansur el-Maturidi ve Te'vilatu'l-Kur'an'daki Metodu*, DİB Yayınları, Ankara 1991, s.13; Kutlu, Sönmez, *İmam Maturidi ve Maturidilik*, Otto Yayınları, Ankara 2016, s.26; daha geniş bilgi için bkz. Zirikli, Hayruddin, *el-A'lam*, Daru'l-İlm lil Melayin, Beyrut 1992, VII/242.

<sup>3</sup> Kutlu, *İmam Maturidi ve Maturidilik*, s.26.

<sup>4</sup> Watt, W. Montgomery, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh University Press, Great Britain 1973, s.316.

<sup>5</sup> Rudolph, Ulrich, *Maturidi*, trc. Özcan Taşçı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016, s.13-28; et-Tanci, Muhammed b. Tavit, Abu Mansur al-Maturidi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1955, cilt: IV, sayı: 1-2, s. 1.; el-Ğali, *Ebu Mansur el-Maturidi*, s.41-42.

<sup>6</sup> Özen, Şükrü, "Matürîdî", DİA, XXVIII/147; Topaloğlu, Bekir, *Ebu Mansur el-Maturidi Hayatuhu*, Tevilatu'l-Kur'an içinde, s.26.

<sup>7</sup> Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, s.316; Rudolph, *Maturidi*, s.32.

Tevhid’de bu fikri akımlara verdiği cevaplar bunun açık kanıtıdır<sup>8</sup>. Kalam, fıkıh, fıkıh usulü, mezhepler tarihi ve kıraat alanında eserler yazmış fakat; eserlerin çoğu günümüze ulaşamamıştır<sup>9</sup>.

Maturidi’nin günümüze ulaşan en önemli eserlerinden birisi Te’vilatu’l-Kur’an’dır. Maturidi’nin öğrencilerine yaptığı takrirlerden oluşan bu eserin kırk civarında yazma nüshası bulunmaktadır. Eser Te’vilatu Ehli’s-Sunne şeklinde de adlandırılmakta olup Te’vilatu’l-Kur’an şeklinde isimlendirmenin daha doğru olduğu iddia edilmektedir<sup>10</sup>.

Te’vilat’ın mukaddimesinde te’vil ile tefsir arasında ayırım yaparak yeni bir bakış açısıyla Kur’an’ı yorumlamıştır. Tefsiri sahabenin, te’vili alimin hakkı olarak gören Maturidi<sup>11</sup>; nakil ile değişmeyen alana tevil ile de güncellenen ve değişebilecek anlam sahasına vurgu yaptığını söylemek mümkündür. Akıl doğru işlerse te’vilde isabet etme ihtimali o ölçüde artacaktır. Şu hâlde doğru anlamı yakalamanın yolu tefsiri doğru anladıktan sonra aklın imkanlarını devreye sokarak onu doğru çalıştırmakla mümkün olacaktır<sup>12</sup>. Bu hususlara kısaca değinildikten sonra Te’vilatu’l-Kur’an’da Maturidi’nin siret-Kur’an ilişkisine nasıl baktığı ele alınmaya çalışılacaktır. Konuya ele almadan önce siret ve nüzul kavramları üzerinde durmak yerinde olacaktır.

### 1.Siret

Siret kelimesi s-y-r kökünden türemiş olup, *gidişat, hal tavır, yol, sünnet* anlamlarına gelmektedir<sup>13</sup>. Kişinin tabii olarak veya sonradan kazandığı tüm hallere siret denilmekte olup bu yüzden kötü siret ve güzel siret kavramlarının kullanıldığı belirtilmektedir<sup>14</sup>. Siret terim olarak Müslümanların gayri Müslimlerle yaptıkları savaşları ifade eden hususi bir terim<sup>15</sup> olmakla birlikte daha çok Hz. Peygamberin doğumundan ölümüne kadar hayatını, peygamberlik mücadelesini ele alan ilim dalıdır<sup>16</sup>. Çağdaş müfessirlerden Cabiri Hz. Peygamberin hayatını ve davetinin seyrini ifade etmek için siyer kökünden türetilmiş *mesar* ve *mesire* kavramlarını kullanmıştır<sup>17</sup>.

Siret, Hz. Peygamberin hayatına dair sadece kronolojik bilgi olarak değil; sünnet verileri içinde görünmeyen ayrıntıları vererek, Kur’an ve Sünnet verilerinin anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir. Bu manada siret hem sünnet hem hadis ile doğrudan ilgilidir. Hadis-sünnet, Hz. Peygambere izafe edilen sözlerin ona ait olup olmadığını tespit etmeye yönelik bir ilim dalı olarak ortaya çıksa da özde Hz. Peygamberin sözleri, fiilleri ve takrirlerini içermektedir<sup>18</sup>. Bu yüzden Siret ve Hadis-sünnet birbirlerinin mütemmimleri. Siret Kur’an’da Allah’ın övgüyle bahsettiği peygamberinin, müminlere örnek ve model olarak sunulan hayatıdır. Nitekim ayette “*Ey inananlar! And olsun ki, sizin için, Allah’a ve ahiret*

<sup>8</sup> Maturidi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitabu’t-Tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Daru’s-Sadr, Beyrut 2001, s. 224-228.

<sup>9</sup> Zirikli, Hayruddin, *el-A’lam*, VII/242.

<sup>10</sup> Ak, Ahmet, *Büyük Türk Alimi Maturidi ve Maturidilik*, Bayrak Matbaası, İstanbul 2008, s.24.

<sup>11</sup> Maturidi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Te’vilatu’l-Kur’an*, thk. Bekir Topaloğlu-Ahmet Vanlıoğlu, Daru’l-Mizan, İstanbul 2005 I/3.

<sup>12</sup> Karataş, Ali, *İmam Maturidi Kur’an’ı Kur’an’la Te’vil*, Yesevi Yayıncılık, İstanbul 2014, s.49.

<sup>13</sup> İbn Manzur, Muhammed b. Mukerrem, *Lisanu’l-Arab*, thk. Muhammed Abdulvehhab- Muhammed es-Saduk, Daru İhyai Turasi’l-Arabi, Beyrut 1999, s-y-r mad.

<sup>14</sup> el-İsfehani, Rağıb Huseyn b. Muhammed, *el-Müfredat fi Ğaribi’l-Kur’an*, thk. Muhammed Seyyid Keylani, s-y-r mad.

<sup>15</sup> Et-Tehanevi, Muhammed Ali, *Keşşafu Istilahati’l-Funun ve’l-Ulum*, thk. Ali Dahruc, Mektebetu Lubnan, Beyrut 1996, s.998.

<sup>16</sup> Yiğit, İsmail, “Kur’an ve Siretu’n-Nebi”, *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları II*, Editör: Bedreddin Çetiner, Ensar Neşriyat, İstanbul 2001, s.91.

<sup>17</sup> Bkz.el-Cabiri, Muhammed Abid, *Medhal ile’l- Kur’ani’l-Kerim*, Merkezi Diraseti’l-Vahdeti’l-Arabiyye, Beyrut 2006, s.20.

<sup>18</sup> Ebu Zehv, Muhammed Muhammed, *el-Hadis ve’l-Muhaddisun*, Riyad 1984, s.10.

gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok anan kimseler için Resulullah (Allah'ın Elçisi) en güzel örnektir<sup>19</sup>." buyrulmuş ve bu duruma dikkat çekilmiştir.

Kur'an ve sünnet et ve tırnak gibi olup birbirinden ayrılmaz bütün gibidir. Bunu ayırmaya kalkışmak dini gerçek manada anlamaktan uzaklaştırdığı gibi doğru yoldan da uzaklaştırır. İslam nimetine iki kaynaktan ulaşılabilir: birincisi Kur'an; ikincisi Hz. Peygamberin hayatını ve hadislerinde saklı olan sireti nebevidir<sup>20</sup>. Belirtilen bu hususlara Maturidi'nin tefsirinde ne kadarına hangi ölçüde yer verdiği tebliğ sınırları dahilinde incelenmeye çalışılacaktır.

### 1.1 Maturidi Tefsirinde Siret

Maturidi tefsirinde siret ile ilgili rivayetlere yer vererek ayetleri bu minvalde yorumlamaktadır. Müddessir suresinin ilk ayetlerinin inişi ile ilgili siyer kaynaklarında şu bilgi yer almaktadır:

*Mahzumoğullarının reisi olan Velid b. Muğire Kureyş'in yaşlılarından birisiydi. Arap kabilelerinin akın ettiği panayır mevsimlerinden birinde Kureyş ileri gelenleri etrafında toplanmış, Velid onlara şunları söylemişti: Kureyşliler! Yine bir panayır mevsimi daha geldi. Bütün Araplar Mekke'ye akın edecekler. Şu Muhammed'in peygamberlik meselesini hepsi duymuşlardır. Gelin ortak bir karar alalım ve yabancılara onun hakkında aynı şeyi anlatalım. Onun hakkında farklı şeyler söyleyip birbirimizi yalanlamayalım. Etrafindakiler ne diyeceğimize sen karar ver dediler. Velid önce onların görüşlerini bildirmelerini istedi. Orada bulunanlar ona kâhin demeyi önerdiler. Velid: Hayır, o kâhin değil. O kadar kâhin tanyoruz. Onun sözleri kahinlerin secili sözlerine hiç benzemiyor. Mecnun diyelim dediler. Onu da: cinlerle bağlantı kuranları tanyoruz, onun hali onlara benzemiyor diyerek kabul etmedi. Şair diyelim dediler. O da olmaz dedi. Zira recezinden<sup>21</sup> hezecine<sup>22</sup> karidinden makbuduna mebsutuna kadar şiirin her türlüşünü biliyoruz; Muhammed'in söyledikleri şiir de değil şeklinde cevap verdi. O zaman büyücü diyelim dediler. Sihirbazları biliyoruz. Bunun yaptıkları onların büyülerine ve üfürüklerine benzemiyor diyerek kabul etmedi. Nihayetinde o halde ne diyelim sen söyle Ebu Abdişşems dediler. Velid onlara şu cevabı verdi: vallahi onun sözlerinde bir tatlılık var. Sanki sözlerinin kökü hurma ağacı, devamı da onun meyveleri gibi! Söylediklerinizden hangisini söylerseniz söyleyin, yalan konuştuğunuz ortaya çıkar, bunların asılsız iftiralar olduğu anlaşılır. Buna rağmen onun hakkında söyleyebileceğiniz en mantıklı şey onun sihirbaz olduğudur. Zira sözlerinde sihir etkisi var. İnsanı, eşinden, çocuğundan, akrabalarından, aşiretinden ayıracak kadar zorlu bir sihir. Velid'in bu görüşü kabul edildi. Bu karar üzerine Kureyşliler Mekke'ye gelen her yabancıya Muhammed'in sihirbaz olduğunu ve insanları yuvasından, çoluk çocuğundan ayırdığını dillendirmeye başladılar. Bunun üzerine Allah onun hakkında Müddessir 13-26 ayetlerini indirdi<sup>23</sup>.*

Kur'an hitabı konu itibariyle tevhid, rububiyet, ve uluhiyet odaklı söylemden diriliş ve hesap odaklı bir söyleme doğru bir tema izlemeye dönmüştür. Nüzulün ikinci aşaması olarak ifade edilebilecek bu durum Müddessir Suresinin hikayesinin anlatıldığı, yukarıda siyer kaynaklarında geçen şekli bunu açıkça ortaya koymaktadır<sup>24</sup>. Maturidi, tefsirinde, siyer

<sup>19</sup> Ahzab 33/21.

<sup>20</sup> Mevdudi, Ebu'l Ala, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı*, trc. Ahmet Asrar, Pınar Yayınları, İstanbul 1992, I/19-20.

<sup>21</sup> Recez: Üçü birinci, üçü ikinci şatr (beytin bir tarafı)da olmak üzere altı tef'ileden oluşan aruz bahrine verilen isimdir. Recez denmesinin sebebi yarısının hafzedilmesidir. Tural, Hüseyin, *Arap Edebiyatında Aruz*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2011, s.129.

<sup>22</sup> Hezec: Kelime anlamı şarkıdır. Üçü birinci, üçü ikinci şatr (beytin bir tarafı)da olmak üzere altı tef'ileden oluşan aruz bahrine verilen isimdir. Tural, *Arap Edebiyatında Aruz*, s. 121; Örnekler için bkz. İbn Reşik, Ebu Ali el-Hasen el-Kayravani, *el-Umde*, thk. Nebevi Abdulvahid Şa'lan, Mektebetu Hanci, Kahire 2000, I/136;

<sup>23</sup> İbn İshak, Muhammed, *Siretu'n-Nebeviyye*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidi, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s.193-194

<sup>24</sup> Cabiri, Muhammed Abid, *Fehmu'l-Kur'ani'l-Hakim et-Tefsiru'l-Vadıh Hasebi Tertibi'n-Nuzul*, Daru Neşri'l-Mağribiyye, Daru'l-Beyda 2008, I/160.

kaynaklarında geçen rivayetleri bir bütün olarak değerlendirmekte; ilk indirilen surelerden olması hasebiyle de yukarıda ifade edilen temadan konunun peygamberliği ispatı tescile kaydığını göstermektedir<sup>25</sup>

## 1.2 İlk İndirilen Sure Bağlamında Nüzul

Kur'an'ın ilk indirilen suresi ile ilgili farklı ictehadlar mevcut olmakla birlikte daha çok kabul gören görüş Alak 1-5 ayetleridir<sup>26</sup>. Maturidi tefsirinde yaygın kanaatin aksine Alak Suresinin ilk beş ayetinin değil tamamının indirildiği kaydedilmektedir<sup>27</sup>. Bu da Maturidi'nin evvelu ma nezel konusunda Alak Suresinin tamamının indirildiği görüşü hâkim olmasına rağmen, Hz. Aişe'den nakledilen ve azınlığı oluşturan görüşe rağbet edenlerin aksine çoğunluk olmalarına rağmen azınlık muamelesi gören cumhurun görüşüne muvafakat ettiğini göstermektedir<sup>28</sup>.

## 2. Nüzul

N-z-l kökünden türeyen nüzul, yerleşme, hulul etme<sup>29</sup> anlamlarına gelir. Kelimenin esas anlamı yüksek bir yerden aşağıya inmedir. Konaklama anlamı ise bir yere konaklamak isteyen yolcunun deveyi ıhtırmasından kinayedir<sup>30</sup>.

Nüzul daha çok vahyi ifade eden, metafizik aleme ait manevi bir hadisedir. Bu açıdan bakıldığında nüzul kelimesi Kur'an'da indirme anlamından ziyade, ilahi bir lütf anlamında kullanılmıştır. Demirin<sup>31</sup>, elbiselerin<sup>32</sup>, hayvanların<sup>33</sup>, sekinenin inzalini<sup>34</sup> bu anlamlarda düşünmek mümkündür<sup>35</sup>.

Hız. Peygambere vahyin, yaklaşık 23 yıllık risalet döneminde belirli aralıklarla inzali nüzulu'l-Kur'an terkihiyle ifade edilmektedir. Esbabu'n-nüzul, inzalin belli dönemlerinde yaşanmış olayların kaydı olarak yapılan nakillerdir. Burada ifade edilen sebepler olayların teşkilinin nedeni değil, vahye muhatap olan kitlenin bulunduğu hali anlatmaktadır<sup>36</sup>.

Kur'an tefsirinde nüzul seyri ile davetin seyri arasında nasıl bir ilişkinin olduğu sorusuna Maturidi'nin bir cevabının olup olmadığı üzerinde durulacaktır.

### 2.1 Maturidi Tefsirinde Nüzul

Kur'an ayetlerinin indiği ortamın tarihi, sosyo-kültürel özelliklerini muhtevi kısmına dış bağlam denilmektedir. Dış bağlam sadece ayetlerin nüzul sebepleri değil ayetlerin inmesine vesile olan sosyal, siyasal, psikolojik, kültürel ve dini yapının tümüyle alakalıdır<sup>37</sup>. Bu açıdan bakıldığında dış bağlamı etkileyen faktörlerin sebep-i nüzul olarak tek bir sebebe indirgenmesi doğru sonuç vermeyecektir. Bununla birlikte Kur'an'ın anlaşılmasında önemli olan nüzul sebeplerinin göz ardı edilmesi de yanlış yorumlara da kapı aralayacaktır.

Sebeb-i nüzul ayetlerin bir sebep olmadan veya bir soru olay, üzerine inmesi olarak tarif edilmektedir<sup>38</sup>. Nüzul sebebi rivayetlerle bilinmektedir. Nüzul sebebini bilmek suretiyle hüküm ve sebep arasında bağlantı kurma ihtimali doğmakta; bu da ayetin daha anlaşılmasını

<sup>25</sup> Maturidi, *Te'vilatu'l-Kur'an*, XVI/231-232.

<sup>26</sup> Bkz. Suyuti, Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Salim Haşim, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2010, s.41-43; Öztürk, Mustafa, *Tefsirin Halleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s.95-162.

<sup>27</sup> Maturidi, *Te'vilatu'l-Kur'an*, XVI/267.

<sup>28</sup> Krş. Suyuti, *el-İtkan*, s.41-43.

<sup>29</sup> Firuzabadi, Muhammed b. Yakub, *Kamusu'l-Muhit*, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu, Mısır 1980, n-z-l mad.

<sup>30</sup> Rağıb, *Mufredat*, n-z-l mad.

<sup>31</sup> Bkz. Hadid 57/25.

<sup>32</sup> A'raf 7/26.

<sup>33</sup> Zümer 39/6.

<sup>34</sup> Tevbe 9/26.

<sup>35</sup> Bkz. Maturidi, *Te'vilatu'l-Kur'an*, XIV/372.

<sup>36</sup> Coşkun, Muhammed, *Kur'an Yorumunda Siret-Nüzul İlişkisi*, Fikir Yayıncılık, İstanbul 2014, s.34.

<sup>37</sup> Pak, Zekeriyâ, *Allah-İnsan İletişimi*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2005, s.166.

<sup>38</sup> es-Suyuti, Celaluddin Abdurrahman b. Kemal Ebi Bekr, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Salim Haşim, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2010, s.48.

sağlamaktadır. Ayrıca umum ifade eden lafzın tahsisine imkân tanımaktadır<sup>39</sup>. Tarihi bağlam olarak nitelendirebileceğimiz esbab-ı nüzul vahyin indiği ortamı anlatan, vakanın fotoğrafını gözler örüne seren, vahye muhatap olan kitlenin psikolojik, ahlaki, dini, iktisadi ve ictimai durumları hakkında bilgi veren<sup>40</sup> metin dışı bağlamdır.

Maturidi tefsirinde ayetleri açıklamada sebebi nüzulü ihtiyaç oranında kullanır. Yorumunda bu ihtimali göz önünde bulundurur. Sahih olan ve olmayı genel olarak birbirinden temriz sıygasını kullanarak ayırır. {83} وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الَّذِينَ قُلُّوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا {83} *Bir de sana Zülkarneyn'den soruyorlar. De ki: Size ondan bir hatıra okuyacağım*<sup>41</sup>. Ayetin Ehl-i Kitaptan bir grubun Hz. Peygambere soru sormak üzere gelmesi üzerine indiği rivayetini nakletmektedir. Bu rivayetin sağlıklı olmadığını açıkladıktan sonra görüşünü destelemek için başka bir rivayeti kullanmaktadır<sup>42</sup>.

Sebebi nüzulle ilgili kabul edilen bazı rivayetleri akıl süzgecinden geçirerek olayı anlatmadaki elverişsizliğini ortaya koymaktadır.

وَلَا تُطِيعُ كُلَّ حَلْفٍ مَّهِينٍ {10} هَمَّازٍ مَشَاءٍ بِنَمِيمٍ {11} مَنَاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَتِيمٍ {12} عَثَلٌ بَعْدَ ذَلِكَ رَنِيمٍ {13} 10 - Şunların hiçbirine boyun eğme: Yemin edip duran aşağılık, 11- Daima kusur arayıp *kınayan, hep lâf götürüp getiren, 12- Hayra engel olan, saldırgan, günahkâr, 13 - Kaba ve haşin, sonra da kötülükle damgalı, 14 - Mal ve oğulları var diye (böyle davranır). 15- Kendisine ayetlerimiz okunduğunda: "Eskilerin masalları" der. 16- Yakında biz onu hortumunun (burnunun) üzerinden damgalayacağız*<sup>43</sup>. Ayetleriyle ilgili sebab-i nüzul olarak şu hususu ifade etmektedir. Ayet Velid b. Muğire el-Mahzumi hakkında indiği rivayet edilmektedir. Burada ayet metni ile sebebi nüzule konu edilen şahıs arasındaki uyumsuzluğa dikkat çekmiş; bu durumda kendisinde yemin edip durma ve aşağılık olma sıfatlarına sahip herkes bu kapsama girer<sup>44</sup> diyerek sebebi nüzulün işaret ettiği şahsı ifade ettiği husus hakkındaki tereddüdünü ortaya koymuştur. Ayrıca burada şahsı kötülemekten ziyade davranış ve özellikler yerilmiştir vurgusunu yaparak metin dışı bağlam olarak sunulan bu rivayetin sıhhatini askıya almaktadır. Bu durumda ayet mezkûr şahsı ifade etmekten öte bu özelliklere haiz olanları kapsamaktadır.

### 3. Bağlam Açısından Siret -Nüzul

Maturidi tefsirinde bağlam açısından siret -nüzul ilişkisine geçmeden önce bağlam konusunu ele almak yerinde olacaktır. Bir dil birimini çevreleyen, ondan önce veya sonra gelen, birçok durumda söz konusu birimi etkileyen, onun anlamını değerini belirleyen birim veya birimler bütünü<sup>45</sup> olarak bilinen bağlam Arapça'da siyak ve sibak olarak ifade edilmektedir. Siyak türevleriyle birlikte, bir şeye tabi olmak, uymak, sevk etmek, göndermek<sup>46</sup> anlamlarına gelmekte; sözün gelişi, konuşmanın akışı<sup>47</sup> olmaktadır. Siyak -sibak terkihi içinde kullanılan sibak, sözün baş tarafı ile bağlantısı, sözün öncesinden gelen manayı veya metnin önceki bölümünü, ilgili ifadenin öncesinde yer alan kelime ve cümleleri ifade ederken, siyak sözün, övgü, yergi vs. amaçlarından hangisi için kullanıldığını ortaya koyar<sup>48</sup>. Kur'an ayetleri açısından bakıldığında, ayetleri diziliş sırasına göre okumak, herhangi bir ayeti atlamadan doğru okumaya ve anlamaya çalışmaktır. Başka bir deyişle ayetlerin kendinden önceki ayetlerle bağlantısı ve kendisinden sonraki ayetlerle ilişkisi siyak-sibak olarak anlaşılmaktadır<sup>49</sup>.

<sup>39</sup> es-Suyuti, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, s.48.

<sup>40</sup> Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzul*, Şule Yayınları, İstanbul 1994, s.68.

<sup>41</sup> Kehf 18/83.

<sup>42</sup> Maturidi, *Te'vilatu'l-Kur'an*, IX/99.

<sup>43</sup> Kalem 68/10-14

<sup>44</sup> Maturidi, *Te'vilatu'l-Kur'an*, XVI/15.

<sup>45</sup> Parlatır, İsmail- Gözaydın Nevzat- Zülfikar, Hamza, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1998, I/196.

<sup>46</sup> ez-Zenki, Necmuddin Kadir Kerim, *Nazariyyetu's-Siyak*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2006, s.35.

<sup>47</sup> Sami, Semseddin, *Kamusu Türki*, Kapı Yayınları, İstanbul 2011, s.754.

<sup>48</sup> Raddetullah b. Radde Dayfullah et-Talhi, *Delaletu's-Siyak*, Camiatu Ummu'l-Kura, Mekke h.1423, I/46-47.

<sup>49</sup> Öz, Ahmet, *Kur'an'ı Anlamada Bağlam*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2016, s.26.

Siyak dil içi bağlamın unsurlarından biridir. Kur'an'ın anlaşılmasında önemli bir yeri haiz olan iç bağlam, ayetlerin veya ayet gruplarının birbirleriyle olan dilsel edebi ve tematik ilişkileri olarak ifade edilebilir. Kur'an'ın iç bağlamına bakıldığında ayetlerin öncesinde ve sonrasında yer alan ayetlerden oluşan pasaja, ayetin içinde yer aldığı nüzul sıralamasındaki yere ve diğer ayetlerle ilişkisine, muhatap kitlesinin kim olduğuna, kimi ayetlerin kimi ayetleri tefsir ettiği<sup>50</sup> hususuna dikkat edilmelidir.

Maturidi tesirinde dil içi bağlama yer vermiştir. “*Tad bakalım, hani şerefli olan, değerli olan yalnız sendin*”<sup>51</sup>” ayetini tefsir ederken dilsel, edebi ve tematik hususları; siyak ve sibaki göz önünde bulundurmıştır. Maturidi tefsirinde ayetlerin kendisine sürekli en hayırlı olan benim diyerek böbürlenmiş Ebu Cehil’i hedef aldığını, üslubunun tehekküm(alay etme) olduğunu belirtmekte, ahirette de dünyada söylediklerine karşılık aşağılanarak bu cezaya çarptırılacağını ifade etmektedir<sup>52</sup>.

### Sonuç

Siret, Hz. Peygamberin hayatını sunarken tefsire önemli bir kaynak olma hüviyeti taşımaktadır. Nüzul eşliğinde Kur'an'ı siret ile birlikte anlamaya çalışmak, hitap olarak indirilen, daha sonra kitaplaştırılan, ilahi kelamın tecellisi olan bu muciz eseri, anlamaya yardımcı olacak; metnin iç ve dış bağlamından hareketle okunması onu daha anlaşılır hale getirecektir. Bu manada tarihin bir döneminde tenezzül etmiş ilahi vahyi tarihin derinliklerine gömmek yerine, anlaşıldığı tarihteki tazelik ve doğrulukla günümüze sunma imkânına sahip olunacaktır.

Maturidi tefsirinde çağdaş alimlerin ulaştığı veya ortaya koymaya çalıştığı ilkeleri asırlar öncesinden gerektiği ölçüde kullanmaya çalışmış, bu konuda haklı öncülüğünü pekiştirmiştir. O, tefsirinde iç ve dış bağlamları göz ardı etmeden yorumlarına katmış ama kendini onlara büsbütün tutsak etmemiştir.

### Kaynakça

Ak, Ahmet, *Büyük Türk Alimi Maturidi ve Maturidilik*, Bayrak Matbaası, İstanbul 2008.

Cabiri, Muhammed Abid, *Fehmu'l-Kur'ani'l-Hakim et-Tefsiru'l-Vadih Hasebi Tertibi'n-Nuzul*, Daru Neşri'l-Mağribiyye, Daru'l-Beyda 2008.

Cabiri, Muhammed Abid, *Medhal ile'l- Kur'ani'l-Kerim*, Merkezi Diraseti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2006.

Coşkun, Muhammed, *Kur'an Yorumunda Siret-Nüzul İlişkisi*, Fikir Yayıncılık, İstanbul 2014.

Ebu Zehv, Muhammed Muhammed, *el-Hadis ve'l-Muhaddisun*, Riyad 1984.

el-Ğali, Belkasım, *Ebu Mansur el-Maturidi Hayatuhu ve Arauhu'l-Akidiyye*, Daru't-Turki li'n-Neşr, Tunus 1989.

İbn İshak, Muhammed, *Siretu'n-Nebeviyye*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidi, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.

İbn Manzur, Muhammed b. Mukerrem, *Lisanu'l-Arab*, thk. Muhammed Abdulvehhab-Muhammed es-Saduk, Daru İhyai Turasi'l-Arabi Beyrut 1999.

İmamoğlu, M.Ragıp, *İmam Ebu Mansur el-Maturidi ve Te'vilatu'l-Kur'an'daki Metodu*, DİB Yayınları, Ankara 1991.

Karataş, Ali, *İmam Maturidi Kur'an'ı Kur'an'la Te'vil*, Yesevi Yayıncılık, İstanbul 2014

Kutlu, Sönmez, *İmam Maturidi ve Maturidilik*, Otto Yayınları, Ankara 2016.

Maturidi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitabu't-Tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Daru's-Sadr, Beyrut 2001.

<sup>50</sup> Cabiri, *Medhal ile'l- Kur'ani'l-Kerim*, s.90-91.

<sup>51</sup> Duhan 44/47-49.

<sup>52</sup> Maturidi, *Te'vilatu'l-Kur'an*, XIII/314-315.

Maturidi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Te'vilatu'l-Kur'an*, thk. Bekir Topaloğlu-Ahmet Vanlıoğlu, Daru'l-Mizan, İstanbul 2005.

Mevdudi, Ebu'l Ala, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı*, trc. Ahmet Asrar, Pınar Yayınları, İstanbul 1992.

Öz, Ahmet, Kur'an'ı Anlamada Bağlam, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2016.

Öztürk, Mustafa, Tefsirin Halleri, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.

Pak, Zekeriya, *Allah-İnsan İletişimi*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2005.

Raddetullah b. Radde Dayfullah et-Talhi, *Delaletu's-Siyak*, Camiatu Ummu'l-Kura, Mekke h.1423

Rudolph, Ulrich, Maturidi, trc. Özcan Taşçı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016.

Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzul*, Şule Yayınları, İstanbul 1994.

Suyuti, Celaluddin Abdurrahman b. Kemal Ebi Bekr, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Salim Haşim, Daru Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2010.

Suyuti, Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Salim Haşim, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2010.

Watt, W. Montgomery, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh University Press, Great Britain 1973.

Yiğit, İsmail, "Kur'an ve Siretu'n-Nebi", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları II*, Editör: Bedreddin Çetiner, Ensar Neşriyat, İstanbul 2001.

Zirikli, Hayruddin, *el-A'lam*, Daru'l-İlm lil Melayin, Beyrut 1992.



**II. OTURUM**  
**05 MAYIS 2017 CUMA**  
**İMAM SERAHSÎ SALONU**  
**Oturum Başkanı: Prof. Dr. Cevdet YAKUPOĞLU**

16:45-17:00 **Doç. Dr. Seyfullah Korkmaz**  
Hanefîlik ve Mâtürîdîlik Üzerine Yapılan Arapça Araştırmalar Tahlil ve Değerlendirme

17:15-17:30 **Tokhir EVADULLAEV**  
Hanefî-Mâtürîdîliğin İlk Temsilcisi Olarak İsmail es-Saffâr Buhari

17:30-17:45 **Doç. Dr. Enes ERDİM**  
Mâtürîdî geleneğın önemli temsilcilerinden Âsım Efendi'nin Merâhu'l-Meâl-i Şerhi'l-Emâli'sinde Allah İnancına İlişkin Yorumlarına Arap Dilinin Etkileri

17:45-18:00 **Yrd. Doç. Dr. Salih AYDIN**  
İmam Mâtürîdî'de “Ezel” İle “Ebed”in Farkı

18:00-18:15 **Prof. Dr. Nuri TUĞLU**  
İmam Mâtürîdî'de Sahabe Anlayışı

# HANEFÎLİK VE MÂTURÎDÎLİK ÜZERİNE YAPILAN ARAPÇA ARAŞTIRMALAR / TAHLİL VE DEĞERLENDİRME

Al-Maturidia And Al-Hanafia in Arabic Studies.

Description and Analysis

الحنفية والماتريدية في الدراسات العربية - توصيف وتحليل

Seyfullah KORKMAZ<sup>1</sup>

## Özet

Bu sunumda, İmam Ebu Hanife, Hanefî mezhebi, İmam Matûrîdî ve Matûrîdîlik üzerine yapılmış Arapça yayın ve araştırmaların pek çoğu üzerinde durulmuş, ardından da bu yayın ve araştırmalar hakkında bir değerlendirme yapılmıştır.

Arap dünyasında, Hanefîlik ve Maturîdîlik üzerine yapılan araştırmaları, son elli yıl öncesinde ve son elli yıl içerisinde yapılan araştırmalar şeklinde ikiye ayrılabilir. Son elli yıl içinde yapılan araştırmaları da genellikle, insaf hudutları içerisinde tarafsız kalanlar ve insaf hudutları içerisinde kalmayanlar şeklinde yine ikiye ayırmak mümkündür.

Arap dünyasında, Hanefîlik ve Maturîdîlik üzerine yapılan bilimsel araştırmaların sayısı ne yazık ki arzu edilen çoklukta değildir.

Mâtûrîdî ve onun fikirlerini benimseyenler, Mâverâünnehir'de yayılmaya çalışan Haricilik, Mutezile ve Şia yayılcılığına karşı önemli bir mücadele vermişlerdir. Günümüz İslam dünyasındaki terör belasına karşı Maturidîliğin bir çözüm sunabileceğine inanmaktayız. Bu nedenle Hanefîlik ve Maturîdîlik üzerinde daha çok araştırma ve yayın yapılmasına acilen ihtiyaç vardır.

Hanefîlik ve Maturîdîlik üzerine yapılmış Arapça araştırmalar incelenirken Maturîdî akaidi üzerinden Ehl-i Kible nasıl birbirlerine yaklaştırılabilir ya da en azından en Ehl-i Kible'nin birbirlerini katletmesi nasıl önlenebilir hususlarına da yer verildi.

Anahtar Kelimeler: Hanefîlik, Mâtûrîdîlik, Arapça Araştırmalar, Ehl-i Sünnet, Değerlendirme

## Abstract

This research focuses on Arabic studies and researches around Imam Abu Hanifa, Hanafî school and Imam Maturîdî, and it evaluates these publications and researches. Imam Maturidi Muhammad b. Muhammad b. Mahmud al-Maturidi as-Samarqandi played a great role in the formation of Islamic theology and thought, however, there are not enough scholarly studies about him and his schooling.

It is hoped that this study will reflect on two main directions: the first presents the fairness and objectivity in describing and researching the two schools of thought; the second presents inflexibility and exclusion of the other..

Some of the research about Maturidism and Hanafism is far from telling the truth.. It is also possible to divide the researchers into two groups: those who remain within the fairness of the people and those who do not stay within the fairness of the people.

Mahturîdî and those who embraced the ideas of Mahturîdî gave an important struggle against the propagation of Shia and Mutezile that are trying to occupy the Islamic world. It is believed that the Maturidian can offer a solution to the terror of the Islamic world. For this reason, there is an urgent need for more research and publication on Hanafism and Maturidism.

<sup>1</sup> Assoc. Prof. / Doç. Dr. Seyfullah Korkmaz, Yarmouk University Faculty of Arts – Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e.mail: skorkmaz@erciyes.edu.tr - seyfullahkorkmaz1@gmail.com

The researches about Ebu Hanife and Imam Maturîdî in the Arab World are stated and evaluated in this presentation. In the course of these studies, it is mentioned how the Ahl-i Qibble can be approached to each other through Maturidi akaidi, or at least how the most Ahl al Qibla how can be prevented from killing each other.

**Keywords:** Hanafism, Maturidism, Arabic Studies, Ahl-i Sunnah, Evaluation

**الحنفية والماتريدية في الدراسات العربية- توصيف وتقييم**

**الدكتور سيف الله قورقماز**

**ملخص البحث**

تهدف هذه الدراسة إلى استعراض العديد من الأبحاث المكتوبة باللغة العربية التي تناولت المذهب الحنفي والمذهب الماتريدي قصداً إلى بيان اتجاهات الباحثين في العالم العربي حول هذين المذهبين. وسيعتمد الباحث في دراسته على المنهج الوصفي إذ سيقوم الباحث باستعراض أبرز الدراسات المؤلفة خلال الخمسين سنة الماضية لتوصيف مضامينها واتجاهات أصحابها، ومن ثم المصير إلى تحليل الإتجاهات الفكرية والفقهية. ويتوقع من هذه الدراسة التنويه باتجاهين رئيسيين ظهرا خلال الخمسين سنة الماضية في التأليف حول هذين المذهبين: الإتجاه الأول يتصف بالإنصاف والموضوعية في التوصيف والبحث حول المذهب الحنفي والمذهب الماتريدي. واما الإتجاه الثاني فهو يتصف بالتشدد والإقصاء للأخر.. و في النهاية، قد حاول هذا البحث ان يتأكد على سبل الاستثمار من هذه الموضوعات في جمع المسلمين على الأصول العامة والكلية المحقق لوحدتهم.

**كلمات البحث:** الحنفية، الماترية، الدراسات العربية، التقييم.

## Giriş

İmam Ebu Hanife, Hanifilik, İmam Matûrîdî ve Matûrîdîlik üzerine bugüne kadar pek çok araştırma ve yayın yapılmıştır. Bu çalışmada, Hanefîlik ve Maturîdilik üzerine Özellikle Arap dünyasında yapılmış Arapça araştırma ve yayınlar üzerinde durulacak ve bunların üzerinde bir değerlendirme yoluna gidilecektir.

## İmam Ebu Hanife

Ebû Hanîfe veya İmâm-ı Âzam diye şöhret bulmuştur. İslâm'da hukukî düşüncenin ve içtihat anlayışının gelişmesinde önemli payı olmuştur. "Ebû Hanîfe" ifadesini gerçek anlamda künye değil bir lakap ve sıfat olarak kabul etmek gerekir. Onun öncülüğünde başlayan ve talebelerinin gayretiyle gelişip yaygınlaşan Irak fıkıh ekolü de imamın bu künyesine nispetle "Hanefî mezhebi" adını almıştır. "Büyük imam" anlamına gelen İmâm-ı Âzam sıfatının verilmesi de çağdaşları arasında seçkin bir yere sahip bulunması, hukukî düşünce ve içtihat metodunda belli bir çığır açması, döneminden itibaren birçok fakihin onun fikir ve metodu etrafında toplanmış olması gibi sebeplerle açıklanabilir. Babası Sabit'in hür ve Müslüman olarak doğup büyüdüğü hususunda görüş birliği vardır. Havaric, Cehmiyye, Mu'tezile, Müşebbihe, Kaderiyye, Cebriyye, Mürcie ve Şia'nın birer itikadî mezhep olarak teşekkül etmeye başladığı bir dönemde yetişen Ebu Hanife, akaid ve kelama dair görüşleriyle Ehl-i sünnet inancının oluşmasına zemin hazırlayan önemli alimlerdenidir. (Uzunpostalcı, ss. 131-137; Ebu'l-Hâc, 2006, 8-100)

İmam Ebu Hanife (80-150/699-767), Kufe'de yetişti. Önce Kur'an ezberledi. Kıraatı, Kıraat-ı Seb'a alimlerinden olan İmam Asım b. Behdele'den öğrenmiştir. En önemli hocası, döneminde Küfe re'y ekolünün üstadı kabul edilen Hammad b. Ebu Süleyman'dır. Ebu Hanife'nin Hammad B. Ebu Süleyman'nın öğrencisi olduktan sonra fıkıh alanında iyice derinleştiği ve ağırlıklı olarak bu alanda otorite olduğu bilinmektedir. Ebu Hanife, 102 (720) yılından itibaren hocasının vefatına kadar on sekiz yıl süreyle onun ders halkasına devam etmiş, en seçkin öğrencileri arasında yer almış, hocasının bulunmadığı zamanlarda ona vekaleten ders verecek seviyeye yükselmiştir. Hocası Hammad'ın 120 (738) yılında ölümü üzerine, kırk yaşlarında iken arkadaşları ve öğrencilerin ısrarları üzerine hocasının yerine geçerek ders okutmaya başlamış, bu hocalığı bazı aralıklarla ölümüne kadar sürmüştür. Âlim ve fakih olarak meşhur olmuştur. Ömrünün elli iki yılı Emeviler, on sekiz yılı Abbasiler döneminde geçen Ebu Hanife, Emevî Halifesi Abdümelik b. Mervan'dan (685-705)

başlayarak son halife II. Mervan zamanına (744-750) kadar geçen bütün olaylara, hilafetin Emevîler'den Abbasîler'e geçişine ve Abbasi halifelerinden Ebü'l-Abbas es-Seffah (750-754) ile Ebu Ca'fer el-Mansur (754-775) zamanında gelişen olaylara şahit olmuştur.. (Ebu Zehra, 2009, 349,357,361,377; Uzunpostalcı, ss. 131-137).

### İmam Maturîdî

İmam Maturîdî, takriben 238/852'de Maverâünnehir'de bulunan Semerkand'ın Matürîd köyünde doğmuştur. 333/944'te Semerkand'da vefat etmiştir. İmam Eşari ile aynı asırda yaşamıştır. İslamiyete çok değerli hizmetler vermiş ve ufuk açmış İslâm âlimlerinin başında gelir. Maverâünnehir'de Ehli Sünnet'e nispet edilen Kelâm ekolünün kurucusu ve mümessilidir. Maturîdinin yaşadığı çağda, ilim ve edebiyata hizmet etmiş olan Samanoğulları devleti (844-999) hüküm sürmekteydi. Bize kadar gelen *Te'vilâtu'l-Kur'an* ve *Kitâbü't-Tevhîd* gibi eserlerinden anlıyoruz ki, Maturîdî, Kelâm, Tefsir, Mezhepler Tarihi, Fıkıh ve Fıkıh usulünde derin bilgi sahibiydi. Mâtürîdî'nin hocaları, İmam A'zam Ebu Hanîfe'ye uzanan Ebu'n-Nasr el-İyazî, Ebu Bekr Ahmed el-Cürçânî ve Muhammed b. Mukatil er-Râzî'dir. Bunların hocası ise İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'den okumuş olan Ebu Süleyman b. Musa el-Cürçânî'dir. İmameyn lakabıyla tanınan İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed, İmam A'zam'ın en seçkin talebeleriydi. Maturîdî, hocalarından İmam A'zam'ın akaide dair el-Fıkhü'l-Ekber, er-Risale, el-Vasiyye, el-Fıkhü'l-Ebsat, el-Âlim ve'l-Müteallim isimli risalelerini de okuyup rivayet etmiştir. Matürîdî, Hâkim es-Semerkandî (340/951), Ebul-Hasen er-Rustuğfenî (v. 345/956), Ebu'l-Leys el-Buhârî, Ebu Muhammed Abdülkerim b. Musa el-Pezdevî (v. 390/999) gibi büyük âlimler de yetiştirmiştir. İmamları Mâtürîdiyye büyük bir sevgi ve saygı ile bağlı olan bu âlimler, Maverâünnehir'de Matürîdiyye mezhebini delilleri ile kuvvetlendirerek açıklamış ve yaymaya çalışmışlardır. Ehl-i Sünnet'in Kelâm metodunu daha ziyade doğru ve ilmi bir şekilde başlatan, akla ve nakle de lâıyk oldukları değeri vererek bu iki asla bağlı kalan ve bu şekilde İslâm akaidini açıklamaya çalışan, imam Maturîdî olmuştur. Matürîdî, İmam Azam Ebu Hanîfe'nin özellikle akaide ait risalelerini hocalarından okuyup rivayet etmiştir. O Maverâünnehir'de Ebu Hanîfe ekolünün kamacısı, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatın reisi oldu. Bu sebeple akaitte bu mezhep Matürîdî'ye nispet edildi. Böylece Maverâünnehir topraklarında Hanefî mezhebinde bulunan Kelamcılara da "Maturîdiyye" denildi. (Ebu Zehra, 2009, 184; Muhammed - Hamâdî, 2007, 590-605; Bağçeci, 1986, 23-32.)

İmâm Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin fikirlerini benimseyip nakletmiştir. Ayrıca bunların Kur'ân'a uygun olduklarını belirterek doğrulamaya çalışmıştır. Akâid-kelâm ve fıkıh alanında Ebû Hanîfe'ye uyduğunu da her zaman açıklamıştır. Ebû Hanîfe'nin din anlayışını teolojik ve epistemolojik olarak temellendiren en önemli İslâm âlimlerinden biridir. Mu'tezile'ye karşı Ehl-i Sünnet'i müdafaa eden Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'ye muâsır olan Mâtürîdî, Mâverâünnehir'de (Orta Asya'da) yaşamış büyük bir âlimdir. Birbirlerinden hayli uzaklarda yaşayan, birbirleriyle karşılaşmamış olan bu âlimler, Mu'tezile'ye ve diğer mezheplere karşı aynı fikirleri savunuyorlardı. Bunun da başlıca sebebi, daha önce de işaret edildiği gibi Mu'tezile, Şîa ve Selefiyye'nin insanlar üzerinde uygulamaya çalıştıkları aşırı taassup ve şiddet idi. Nitekim bugün de 21. yüzyılda Müslümanlar arasında, o günlerde otaya çıkan taassup ve şiddet devam etmektedir. Temennimiz odur ki, Müslümanlara zarar veren ve onların gelişmelerini engelleyen ve dinin aslında ve özünde olmadığı halde beşerî ve akli yorumlarla ortaya atılmış bulunan yanlışlardan vazgeçilir ve yeni çözüm yolları bulunur. (Özek, 2012, 14-23)

## HANEFİLİK VE MÂTURÎDİLİK ÜZERİNE YAPILAN ARAPÇA ARAŞTIRMALAR

Hanefilik ve Mâturîdîlik üzerine yapılan Arapça araştırmalardan önemli gördüklerimizden bir kaçışunlardır.

### a. Manzûmātu Usûlu'l-Fıkh Dirâse Nazariyye Vasfiyye

منظومات أصول الفقه دراسة نظرية وصفية

Suudi Arabistan Qassim University'de 2012 yılında Abdulaziz b. Abdullah b. Ali Nemle tarafından Arapça yazılmış Manzum Fıkıhlar üzerinde *Manzûmātu Usûlu'l-Fıkh Dirâsetun Nazariyye Vasfiyye* isimli bir araştırma yapılmıştır. Araştırma içerisinde, zamanında, Halep Diyarı Müftüsü unvanı ile meşhur olmuş olan Muhammed b. Hasan b. Ebi Yahya el-Kevakibî el-Halebî el-Hanefî (1018-1096H.) tarafından Neseffî'nin *Menâr* isimli eserini 1400 beyit içerisinde manzum anlatan ve Hanefî fikhî öğretiminde çok önemli bir yeri olan *Manzûmātu'l-Kevakibî* isimli manzum esere önemli bir yer verilmiştir. (Nemle, 2012)

### b. Zahiratü't-Tirmîz bi'l-Harf fî Musannifâti'l- Mezâhibi'l-Fıkhîyyeti'l- Erba'a

في مصنفات المذاهب الفقهية الأربعة ظاهرة الترميز بالحرف

1427H. / 2006H. yılında, Ürdün Yermuk Üniversitesi İslamî Araştırmalar Fakültesi Öğretim Üyesi Abdulcelil Züheyr Damra'nın *Zahiratü't-Tirmîz bi'l-Harf fî Musannifâti'l-Mezâhibi'l-Fıkhîyyeti'l- Erba'a* (Damra, 2006) isimli, başta Hanefî fikhî kitapları olmak üzere, dört mezhebin fikhî eserlerinde görülen kısaltmalar üzerine yaptığı çalışması yayınlamıştır. Bu eser, fikhî alanında araştırma yapanlara kolaylıklar sağlamaktadır.

### c. Kitabu'l- Estrar fi'l-Usûl ve'l-Furû' fî Takvîmi Edilleti's-Şer'i

كتاب الأسرار في الأصول والفروع في تقويم أدلة الشرع، دراسة وتحقيق: الدكتور محمود توفيق عبد الله العواظلي الرفاعي

Mahmud Tefvik Abdullah el-Avatılî er-Rifâî tarafından, El-Kâdı Ebî Zeyd Abdulah b. Ömer İsa ed-Debûsî (öl: 432 H.)'nin *el- Estrar fi'l-Usûl ve'l-Furû' fî Takvîmi Edilleti's-Şer'i* isimli el yazma eseri üzerine yapılan tetkik, 1999 senesinde Amman'da, dört cilt olarak yayınlanmıştır. (Rifâî, 1999). Bu eserin Hanefî fikhında önemli bir yeri vardır.

### d. Şerhu'l- Fıhhi'l- Ekber شرح الفقه الأكبر

İmam Ebû Hanife'nin Fıkhı'l- Ekber isimli eseri üzerine Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî el-Semerkindî'nin (333H.) yazdığı *Şerhu'l- Fıhhi'l-Ekber* isimli eser, Katar Diyanet İşleri İdaresi desteğiyle Hindistan Haydarabat kentinde 1321 H. Yılında Abdullah b. İbrahim el- Ensârî tarafından özenle gözden geçirilerek itina ile basılmıştır. (el-Ensârî, 1321 H.)

### e. Mâturîdiyye - Diraseten ve Takvîmen (الماتريدية دراسة و تقويما)

Ahmed b. Awad b. Dâhil el- Lehîbî el- Harbî tarafından Riyad'da H. 1409 yılında *el-Mâturîdiyye - Diraseten ve Takvîmen* (الماتريدية دراسة و تقويما) başlığı altında Maturîdîlik üzerinde bir tasnif çalışması yapılmıştır. Bu çalışma bir çok yönden esaslı bir eleştiriye tabi tutulmalıdır. (Harbî, 1409 H.)

### f. Adâu'l-Maturîdiyye li'l-'Akîdeti's-Selefiyye, el- Maturîdiyye ve Mevkıfuhum min Tevhîdi'l-Esmâi ve's-Sıfât

عداء الماتريدية للعقيدة السلفية – الماتريدية – الماتريدية و موقفهم من توحيد الأسماء و الصفات

Taif'te 1998 yılında Mektebetu's-Sadîk isimli yayınevi tarafından ikinci baskısı yapılan “'Adâu'l-Maturîdiyye li'l-'Akîdeti's-Selefiyye, el- Maturîdiyye ve Mevkıfuhum min Tevhîdi'l-Esmâi ve's-Sıfât (Maturîdiyye'nin Selefiyye Akîdesine Düşmanlığı..) isimli yayın farklı bir çalışmadır. Çalışma, Medine İslam Üniversitesinde Şems es-Selefi el-Efgânî

tarafından hazırlanan ve 1989 yılında kabul edilen yüksek lisans tezinin yine tezi sunan tarafından ilavelerle geliştirilmiş halidir. Bu çalışmada Maturîyye, Ehl-i Sünnet'ten sayılmayarak insaf hudutları dışına çıkıldığı görülmektedir. Tabii ki burada birkaç baskı yapacak desteği kimlerin ne maksatlarla yaptıklarının da ayrıca araştırılması gerekmektedir. Bu yayında kelime oyunları ve maksatlı yorumlarla hakikatin anlaşılması hale sokulduğunu görüyoruz. (Şems es-Selefi el-Efgânî, 1998).

g. **el- Kuds fi'l- Ahdi'l-Osmanî** ( 1516-1566). **القدس في العهد العثماني**

Eser, Kudüs'ün Sultan Yavuz Sultan Selim tarafından Osmanlı devleti topraklarına katılmasının akabinde gelen 1516 – 1566 yıllarını içine alan kapsamlı bir araştırmadır. Kitapta bu zaman diliminde Kudüs'te bulunan meşhur Hanefî fıkıhçıları ile Kudüs Hanefî öğretim kurumları hakkında ayrıntılı bilgi verilmiştir. (Goşe, 2009, 65, 202, 272).

i. **Ebu Hanife Batalu'l- Hurriyye ve'- Tesâmuh fi'l- İslâm**

**أبو حنيفة بطل الحرية والتسامح في الإسلام**

“İslam'da Hüriyet ve Tesamuh Kahramanı Ebu Hanife”, ismini taşıyan bu çalışma, İmam Azam Ebu Hanife'nin yol ayrımında en iyi örnek olduğuna vurgu yapmaktadır. Çağımızdaki bir çok probleme Ebu Hanife'den aldığı örneklerle çözüm getirileceği dile getirilmektedir. Kitaptaki başlıklar şunlardır: Ebu Hanife; Adam Gibi Adam, Tacir, Camide, Müfekkîr, Öğrencileri, Irak'ta, Kufe'de, Fıkıhta, Ehl-i Rey İmamı, Kadılıkta ve Tarihte.. (el-Cündî, 1983).

j. **Ebu Hanife en-Nu'man** **أبو حنيفة النعمان** (80-150 H.)

Eser, ilk sayfasında “Hâze'r-Racul هذا الرجل “ başlığı altında Ebu Hanife'yi veciz sözlerle metheden önemli mezhep imamı ve ilim adamlarının sözlerine yer vermiştir. İmam Şafi'î , Ahmed b. Hanbel, İmam Ebu Yusuf ve İmam Sufyan Sevri ve benzeri büyük ilim adamlarının Ebu Hanife'yi çeşitli yönlerle methettiklerini görüyoruz. 312 sayfalık bu eserde İmam Hanife'nin tüm yönleri hakkında övgü dolu sözlerle objektif bilgiler sunulmuştur. (Gavcî, 2009, 1-312).

k. **Ebu Mansur el-Maturîdî ve Devruhu fi Neş'eti'l- Maturîdiyye**

**أبو منصور الماتريدي ودوره في نشأة الماتريديّة**

Saddam Casim Muhammed ve Mahmud Feyyaz Hamâdî tarafından hazırlanan “Ebu Mansur Maturîdî ve Maturidiyye'nin Ortaya Çıkışı” isimli makale, Mecelletu Diyâla isimli derginin yirmi altıncı sayısında 2007 yılında neşredilmiştir. Makalede Samanîler zamanında Horasan ve ve maverâünnehr'de çeşitli mezheplerin görüldüğünden, Samanîler'in çoğunluğunun Hanefî Mezhebinden olduklarından, Hanefîliğin Belh, Buhara, Semerkant, İsfahan, Tus, Fergane, Havarizm, Gazne ve Kirman'da çoğunlukla yayıldığından bunun yanında az da olsa Şafi'îlerin de bulunduğu bahsedilmektedir. Ardında da Ebu Hanife'nin vefatında sonra talebelerinin ya da Ebu Hanife görüşlerini benimseyenlerin liderleri Ebu Mansur Maturîdî es- Semerkandî'ye nisbetle Maturîdî olarak adlandırıldığı dile getirilmektedir. Eser, Maturîdîliğin Semerkant'tan Meverâünnehir'deki diğer şehirlere hızla yayılmasının sebebini, Samanîlerin Ebu Hanife Mezhebini benimsemiş olmalarına ve İmam Maturîdî'nin de Ebu Hanife mezhebinden olmasına bağlanmaktadır. Bu araştırmada, İmam Maturîdî, fikirleri, metodu ve diğer Maturîdî ilim adamları hakkında ayrıntılı bilgi sunulmaktadır.(Casim – Hamadî, 2007).

1. **Havariku'l- 'Âde İnde Maturîdî** **خوارق العادة عند الماتريدي**

Zahir b. Muhammed. Sa'îd eş-Şehrî tarafından hazırlanmış bir araştırmadır. Eserde hâriku'l- 'âde konusunda Ehl-i Sünnetin görüşü, Maturîdîlik'te nübüvveti ispat yolları, Maturîlik'te hâriku'l- 'âde, Maturidilikte mu'cizenin tarifi, Maturîdîlikte evliyanın kerameti ve Mu'cize ile keramet arasındaki farklar ayrıntılı açıklanmıştır. ( Şehri, 1431 H., 1-31)

**i. Dirâsetun Tahlîliyyetun li-Mefhûmi'l- İstihsan fi'l- Mezhebi'l- Hanefi Beyne Merhaletey et-Te'sîs ve't-Tedvîn**

دراسة تحليلية لمفهوم الاستحسان في المذهب الحنفي بين مرحلتى التأسيس والتدوين

(Hanefi Mezhebindeki İstihsan Kavramına Dair Tahlîlî Bir Araştırma: Tedvîn ve Te'sîs Aşamaları Arası)

Araştırmada, Hanefî mezhebindeki istihsan kavramının, tedvin ve te'sîs aşamaları arasında kullanılma durumu, Müteahhirînin konuyu nasıl değerlendirdikleri hususları tahlîlî bir şekilde araştırılmıştır. Araştırma Cezayir doğumlu Nu'man Cagîm tarafından yapılmıştır. (Cagîm, 2005).

**j. Te'nîbu'l- Hatîb alâ Mâ Sâgahu fî Tercemeti Ebî Hanife mine'l- Ekazîb ve et - Terhîb bi'Nakdi'n-Te'nîb**

تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب و بلبه الترحيب بنقد التأنيب

Muhammed Zahid b. El -Hasen el-Kevserî tarafından te'lif edilen iki çalışma yukarıdaki isim altında bir kitap olarak yayınlanmıştır. Eserde İmam Ebu Azam Ebu Hanife ilgili yalan haber ve iftiralara cevaplar verilmiştir. (Muhammed Zâhid b. El- Hasen el-Kevserî, 3-176).

**k. Mevkîfu'l- Akli ve'l- Alem, موقف العقل و العالم**

موقف العقل والعلم والعالم

Mustafa Sabri Efendi (Turhal 1869 – 1954 Mısır), müderris, Meclis-i Mebusan mebusu ve şeyhülislam olmuştur. Fıkıh alanında pek çok eseri vardır. *Mevkîfu'l- Akli ve'l- Alem* isimli kitabı, dört ciltlik kapsamlı bir eserdir. Şeyhulislam Mustafa Sabri Efendi, siyasî olaylardan elini çekip sukûnet bulunca İslam akaidine dair bu eserini hazırlamıştır. Eserin pek çok yerinde İmam Ebu Hanife ve İmam Maturî'nin görüşlerine ayrıntılı bir şekilde yer verilmiştir. (Şeyhulislam Mustafa Sabri Efendi, I-IV, Beyrut 1981).

**l. Medresetu İmam Hanife, Târîhuha ve Terâcimu Şuyuhihâ ve Muderrîsiha**

مدرسة الإمام ابو حنيفة تاريخها و تراجم شيوخها ومدرسيها

Eser, Ebu Hanife ekolünün başlangıçtan günümüze kadar olan aşamalarını, hocalarını, metot, üslup ve programlarını bilimsel bir şekilde anlatmaktadır. (Azamî, 1983, 2-228).

**m. İmamü'l-Eimmeti'l-Fukahâ' إمام الأئمة الفقهاء**

Eser, Belka Üniversitesi Usûlu'd-Din Fakültesi öğretim üyelerinden Salah Muhammed Ebu'l-Hac tarafından hazırlanmıştır. Araştırmacı, kitabının mukaddime kısmında, İmam Azam Ebu Hanife ilgili yazılan tüm kitapları gözden geçirip ve bu kitapların bazılarında bilginin İmam Azam Ebu Hanife'ye intikali hususunda gerekli açıklığının olmadığını anladıktan sonra tasnif nitelikli bu eserini hazırladığından bahsetmektedir.

Kitabın birinci bölümünde, "Asr-ı Nebvî'den İmam Azam Zamanına Kadar Fıkıh" konusu işlenmiştir. İkinci bölümde İmam Ebu Hanife'nin hayatı, tabakası ve hocaları konusunda ayrıntılı bilgi sunulmuştur. bölümde İmam Ebu Hanife'nin güvenilirliği konusu ele alınmıştır. Dördüncü bölümde İmam Ebu Hanife'nin usulü, akidesi ve kitapları üzerinde durulmuştur. Eser geniş muhtevası ile iyi bir çalışma olarak görülmektedir. (Ebu'l-Hac, Amman 2006, 5 – 250.)

**n. El- Kavâ'idu ve'd- Davabıtü'l-Fıkhiyye el-Vâkıa fî Kitabi't-Tahrir li'l- Husayri Ta'likan ve Tatbîkan**

القواعد والضوابط الفقهية الواقعة في كتاب التحرير للحصيري تعليقا وتطبيقا

Araştırma Ali Ahmed Gulam Muhammed Nedvî (علي أحمد غلام محمد الندوي) tarafından Mekke Ummu'l-Kura Üniversitesi Şeriat ve İslamî Araştırmalar Fakültesi Fıkıh ve Usul

Anabilim Dalında H. 1409 yılında doktora tez çalışması olarak hazırlanmıştır. Hindistan doğumlu araştırmacı yazar Ahmed Gulam Muhammed Nedvî, aslî kaynaklardan malî hükümleri ihtihrac ederek hal-i hazır muasır durumla bağlantı sağlamasından dolayı kendisine 1424 /2004 yılında Uluslararası Melik Faysal ödülü verilmiştir.

İmam Cemaleddin Husayrî (öl:636 H.)'nin *et-Tahrîr* isimli eseri, İmam Muhammed b. el- Hasen eş- Şeybanî'nin *el- Câmiu'l-Kebîr* isimli eseri üzerine yapılmış en önemli şerhtir. Bilindiği gibi İmam Muhammed b. El-Hasen eş- Şeybanî, ekseriyetle fikhî meselelerde iki büyük alim İmam Ebu Hanife ve İmam Ebu Yusuf'la ya da en azından bu iki alimden biri ile ittifak halinde olmuştur. İmam Ebu Muhammed, fikhın dallarını ilk kez ilim dünyasına tanıtan Alimdir. Ayrıca İmam Ebu Muhammed, uluslararası hukukun öncüsü ve İslam iktisat sistemini en iyi açıklayanlardandır. Bu yönleriyle bu araştırma, Hanefî fikhı açısından çok kıymetli bir çalışmadır. (Nedvî, 1409 H., 1-532).

#### o. İmâm Mâtürîdî'nin Tefsir Metodu

منهج الإمام الماتريدي في تفسير القرآن بين علم الكلام وأصول الأحكام

Fas'lı ilim adamlarından Abdurrahim el-Âlemî tarafından yapılan bu çalışmada, İmam Maturîdî'nin Kur'an'ı anlama hususundaki tefsir metodu üzerinde durulmuştur. Çalışmanın esasını, İmâm Mâtürîdî'nin tefsirindeki ve müteşâbih âyetleri tevildeki metodu ile onun fıkıh, kelâm gibi değişik ilim alanlarındaki uzmanlığını tefsirine ne şekilde yansıttığı hususu oluşturmaktadır. Bu çalışma, 22-24 Mayıs 2009 tarihleri arasında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde yapılan “*Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*” başlıklı “Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı”da bildiri olarak sunulmuştur. Çalışmanın kapsamlı bir kaynakçası vardır. (El-Âlemî, İstanbul, 2009, 331-349).

ö. **Beyne'l-Nakli ve'l- Akli Menhecü'l- İmam Ebû Mansur el- Maturîdî..** (İmâm Mâtürîdî'nin Kelâm Yöntemi Olarak Akıl İle Nakil Arasında Kurduğu Denge)

بين النقل والعقل منهج الإمام أبي منصور الماتريدي العقدي

Ürdün, Ürduniye Üniversitesi öğretim elemanlarından Merve Mahmud Hareme tarafından 2009 yılında *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* isimli sempozyumda bildiri olarak sunulmuştur. Mütakellimîn İmamı, Ehl-i Sünnet Reisi ve benzeri unvanları olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin kelâm alanındaki meseleleri ele alışında, akıl ile nakil arasında kurduğu dengeyi ve onun yöntemini ele alan bir çalışmadır. Araştırmada, İslam'ın akla verdiği değer ve Kur'an'ın akla hitap etmesi hususu etraflıca açıklanmıştır. Ayrıca, İmam Maturîdî'nin Ehl-i Sünnet muhaliflerine verdiği cevaplar üzerinde de durulmuştur. (Hareme, Merve Mahmud, 2009, 77-104).

#### SONUÇ

Hanefîlik ve Maturîdîlik üzerine yapılan Arapça araştırmalar, arzu edilen çoklukta değildir. Arap aleminde, son elli yıl içerisinde yapılan araştırmaları, genellikle, insaf hudutları içerisinde tarafsız kalanlar ve insaf hudutları içerisinde kalmayanlar şeklinde iki kısma ayırmak mümkündür.

Bu çalışmada sıralanan, Hanefîlik ve Maturîdîlik üzerine yapılan çalışmalardan anlaşıldığı üzere, Mâtürîdî ve onun fikirlerini benimseyenler, Mâverâünnehir'de yayılmaya çalışan Haricilik, Mutezile ve Şia yayılmacılığına karşı önemli bir mücadele vermişlerdir. İmâm Mâtürîdî, görüşlerini eleştirerek çürüttüğü, hata ve yanlışlarını ortaya koyduğu farklı fırka mensuplarını tekfir etmeye teşebbüs etmemiştir. İmam Mâtürîdî, Hanefîliği Mu'tezile'ye yaklaştırmak isteyenlerin önünü kesin bir hatla kesmiştir.

Hanefiyye ve Maturîdiyye'ye göre Ehl-i Kible birbirlerini tekfir etmemelidir. Ehli Kible'nin birbirlerini katletmesi İslam akaidine göre en büyük günahlardandır.

Günümüz İslam dünyasındaki terör belasına ve Şîa'nın çok katı tutumları ile İslam dünyasını bunaltmasına karşı Hanefîlik ve Maturîdîliğin bir çözüm sunabileceğine



inanmaktayız. Bu nedenle Hanefilik ve Maturîdilik üzerinde daha çok araştırma ve yayın yapılmasına acilen ihtiyaç vardır.

### Kaynaklar

A'zamî, Velîd, **Medresetu İmam Hanife, Târîhuha ve Terâcimu Şuyuhihâ ve Muderrîsiha**, Bağdat 1983.

Bağçeci, Muhiddin, “Maturîdi'nin Kelam Metodu” **Ebû Mansur es- Semerkandî Maturîdî**, Yayınlayan; Ahmet Hulûsi Köker, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayın No : 6, Kayseri 1986, ss. 23-32.

Cağm, Nu'man, **Dirâsetun Tahlîliyyetun li-Mefhûmi'l- İstihsan fi'l- Mezhebi'l- Hanefî, Mecelletu'l- İslam fi Asya**, Cilt II, sayı 2, Malazya 2005.

Cündî, Abdulhalîm, **Ebu Hanife Batalu'l- Hurriyye ve'- Tesâmuh fi'l- İslâm أبو حنيفة بطل الحرية و التسامح في الاسلام**, Daru'l- Meaârif, Kahire 1983.

Damra, Abdulcelil Züheyr, **Zahiratü't-Tirmîz bi'l-Harf fi Musannifâti'l- Mezâhibi'l-Fıkhiyyeti'l- Erba'a**, Kuwait 2006.

Ebu Zehra, İmam Muhammed Ebu Zehra, **Tarihu'l-Mezahibi'l- İslamiyye**, Kahire 2009.

Ebu'l Hâc, Salâh Muhammed, **İmamu'l-Eimmeti'l-Fukehâ Ebu Hanîfe b. Nu'man**, Amman 2006.

Efgânî, Şems es-Selefi el- Efgânî, **Adâu'l-Maturîdiyye li'l-'Akîdeti's-Selefiyye, el-Maturîdiyye ve Mevkıfuhum min Tevhîdi'l-Esmâi ve's-Sifât**, Taif 1998.

El- Ensarî, Abdullah b. İbrahim (Hazırlayan), Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî el-Semerkandî **Şerhu'l- Fihhi'l- Ekber** Haydarabat 1321 H.

El- Hac, Salah Muhammed, **İmamu'l-Eimmeti'l-Fukahâ'**, Amman 2006.

El-Âlemî, Abdurrahim, “Menhecü İmam el Maturîdî fi Tefsîr'il- Kur'an Beyne 'İlmi'l-Kelâm ve Usûli'l-Ahkâm”, **Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik** Konulu Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları Nu: 261, İstanbul 2009, ss. 331-349.

Gavcî, **Ebu Hanife en-Nu'man أبو حنيفة النعمان** (80-150 H.) , Daru'l- Kalem, Dımaşk 2009.

Goşe, Muhammed Haşim, **el-Kuds fi Ahdi'l- Osmanî**, Amman 2009.

Harbî, Ahmed b. Awad b. Dâhil el- Lehîbî el- Harbî, **el-Mâtürîdiyye - Diraseten ve Takvîmen** (الماتريدية دراسة و تقويم) , Riyad 1409H.

Hareme, Merve Mahmud, “Beyne'l-Nakli ve'l- Akli Menhecü'l- İmam Ebû Mansur el- Maturîdî..” **Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik** Konulu Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları Nu: 261 2009, ss. 77-104.

Kevserî, Muhammed Zâhid b. El- Hasen el- Kevserî, **Te'nîbu'l- Hatîb alâ Mâ Sâgahu fi Tercemeti Ebî Hanife mine'l- Ekazîb**, Kahire 1998.

Muhammed - Hamâdî, Saddam Casim Muhammed - Mahmud Feyyaz Hamâdî, “Ebu Mansur el-Maturîdî fi Ne'eti'l- Maturîdiyye”, **Mecelletu Diyala مجلة ديالى** sayı 26, Diyala University (Irak) 2007, ss. 590 - 605.

Nedvî, Ali Ahmed Gulam Muhammed, **El- Kavâ'idu ve'd- Davabıtı'l-Fıkhiyye el-Vâkıa fi Kitabi't-Tahrir li'l-Husayri Ta'likan ve Tatbikan**, Henün Yayınlanmamış Doktora Tezi, Mekke 1410H.

Nemle, Abdulaziz b. Abdullah b. Ali (Hazırlayan), Muhammed b. Hasen b. Ebî Yahya Ahmed el Kevâkibî, el- Halebî el- Hanefî, **Manzûmātu Usûlu'l-Fıkh Dirâsetun Nazariyye Vasfiyye**, Qassim University 2012.

Özek, Ali,, Opening Speech in The Symposium Titled “The Great Turkish Scholar Mâtürîdî and Mâtürîdîsm”, **Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik**

**Sempozyumu**, 22 - 24 Mayıs 2009 İstanbul “Açılış Konuşması”, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları Nu: 261, İstanbul 2012, 14-23.

Rifâî, Mahmud Tevfik Abdullah el-Avatî er-Rifâî (tetkik), El-Kâdı Ebî Zeyd Abdulah b. Ömer İsa ed-Debûsî, **Kitabu’-l- Esrar fi’l-Usûl ve’l-Furû’ fî Tahvîmi Edilleti’ş-Şer’i**, I-IV, Amman 1999.

Şehrî, Zahir b. Muhammed. Sa’îd eş-Şehrî, **Havarîku’l- ‘Âde İnde Maturîdî خوارق العادة عند الماتريدی**, 1431 H. ?

Şeyhulislam Mustafa Sabri Efendi, **Mevkîfu’l- Aklı ve’l- Alem**, I-IV, Beyrut 1981.

Uzunpostalıcı, Mustafa, “ Ebu Hanife”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul 1994, Cilt X, 131-137.

# HANEFÎ-MÂTÜRÎDÎLİĞİN İLK TEMSİLCİSİ OLARAK İBRAHİM ES-SAFFÂR EL-BUHARÎ

Tokhir EVADULLAEV<sup>1</sup>

## ÖZET

Tabakat kitaplarında “el-Fakih”, “az-Zâhid”, “Rüknü’l-İslam” olarak vasıflandırılan Ebû İshâk İbrahim b. İsmail es-Saffâr el-Buharî, Buhara âlimleri ailesinin bir ferdi olarak X. yüzyıl ikinci yarısı ile XI. yüzyıl ilk yarısında Mâverâünnehir bölgesinde yaşamış ve Türk-İslam dünyasında Hanefî-Mâtürîdî çizgisinin bir temsilcisi olarak ön plana çıkmıştır. Büyük ve meşhur bir âlim olarak halk tarafından sevilen, Saffâr, kelâm ve fıkıh âlimleri arasında bir mevki ve şöhrete sahip olarak doyurucu eserler yazmıştır. Eserleri incelenirken Saffâr’ın, Mâtürîdî kelâm çizgisini takip ettiğini, Sünnî düşünce sistemini geliştirme ve muhalif görüşleri reddetme uğrunda var gücüyle çalıştığını, fikir üretme yolunda büyük gayret sarf ettiğini söylemek mümkündür. Bu çalışmamızda Saffâr’ın ilmî şahsiyeti, zamanımıza kadar ulaşmış olan eserleri üzerinde onun bazı itikâdî görüşleri ele alınarak Hanefî-Mâtürîdî mektebinin gelişmesindeki önemli katkılarını bilim dünyasına tanıtılmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İbrahim es-Saffâr el-Buharî, Mâtürîdî kelâmı, Talhis al-adilla li qavaid at-tavhid.

## Abstract

Ibrahim Saffar el-Bukharî, qualified as "al-Fakih", " az -Zahid", "Rukn el-Islam" in the books of Tabakat, is a member of Bukhara scholars family and XI. He lived in the region of Maveraunnehir in the first half of the century and came to the forefront as a representative of the Hanafi-Maturidi line in the Turkish-Islamic world. As a great and famous scholar, Saffar, who was loved by the people, wrote satisfying works with a position and reputation among the scholars of kalam and fiqh. It is possible to say that Saffar is following the line of Maturidi kalam while his works are being examined and that he has worked hard to improve the Sunni system of thought and rejecting dissenting opinions and has made great efforts to produce ideas. In this work, we will try to introduce some important contributions of the Saffar to the scientific world by considering some itikadi views of his works which have reached as far as our time, and to contribute to the development of Hanafi-Maturidi.

**Key words:** Ibrahim es-Saffar el-Bukhari, Maturidi theology Talhis al-adilla li qavaid at-tawhid.

Kelâm ilminin büyük alimi Ebu Mansur el-Mâtürîdî’nin (ö. 333/944 ) öğrenci ve takipçileri çok olup, bunların arasında es-Saffâr el-Buharî<sup>2</sup> yi ayrıca göstermek mümkündür.<sup>3</sup>

Mâtürîdî’nin öğretisinin gelişmesinde emsalsiz katkıda bulunan Mâtürîdîye mektebinin seçkin temsilcilerinden biri sayılan Ebu İshak İbrahim b. İsmail es-Saffâr Buhari Mâverâünnehirde Hanefiye mezhebinin temellenmesinde ve Mâtürîdîye öğretisinin gelişmesinde özveri göstermiştir. Kaynaklarda bu alimin tam adı Ebu İshak İbrahim b. İsmail b. Ahmet es-Saffâr el-Buhari el-Hanefi diye belirtiliyor.<sup>4</sup> Bazı kaynaklarda ise o kişinin tam

<sup>1</sup> İmam Buhari Uluslararası Merkezi Mesleki Yetkinleşme Dairesi Başkanı Özbekistan

<sup>2</sup> Xayriddin bin Mahmud bin Muhammed bin Ali bin Faris el-Zirikliy el-Şami. Al-A'lam.1 .juz.-S.38; Mustafa bin Abdullah Qıstantiniy Rumi Hanafi. Kashf-az-zunun an asomiy al-kutub va al-funun. Dar al-kutub al-ilmiyya. Beyrut., 1992. 1. Juz. – S.206.

<sup>3</sup> Ziyadov. SH. Ebu Mansur el-Maturidi ve onun "Kitab at-ta'vilat" eseri. Tashkent., 2009. – S.101; Özbekistan - büyük düşünürlerin arazi. Yayına hazırlanması. Ubaydulla Uvatov. Tashkent., 2010.-S.87; Akimkhanov A. İmâm Ebu Mansur el-Mâtürîdî ve İlmî kişiliği // ULUG BİR ÇINAR İmâm Mâtürîdî. Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı. 28-30 NİSAN 2014 • Eskişehir. Yayına Hazırlayan: Ahmet Kartal. İstanbul. – S.735-741.

<sup>4</sup> Mustafa bin Abdullah Qıstantiniy Rumi Hanafi. Kashf-az-zunun an asomiy al-kutub va al-funun. İstanbul.,1941. 1-juz. – S.472; Ömer Rıza Kahhola. Mücem al-muallifin. Şam., 1957. 1-juz. – S.13; Ebu-l-

adını İbrahim b. İsmail b. Ahmet b. İshak b. Şis b. el-Hakem Ebu İshak el-maruf bi es-Saffâr<sup>5</sup>, Ebu İshak İbrahim b. İsmail b. Ahmet b. İshak b. Şis el-Ensari el-Vaili el-Buhari el-Hanefî es- Saffâr<sup>6</sup> şeklinde görebiliriz. Profesör Aşirbek Mominov bu kişinin tam adını Ebu İshak İbrahim b. İsmail b. Ebi Nasr es-Saffâr el-Ensari el-Vaili el-Buhari diye yazmıştır.<sup>7</sup>

Saffâr el-Buhari kendi döneminde çağdaşları ve ilim adamları arasında kendi dindarlığı ve Hanefî fikhini iyi bilmesinden dolayı “*el-Fakih*”, “*ez-Zahid*” ve- “*Rukn el-islam*” unvanlarını kazanmıştır.

Alimin ismine “es- Saffâr” kelimesinin eklenerek söylenmesi konusunda iki farklı görüş vardır. Birincisi, bu alim o dönemde Buharada “Saffâr” takma adıyla anılan alimler sülalesinden olması ve ikincisi de onun mesleği, zanaatıdır. Çünkü “*saffâr*” kelimesi Arap Dilinden alınmış olup, “Bakırcı”, “Bakır döküp çeşitli kaplar yapan” anlamlarında kullanılır. Demek ki, alim aynı zamanda sadece kelâm ilminin bilgini olmayıp, hem de kendi döneminin fikhîçi ve üsülcü alimi ve ünlü zanaatçısı olarak da ün kazanmış kişilerden birisidir.

Türkistan diyarından yetişip çıkmış bu yüce mütekelimin hayatı ve onun ilmi-manevi mirasını, özellikle, kelâm ilmine ait öğretisini öğrenmek büyük önem arz ediyor. Ezcümle, Saffâr el-Buhari X. yüzyıl ikinci yarısında ve XI. yüzyıl birinci çeyreğinde Mâverâünnehirde Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat mezhebinin temellenmesi ve onun hayata uygulanmasında büyük katkıda bulunmuş alimlerden birisi olmuştur. Saffâr el-Buhari kendi döneminin tanınmış ilim adamlarından olup, Buharanın önde gelen imamlarından birisi olarak da şöhret kazanmıştır. Onun yaşadığı dönemde Buhara aynı Semerkant gibi ilim fen açısından gelişmiş şehirler sırasından yer almıştır. Orada Ebu-l-Yusr el-Pezdevi, Alaettin es-Semerkandi, Nurettin es-Sabuni ve Alaettin el-Üsmendi gibi çağdaşları ile de meslektâşı.

O dönemde Buhara'da “*saffâr*” takma adıyla ün kazanmış çok sayıda alimler de olmuş. Bazılarının isimleri bile bir birlerine çok benzer olmuş. Örneğin, İshak b. Ahmet b. Şis b. Nasr b. Şisb. el-Hakem Ebu Nasr es-Saffâr el-Buhari<sup>8</sup>. O fakih, nevişinas (sözdizimci), şair ve Arapçayı pek iyi öğrenmiş, Horasan, Bağdat, Hicaz ve Taif şehirlerinde ilim öğrenmiş. Bu kişi Saffâr'ın büyük dedesidir.

Yine biri de Ebu-l-Muhammed Hammad b. İbrahim b. İsmailb. Ahmet b. Şis b. el-Hakem es-Saffâr el-Buhari<sup>9</sup>. O, 560 yılında Bağdata gelip, Nasr b. Ahmet b. İsmail el-Kaşaniden hadis dinlemiş. Tarihçi Yakut el-Hamavi onu “*O, döneminin Arap Dilini en mükemmel, en ince noktalarına dek bilen alimlerinden birisidir*” demişse, tarihçi El-Hakim “*Ben Buharada şiir ve fıkıhta ondan da zeki kişiyi görmedim*” diye tarif etmiş. Hammad, Saffâr el-Buharî'nin oğludur.

## HAYATI

Ebu İshak İbrahim b. İsmail b. Ahmet es-Saffâr el-Buhari el-Hanefî ilim ve irfanda yetkin, Hanefî mezhebinin sıkı tutmuş aydın bir ailede büyümüş. Muhammed b. Abdulhey el-Leknevinin yazdığına göre Saffâr el-Buharinin babası, dedesi ve büyük dedeleri de Hanefî fikhî ilmi dalındaki yüce selahiyetleriyle ulus arasında tanınmış kişiler olmuşlar.<sup>10</sup> Saffâr çocukluk, gençlik ve orta yaş dönemini Buhara'da geçirdi. Onun ilim ve fazilet sahibi bir aileye mensup olduğu, babası, dedesi, büyük babası ve oğlunun, yaşadıkları dönemde Hanefî

Vafo Ebdulkadir ibn el-Qurashiy. Al-javahir al-muziyya fi tebakot Al-Hanefiyye'. Haydarabad., 1913. – S.73-75.

<sup>5</sup> Muhammed ibn Abdulhay el-Laknaviy. Al-favaid el-behiyya fi tarajim el-hanafiyye. Kahire., 1906. –S.7-9.

<sup>6</sup> İsmail Boshu Al-Bağdadi. Hadiyyat el-'ârifin Asmaa el-muallifin ve el-musannifiyn. İstanbul., 1951. 1 juz. – S.9; Boboniy. Hadiyyat el-'ârifin Asmaa el-muallifin ve el-musannifiyn. İstanbul., 1951. 1 juz. – S.5.

<sup>7</sup> Muminov. A. Merkezi Mavarannahr şehirlerin hayatında Hanefî ulemanın rolü ve yeri. (II-VII/VIII-XIII yüzyıl.) Dessartatsiya. Tashkent., 2002. – S.61.

<sup>8</sup> Ömer Rıza Kahhola. Mücem al-muallifin. Şam., 1957. 4-juz. – S.251; Orta Asya Alimler ansiklopedi. Yayına hazırlayan. Abdullah Abdulhamid Saad. Tashkent., 2007. – S.249.

<sup>9</sup> Tebsirat el-muntabeh bi tehrir el-mushtabeh. Mektaba el-shemila.1-juz. – S.329; Orta Asya Alimler ansiklopedi. Yayına hazırlayan. Abdullah Abdulhamid Saad. Tashkent., 2007. – S.249.

<sup>10</sup> Muhammed ibn Abdulhay el-Laknaviy. Al-favaid el-behiyya fi tarajim el-hanafiyye. Kahire., 1906. –S.7.

mezhebinin ileri gelen âlimleri arasında yer aldığı bilinir. "Âl-i Saffâr" olarak anılan bu aileye mensup bazı âlimler, "Buhara Hanefileri'nin reisi" olarak anılarak bir dönem Buhara'da etkin bir konum elde etti.

O dönemde Buharada askeri iktidar Selçuklular elinde olup, yönetim sistemi din erbapları – Sadrların eline geçmişti. Selçuklular'ın Horasan Emîri Sencer tarafından 495/1102 yılında Merv'e sürgüne gönderilmesinden sonra ise "Âl-i Burhân"a geçti. Yöneticilere riyakârlık yapmaktan aynen babası gibi uzak durduğu aktarılan Saffâr'ın siyasî baskılara boyun eğmediği ve hakikati söylemekten çekinmediği de aktarılır. Böyle bir kişiliğe sahip Saffâr'ın aynı zamanda Buhâra Hanefileri'nin reisi olması, Batı Karahanlılar'a müdahale eden Melik Sencer tarafından siyasî endişelerle 495/1102'de sürgüne gönderilmesine yol açtı. Yetmiş üç yaşına kadarki yaşamının yetişkinlik ve ileri yaş dönemini kapsayan takriben yirmi sekiz yılını Merv'de sürgünde geçiren Saffâr, 523/1129 yılında Buhara'ya döndü. Merv, onun bulunduğu yıllarda, Büyük Selçuklular'ın idare merkezi ve kültür hayatının en önemli şehridir. Şâfiî nüfusa da sahip şehirde, Eş'arî anlayışa göre eğitim veren bir de Nizamiye Medresesi bulunmaktadır. Uzun süre burada yaşamak zorunda bırakılan Saffâr, Eş'arî kelâmını aslî kaynaklarından öğrenme imkânı buldu. Bu dönemde Batı Karahanlılar üzerinde Selçuklu sultanlığını elde eden Sencer'in; Mâverâunnehir Hanefî âlimlerinin üstünde ise Burhan Âilesi'nin etkisi devam etmektedir.<sup>11</sup>

Sadrlar sülalesinin kurucusu Burhanü'l-eimme Ebu Muhammed Abdulaziz b. Ömer b. Abdulaziz Mâze (ö 518/1124 .) Selçuklu hükümdar Sultan Sencer'in kız kardeşi ile evlenmişti. Sultan Sencer Saffâr el-Buhari'yi Merve sürgüne gönderdi ve onun yerine Buhara baş imamlığı görevine damadı Abdulaziz b. Ömer b. Abdulaziz Mâze'yi tayin etti. Ondan sonra Buhara'da sadrlar faaliyetine Buharalı ulemaların münasebeti çeşitli olup, Saffâr el-Buhari ve yine bir takım yerli ulemalar sadrlar faaliyetini tanımamışlar, onlara muhalif olmuşlardır.<sup>12</sup> Ancak, onların faaliyetini tanıyan Saffârîler de bulunmuştur. Saffâr el-Buhari sürgünde olduğu dönemde Merv'de birkaç yıl kaldıktan, sonra Semerkanta göç ederek burada şehir hatibi görevini yürütmüş ve daha sonra ana yurdu Buhara'ya dönmüştür. Buhara'da on yıl ilimle meşgul olmuştur. O, kendi yaratıcılık faaliyeti sürecinde kelim ilmine ait "*Talhisü'l-edille li-qavaidit-t-tevhid*" adlı kitabını yazmıştır. O, bu iki kitapta Ebu Mansur el-Mâtürîdînin fikirlerini açıklamış ve izah etmiştir. Onun fikrine göre, şayet alim gerçekten de ilim sahibi ise, o adaletli olmalıdır. Bu takdirde Allah'tan ona güç ve kuvvet verilecektir.<sup>13</sup>

Saffâr el-Buhari meşhur "*Talhisü'l-edille li-qavaid at-tavhid*" ("Allahın tekliği hakkındaki kurallar üzere delillerin kısaca özü") eserinde babasını bir kaç kere anmaktadır. O, her defasında babasını zikrettiğinde "İmam, şehit babam" diyerek onun şehit edildiğini de vurgulamıştır.<sup>14</sup>

Bilgilere göre onun babası faziletli imam, her zaman gerçeği söyleyen, Allah yolunda melâmetçinin melâmetinden korkmayan bir kişiydi. O 461/1068 yılında yaptığı emri maruf ve nahyi ani'l-munkar için Batı Karahanlı Hakanının emriyle şefkatsızca idam ettirilmiştir.<sup>15</sup> Saffâr el-Buhari'nin ailevi yaşamı hakkında bunun dışında diğer güvenli bilgiler bulunmamıştır.

Ebu İshak İbrahim b. İsmail b. Ahmet es-Saffâr el-Buhari doğum tarihi hakkında yazan tarihçilerden Arap alimi Hayrettin az-Zirikli kendisinin "el-Alam" ve Ömer Riza Kahhala "Mucam el-muallifin" adlı kitaplarında onun 460/1065 yılında Buhara'da doğduğunu

<sup>11</sup> Abdullah Demir, "Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Müdâfaası = Mâtürîdî Theologian Abû Ishâq al-Zâhid al-Saffâr's Vindication of the Kalâm", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi = Cumhuriyet Theology Journal* 20, sy. 1 (Haziran 2016):449-450.

<sup>12</sup> Bekmirzaev I. Burhonuddin Mahmoud Al-Buhari ve Mavorounnahr Hakimligi. Tashkent., 2011. S.24.

<sup>13</sup> Akilov. S Abu-l-Muin el-Nasafiy bilimsel mirası ve, Moturidi öğretimi. Monografi. Tashkent., 2008. –S.22-23; Bekmirzaev I. Mavorounnahrde Tarihsel kökleri ve analitik yaklaşımlar: Monografi. Tashkent., 2014. – S.76..

<sup>14</sup> Ebû İshâk İbrahim bin İsmail el-Saff el-Buhari. Talkhees Al-Adil qavaid at-Tevhid. London. El yazması.1127. – S.19.

<sup>15</sup> Orta Asya Âlimler ansiklopedi. Yayına hazırlayan. Abdullah Abdulhamid Saad. Tashkent., 2007. – S.249.

yazmışlardır. Onun vefatı hakkında ise ekseri kaynaklarda 534/1139 yılı kaydedilmiştir. Binaenaleyh, alim Ebu İshak İbrahim b. İsmail b. Ahmet es-Saffâr el-Buhari 74 yıl ömür geçirip, Rabiül evvel ayınının 26'ncı günü Buhara'da vefat ettiği anlaşılmaktadır.

### SAFFÂR EL-BUHARİ'NİN HOCALARI

Ebu İshak İbrahim b. İsmail b. Ahmet es-Saffâr el-Buharinin hocaları hakkında kaynaklarda aşağıdaki bilgiler sunulmuştur. Yetiştirdiği âlimlerle tanınan bir aile içinde büyüdü. Babası, dedesi ve büyük dedesi kendi dönemlerinde Hanefî mezhebinin ileri gelenlerindendi. Özellikle dedesi Ebü'n-Nasr es-Saffâr'dan yaptığı nakillerden onun önemli bir Hanefî-Mâtürîdî âlimi olduğu anlaşılmaktadır. İlk olarak babasından ilim tahsiline başladı. Ebû Hafs Ömer b. Mansûr el-Bezzâz, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-Mervezî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Mansûr es-Seyyârî ve Ebû Muhammed Abdülazîz b. Müstakar el-Kermîni de hocaları arasında yer alır.<sup>16</sup> Ama, Saffâr el-Buhari'nin yaşadığı dönemde Buhara'daki ilmi-manevi hayat onun için ilim ocağı görevini yaptığı kuşkusuzdur. Lâkin, Saffâr el-Buhari'nin eğitim-öğretiminde en büyük katkıda bulunan kişi babası olmuştur. Ibn Ebi-l-Vefa'nın ettiğine göre Saffâr el-Buhari Tahavi'nin (ö. 321/933) "el-Eser" (Nişane), Ebu Hanife'nin "Âlim ve-l-muteallim" ("Hoca ve öğrenci kitabı") adlı kendi babasından dinlediği kaydediliyor. Leknevi Aliyyü'l Kari'nin atfına göre Saffâr el-Buhari bu iki eser haricinde Harisi'nin (258-340/872-951) "el-Keşf fi manakıbi Ebi Hanife" eseri ve fıkıh ilmini babasından öğrendiğini söylüyor.<sup>17</sup> Bu bilginin doğruluğu şüphelidir. Çünkü, Saffâr el-Buhari'nin babası onun vefatından yetmiş yıl önce idam ettirilmiştir.

Almanyalı bilim insanı Angelika Brodersen Saffâr el-Buhari'nin gerçek hocası meşhur alim Ebu Hafs el-Kabir el-Buhari'nin torumu Ebu Hafs Ömer b. Mansur el-Bazzaz el-Buhari olduğunu ve Saffâr el-Buhari de onu güvenli fakih diye nitelendirdiğini belirtmektedir.<sup>18</sup>

Bilim insanı Şovosil Ziyodov (İmam Buhari Uluslararası Merkezi Müdürü) ve Taşkent İslam Üniversitesi'nden Doçent Sayidmuhtar Akilovun verdiği bilgi de Saffâr el-Buhari'nin gerçek hocasının Ebu-l-Muin en-Nasefi olduğunu tespit etmemizi sağlamaktadır. Gerçekten de Saffâr el-Buhari Buhara'da o zattan kelâm ilminiden eğitim görmüştür. Saffâr el-Buhari kendi meslektaşı ve arkadaşı Nurettin es-Sabuni ile beraber Buhara'da Mâtürîdîye kelâm okulunun kurulması ve Hanefî mezhebinin geniş yaygınlaşmasında büyük hizmet vermişlerdir.<sup>19</sup>

### SAFFÂR EL-BUHARİ'NİN ÖĞRENCİLERİ

Leknevi'nin verdiği bilgilere göre Saffâr el-Buhari'nin birkaç öğrencisi olmuştur. Onlardan birisi de İmam Fahrulislam (Fahredden) Abdulmafahir Hasan b. Mansur Ozgandi Fergani'dir. O "Kadıhan" lakabıyla tanınmış, "Fetavayı Kadıhan", "Amali" ve diğer birkaç eserin müellifidir. Büyük müctehit (592/1197 yılında vefat etmiştir. Onun "Fetava" eseri tüm alim ve fakihler tarafından beğenilmiş olup, bu kitapta hayat sürecinde çoğunlukla meydana gelebilecek olan ve çözümüne çok ihtiyaç hissedilen konulara yer vermiştir. Yazar bu kitabını 578 yılı Muharrem ayınının 10. Gününde, yazmaya başlamıştır. Onu Türkiye'li Muhammed b. Mustafa b. Muhammed Efendi derleyip düzenlemiştir. Kadıhan'ın "Fetava"sını "Ahiy Çelebi Tokatlı" lakabıyla ün kazanan Mevlana Yusuf b. Hüseyin kısaltıp, bir cilt yapıp Sultan Bayezithana armağan etmiştir.

<sup>16</sup> İslam Ansiklopedisi. Türk iye Diyanet Vakfı .C-35-S.462

<sup>17</sup> Muhammed ibn Abdulhay el-Laknaviy. Al-favaid el-behiyya fi tarajim el-hanafiyye. Kahire., 1906. -S.7-9.

<sup>18</sup> Ebû İshâk İbrahim bin İsmail el-Saff el-Buhari. Talkhees Al-Adil qavaid at-Tevhid// Yayıncı. Anjilika Brodersen. Beyrut. 2011. - S.9.

<sup>19</sup> Ziyadov. SH. Ebu Mansur el-Maturidi ve onun "Kitab at-ta'vilat" aseri. Tashkent., 2009. - S.101; Akilov. S. Abu-l-Muin el-Nasafiy bilimsel mirası ve, Moturidi öğretimi. Monografi. Tashkent., 2008. -S.58; Akilov. S. Maveraunnakhrde Moturidi Öğretim oluşumunun tarihi. Monografi. Tashkent., 2012.-S..98; Özbekistanda laik ve dini değerlerin bir harman birleşimi. Yayıncı Z.M.Islomov. 1-kitap. Tashkent., 2009. - B. 340; Ülkenin bilim adamları. TIÜ. Bilimsel Araştırma Merkezi. Tashkent., 2014. - S.118.

Abdulhay Leknevi: “Ben onun “Fetava” kitabından istifade ettim, o dört ciltte yazılmış olup, tüm büyük fakihler nezdinde sahih kitaptır”, demiş. Kasım b. Kutlubga’nın verdiği bilgiye göre, Kuduri’nin “Tashih” kitabında, Kadıhan “fakih en-nefs”, yani tabiyatan fakih diye tanıtılmıştır.

Onun diğer kitapları “el-Vakiyat”, “el-Mazahir”, ayrıca “ez-Ziyadat”, “el-Cami es-sağir” ve Hassaf’ın “Edebü’l-kadi” kitabına yazdığı şerhlerdir. Ondan Mahmut Hasiri, Şemsüleimme Muhammed Kerderi, Necmüleimme Necmuddin Yusuf fikh öğrenmişler.<sup>20</sup>

## ESERLERİ

Saffâr el-Buhari’nin birkaç eserleri olup, bunlar aşağıda belirtilmiştir:

1. “Telhisü’l-edilla li qavaid at-tavhid (Allahın tekliği hakkındaki kurallar üzere delillerin kısaca özü)”. İşbu eserin elyazı nüshası İstanbul’da Süleymaniye kütüphanesi Atıf Efendi bölümünde 1220, Britanya müzesinde 1577, 27526, Eskoriyal kütüphanesinde 1472 ve Bağdadda Mektebetü’l-Evkaf el-Ammede, 5233,884 sayı numaralar altında muhafaza edilmektedir.<sup>21</sup> Ayrıca Hasan Onat’ın Özel Kütüphanesi (şahıs elinde bulunan yazmadan fotokopisi), ist.tar:821,222 v, Kahirede Daru’l-Kutub el-Mısriyye, mecmua Nu;272, Mikrofilm Nu:48652, v.67a-70a, Dar’ul-Kutub el-Mısriyyede, Mecmua Nu,169, Mikrofilm Nu:5160, v.183b-187b, Bibliotheque national de france, Arabe,4808, v.57a-71a, Süleymaniye kütüphanesinde, Şehid Ali Paşa, Nu:1706,19v, Beyazıd Devlet kütüphanesinde, Beyazıd, Nu:7886, v.84b-90a muhafaza edilmektedir.

2. “Kitabu-s-Sunna ve-l-cemaa (Sünnet ve cemaat izcileri kitabı)”. Leknevi’nin belirttiğine göre onun bu kitabı günümüze kadar ulaşmamıştır. Yazar bu kitabında islami eğitim-öğretim ve akide edepleri hakkında yazmış.<sup>22</sup>

3. “Risala fiha masail suila aş-şayh anha va acaba anha” (Şeyh es-Saffâr cevaplandırılan konular hakkında risale)”. Bu kitabın el yazı nüshası Paris Milli Kütüphanesi Arap bölümünde 4808 sayı numara altında muhafaza edilmektedir.<sup>23</sup>

4. “Kitab al-Fusul (Baplar hakkında kitap)”. Bu eser, Telhisü’l-edille ile aynıdır.

5. “el-İbane an isbat ar-Risala (Risale ispatı hakkında açıklama)”. Yazar bu eserinde nübüvvet ve ona ait görevler hakkında yazmış. Kitap günümüze kadar ulaşmamıştır.

6. “Sakku-l-Cenne (Cennet anahtarı)”.<sup>24</sup> Bu eser Farsça yazılmış olup, onun bir nüshası

.....الحمد لله الذي زين سماء الشريعة بنجوم العلماء الأبرار.....

Tercümesi: “Şeriat semasını akil alimler yıldızlarıyla süsleyen Allaha hemdü-sena olsun...., yine bir nüshası da,

.....الحمد لمن انزل الكتاب للشرح تبياناً.....

Tercümesi: Kuranı şeriat için apaçık-aydın beyan edip nüzül eden Allaha hemdü-senalar olsun” diyen cümlelerle başlıyor.<sup>25</sup>

Onun eserleri ilim adamları tarafından yüksek değerlendirilip, hatta günümüzde bile doğulu ve batılı doğubilim, islam bilimi ve kelâm ilmiyle ilgilenen uzmanlar arasında büyük

<sup>20</sup> [www.islom.uz](http://www.islom.uz). Şeyh Abdulaziz Mansurov makale.

A. <sup>21</sup> Muminov. A. *Merkezi Mavarannahr şehirlerin hayatında Hanefi ulemanın rolü ve yeri. (II-VII/VIII-XIII yüzyıl.) Dessartatsiya. Tashkent.;* 2002. – S.61; Akilov. S. *Maveraunnakhrde Moturidi Öğretim oluşumunun tarihi. Monografi. Tashkent.;* 2012. – S.98; Akilov. S. *Abu-l-Muin el-Nasaftiy bilimsel mirası ve, Moturidi öğretimi. Monografi. Tashkent.;* 2008. – S.57; Akilov. S. *Kelam ilmi. (Akaid). Eğitim Kılavuzu. Tashkent.;* 2011. – B.31; *İnternet kaynakları.*

<sup>22</sup> Muhammed ibn Abdulhay el-Laknaviy. *Al-favaid el-behiyya fi tarajim el-hanafiyye. Kahire.;* 1906. –S.7.

<sup>23</sup> Muminov. A. *Merkezi Mavarannahr şehirlerin hayatında Hanefi ulemanın rolü ve yeri. (II-VII/VIII-XIII yüzyıl.) Dessartatsiya. Tashkent.;* 2002. – S.61.

<sup>24</sup> İsmail Boshu Al-Bağdadi. *Hadiyyat el-’arifin Asmaa el-muallifin ve el-musannifiyn. İstanbul.;* 1951. 1 juz. – S.9; Boboniy. *Hadiyyat el-’arifin Asmaa el-muallifin ve el-musannifiyn. İstanbul.;* 1951. 1 juz. – S.5.

<sup>25</sup> Mustafa bin Abdullah Qistantiniy Rumi Hanafi. *Kashf-az-zunun an asomiy al-kutub va al-funun. Beyrut.;* 1992. 1-juz. – S.106.

onur-itibar sahibidir. Özellikle, alimin “Telhisü'l-edilla li qavaid at-tavhid” kitabı kez doğulu ve batılı kelâm bilimi uzmanları tarafından araştırılmıştır.

Mısır asıllı Mahmut Hişam İbrahim 2009 yılında Indiana Üniversitesinde bu kitap üzerinde araştırmalar yapıp, mastera tezini hazırlamış ve kitabı yeniden yayımlattırıştır.

Ayrıca, 2011 yılında Kahire Üniversitesinde de Abdulla Muhammed Abdulla tarafından işbu eser üzerinde doktora tezi savunulmuştur.

Batılı ilim adamlarından Almanyalı Angelika Brodersen bu eseri araştırıp, 2011 yılında Beyrutta iki cilt olarak neşretmiştir.

Bizim günümüzde bu bilim adamının hayatı ve bilimsel mirası hakkında Türkiye'nin Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bilim insanlarından bir diğeri araştırmacısı Abdullah Demir tarafından önemli çalışmalar yapılmaktadır. Bu çalışmamı hazırlarken Abdullah Demir'in makalelerinden istifade ettiğimi belirtmek isterim.

#### KAYNAKÇA

1. Xayriddin bin Mahmud bin Muhammed bin Ali bin Faris el-Zirikliy el-Şami. Al-A'lam.1 .juz.-S.38.
2. Mustafa bin Abdullah Qistantiniy Rumi Hanafi. Kashf-az-zunun an asomiy al-kutub va al-funun. Dar al-kutub al-ilmiiya. Beyrut., 1992. 1. Juz. – S.206.
3. Ziyadov. SH. Ebu Mansur el-Maturidi ve onun "Kitab at-ta'vilat" asari. Tashkent., 2009. – S.101.
4. Özbekistan - büyük düşünürlerin arazi. Yayına hazırlanması. Ubaydulla Uvatov. Tashkent., 2010.-S.87.
5. Mustafa bin Abdullah Qistantiniy Rumi Hanafi. Kashf-az-zunun an asomiy al-kutub va al-funun. İstanbul.,1941. 1-juz. – S.472.
6. Ömer Rıza Kahhola. Mücem al-muallifin. Şam., 1957. 1-juz. – S.13.
7. Ebu-l-Vafo Ebdulkadir ibn el-Qurashiy. Al-javahir al-muziyya fi tebakot Al-Hanefiyye'. Haydarabad., 1913. – S.73-75.
8. Orta Asya Alimler ansiklopedi. Yayına hazırlayan. Abdullah Abdulhamid Saad. Tashkent., 2007. – S.249
9. Muhammed ibn Abdulhay el-Laknaviy. Al-favaid el-behiyya fi tarajim el-hanafiyye. Kahire., 1906. –S.7-9.
10. İslam Ansiklopedisi. Türk iye Diyanet Vakfı.
11. Abdullah D. Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Müdâfaası = Mâtürîdî Theologian Abû Ishâq al-Zâhid al-Saffâr's Vindication of the Kalâm". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* = *Cumhuriyet Theology Journal* 20, sy. 1 (Haziran 2016): 445-502.
12. Abdullah D. “Ebû İshâk Zâhid es Saffâr ın Mâtürîdî Kelâmına Katkıları = Abû Ishâq Zâhid al-Saffâr's Contributions to the Maturidite Kalâm.” *Uluslararası Mâtürîdîlik Sempozyumu (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*, (2015.Turkistan-Kazakistan). s.6.
13. İsmail Boshu Al-Bağdadi. Hadiyyat el-'ârifin Asmaa el-muallifin ve el-musannifiyn. İstanbul., 1951. 1 juz. – S.9.
14. Boboniy. Hadiyyat el-'ârifin Asmaa el-muallifin ve el-musannifiyn. İstanbul., 1951. 1 juz. – S.5.
15. Tebsirat el-muntabeh bi tehrir el-mushtabeh. Mektaba el-shemila.1-juz. – S.329.
16. Bekmirzaev I. Burhonuddin Mahmoud Al-Buhari ve Mavorounnahr Hakimligi. Tashkent., 2011. S.24.
17. Akilov. S. Abu-l-Muin el-Nasafiy bilimsel mirası ve, Moturidi öğretimi. Monografi. Tashkent., 2008. –S.22-23.
18. Akilov. S. Maveraunnakhrde Moturidi Öğretim oluşumunun tarihi. Monografi. Tashkent., 2012. – S.98.
19. Akilov. S. Kelam ilmi. (Akaid). Eğitim Kılavuzu. Tashkent., 2011. – B.31.



20. Özbekistanda laik ve dini değerlerin bir harman birleşimi. Yayıncı Z.M.Islomov. 1-kitap. Tashkent., 2009. – S. 340.
21. Ülkenin bilim adamları. TIÜ. Bilimsel Araştırma Merkezi. Tashkent., 2014. – S.118.
22. Bekmirzaev I. Maverounnahrde Tarihsel kökleri ve analitik yaklaşımlar: Monografi. Tashkent., 2014. –S.76.
23. Ebû İshâk İbrahim bin İsmail el-Saff el-Buhari. Talkhees Al-Adil qavaid at-Tevhid. London. El yazması.1127. – S.19.
24. Ebû İshâk İbrahim bin İsmail el-Saff el-Buhari. Talkhees Al-Adil qavaid at-Tevhid// Yayıncı. Anjilika Brodersen. Beyrut. 2011. – S.9.
25. Ebû İshâk İbrahim bin İsmail el-Saff el-Buhari. Talkhees Al-Adil qavaid at-Tevhid// Türkiye. El yazması. Atis Efendi mektabasi. 1220.

# MÜTERCİM ASİM EFENDİNİN MERÂHU'L-MEÂLÎ FÎ ŞERHİ'L-EMÂLÎ'SİNDE YER ALAN ARAP DİLİNE İLİŞKİN YORUMLARI

Enes ERDİM<sup>1</sup>

## Özet

Hanefi Maturidi geleneğinin büyük âlimlerinden Ali b. Osman el-Fergânî el-Oşî(ö. 569/1173)'nin ehli sünnetin kabulleri doğrultusunda telif ettiği usûlu'd-dine ait meseleler içeren el-Emâli ismiyle meşhur Kasîde-i Lamiyyesi altmış yedi beyitten oluşmaktadır. Allah'ın zat ve sıfatları, halku'l-Kur'ân, ruyetullah, nübüvvet, ahiret, insanın filleri gibi temel ilahiyat konularını ele alan bu manzum eser, zaman zaman ehl-i sünnet inancına zıt görüşlere de işaret edip kapalı bir şekilde tenkit eder. Arapça, Türkçe, Farsa olarak üzerinde birçok çalışma yapılan Emâlî'nin, en önemli şerhlerinden biri de lügat, kelimeler, hadis ve Hanefi mezhebi fıkıh alimi olan Mütercim Asım (ö. 1235/1819) tarafından hazırlanıp Sultan II. Selim'e ithaf edilen Merâhu'l-Meâlî fî Şerhi'l-Emâli adlı eserdir. Mütercim Asım, kelimeler ve akaid ilmine ilişkin açıklamalarda bulunduğu geniş bir girişten sonra her beyti açıklayarak, gramer tahlillerinde bulunmuş, kelimeleri analiz etmiş, metinde ele alınan konulara ilişkin mezheplerin görüşlerini ayet, hadis ve akli deliller ışığında açıklamaya çalışmıştır. Biz de bu çalışmada onun sözü geçen eserde yer verdiği Arap diline ilişkin yorumlarını nahiv, sarf ve belâğat ilimleri çerçevesinde Arap dili ekollerinin görüşlerini de göz önünde bulundurarak değerlendirmeye çalışacağız.

**Anahtar Kavramlar:** Mütercim Asım Efendi, el-Emâli, Maturidi- Hanefi, nahiv, sarf, belagat

<sup>1</sup> Yrd. Doç. Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Elazığ

# İMAM MÂTURÎDÎ'DE “EZEL” İLE “EBED”İN FARKI

Salih AYDIN<sup>1</sup>

## ÖZET

Biz bu makalede Ebû Mansûr Mâturîdî (ö. 333/944)'nin, “ezel ile ebed”in farkına yönelik ortaya koyduğu düşüncüyü ele alacağız. Kendi ifadesiyle, "ahirette a'yânın bekasız bekası caiz oluyor da takaddümsüz kıdemi niçin caiz olmuyor", sorusuna cevap aranacaktır. İslam düşüncesinde “ezel” ve “ebed”, bir başka açıdan “kıdem” ve “bekâ” konusu, Hicri II. asırdan bu tarafa ele alınan önemli konulardan birisidir. Cehm b. Safvân (ö. 128/745) ve Cehmiyye'nin geleneksel düşünceye yönelik, özellikle cennet ve cehennem sonu hakkındaki eleştirileriyle başladığını bildiğimiz bu konu, farklı bağlamlarda ve farklı yönleriyle kelimciler ve filozoflar arasında yüz yıllarca tartışılmıştır. Kelam tarihi Ebu'l-Huzeyl Allâf'ın da (ö. 235/849) bu konuyu aynı minval üzere ele aldığını ortaya koymaktadır. İmam Mâturîdî'nin bu hususla alakalı görüşünün daha iyi anlaşılabilmesi için Felâsife'ni görüşüne de yer vereceğiz. Zira Mâturîdî'nin sorunu ortaya koyuşundan bunun, filozofların görüşüne de cevap olduğu açıkça görülmektedir.

## ABSTRACT

In this article we discuss the difference between pre-eternity and post-eternity thoughts stated by Abu Mansur Maturidi (d. 333/944). "as it is possible perpetuality of impermanent entities, there might be eternality of pre-existings in the afterlife". "Pre-eternity" and "Post-eternity", from a different point "Seniority" and "perpetuity" have been significant matters to be examined since Hijri 2nd century. The topic, as we know, beginning with critics of Jahm b. Safwân (d. 128/745) and Jahmiyya against conventional thought, especially the end of "heaven" and "hell" have discussed amongst philosophers and kalamists for centuries. History of Kalam shows that Abu al-Huzail al-Allâf (d. 235/849) touches upon the matter in the same direction. We emphasize thought of Imam Maturidi in his Falasifa to be understood of the topic well. Because the way Maturidi approaches the question indicates that it is an answer for philosopher's ideas.

## GİRİŞ

Biz bu makalede özellikle Ebû Mansûr Muhammed Mâturîdî (ö. 333/944)'nin ve onun düşüncelerini eserinde takrir eden Ebu'l-Mu'in en-Neseî (ö. 508/1115)'nin, "ezel/kıdem" ile "ebed/bekâ"nın farkına yönelik ortaya koyduğu düşüncüyü ele alacağız. Daha teknik bir ifadeyle, "ahirette özü gereği bâki olamayan ayânın, bekâsı caiz oluyor da, takaddüm edemeyenin kıdemi niçin caiz olmuyor?", sorusuna cevap aranacaktır. İslam düşüncesinde “ezel” ve “ebed”, bir başka açıdan “kıdem” ve “bekâ” konusu, Hicri II. asırdan bu tarafa ele alınan ve üzerinde birçok akım doğan önemli konulardan birisidir. Cehm b. Safvân (ö. 128/745) ve Cehmiyye'nin ve onların alt grubu olan Fâniyye'nin, geleneksel düşünceye yönelik, özellikle cennet ve cehennem sonu hakkındaki eleştirileriyle başladığını bildiğimiz bu konu, farklı bağlamlarda ve farklı yönleriyle kelimciler ve filozoflar arasında yüz yıllarca tartışılmıştır. Kelam tarihi Ebu'l-Huzeyl Allâf'ın da (ö. 235/849) bu konuyu aynı minval üzere ele aldığını ortaya koymaktadır.

Öncelikle şunu ifade edelim ki makalenin hedefi açısından genel manada ebedîlik ele alınacak olup, cennet veya cehennem özelinde mesele tartışılmayacaktır. Bu nedenle “cennetin ebedîliği” ve “cehennem ebedîliği” gibi ayrı başlıklar verilmeyecektir.

<sup>1</sup> Yrd. Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Öğretim Üyesi

## KONUyla İLGİLİ YAKLAŞIMLAR

Malum olduğu üzere Tanrının varlığını inkâr edip, âlemi bütün a'yân ve a'râzı ile ezeli ve ebedî<sup>2</sup> kabul eden Dehrîye<sup>3</sup> gibi İslâm'a aykırı düşünceler olmakla birlikte, İslâm düşüncesinde Allah'ın dışındaki varlıkların kıdemi ve bekâsı hakkında temelde ve genel manada üç ekol ortaya çıkmıştır.

Birinci görüşe göre Allah'tan başka hiçbir şeyin kadîm olmadığı fakat Allah'ın dilediklerinin Allah ile bâkî olduğunu ifade eden görüştür. Bu görüş Selef-i Sâlihîn'den bu tarafa en yaygın görüş olup Ehl-i Sünnet'e aittir.

İkinci görüş bunun eleştirisinden doğmuş olan Cehmiyye ve Hüzeyliyye'nin görüşüdür.<sup>4</sup> Buna göre Allah'tan başka hiçbir şey kadîm olmadığı gibi bâkî de değildir. Bunlar "kıdemi mümkün olmayanın bekâsı da mümkün olmaz", şeklinde bir düşünce ortaya koymuşlardır.

Üçüncü görüş ise "Allah'tan başka bir takım şeylerin, bir anlamda ve bir yönüyle bekâları söz konusu olduğu gibi, bir yönüyle kıdemleri de söz konusudur" şeklindedir. Bu yaklaşım ise bu bir takım şeylerin zamanda bir başlangıcının olmaması anlamında,<sup>5</sup> "önceki ve sonraki filozofların çoğunluğunun" görüşüdür.<sup>6</sup>

Mâtürîdîler, Felâsife olduğu gibi âlemin kıdemiyle beraber bir tanrının varlığını kabul etsin veya Dehrîler'de olduğu gibi kabul etmesin, bu her iki düşüncenin de yanlışlığını ortaya koymaya çalışmaktadırlar. İşte bu nevi düşünüşe sahip olanlardan Dehrîler, "hadisten sonra hadis kesilmeyeceği gibi, hadisten önce de hadis kesilmez", şeklinde düşünerek âlemin ebedîliğinin, âlemin ezeliğine de delil olacağını söylemektedirler.<sup>7</sup> Tanrının varlığını kabul edip, âlemin ebediyetini düşünmekle beraber ezeliyyetini kabul etmeyen Ehl-i Sünnet kalamcıları, karşılarında, bir tanrının varlığını kabul etmeksizin, âlemin hem ebedîliğini hem de ezeliğini düşünen Dehrîleri, aynı şekilde düşünmekle beraber yani âlemin hem ebedîliğini hem de ezeliğini düşünmekle beraber tanrının varlığını kabul eden Müslüman Filozofları, tanrının varlığını kabulle birlikte âlemin ezeli olmadığı gibi ebedî de olmayacağını düşünen bazı kalamcıları karşılarında bulmuşlardır. Burada asıl hedefleri Tanrının varlığını ispat olan

<sup>2</sup> Ezel, vücûdun geçmişte sonsuzca devamlılığı, ebed ise vücûdun gelecekte sonsuzca devamlılığı demektir. Bkz. Muhammed Ali Tahânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Fünûn*, thk. Ahmed Hasan Besc, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1998, c. I, s. 82; İbrahim Medkûr, *el-Mu'cemu'l-Felsefî*, el-Hey'etu'l-Âmme li Şuûni'l-Matâbi'l-Emîriyye, Kahire 1403/1983, s. 1. Ezelî, leysi mümkün olmayan, kıvamında başkasına muhtaç olmayan, illeti olmayan dolayısıyla devamlı olan demektir. Bkz. Kindî, "el-Hudûd ve'r-Rusûm", (*el-Mustalahu'l-Felsefî inde'l-Arab* içerisinde), el-Heye Masriyye'l-Âmme li'l-Kitab, Kahire 1989, s. 194.

<sup>3</sup> Bkz. es-Subkî, Tâcuddîn Ebî Nasr Abdulvehhâb, *es-Seyfu'l-Meşhûr fî Akîdeti Ebî Mansûr*, thk. Mustafa Sâim Yeprem, İFAV, İstanbul 2000, s. 14. Dehr, uzun zaman ve âlemin maddesi gibi anlamlara gelmektedir. Âlemin ve hayatın maddesi ve müddeti demektir. Mütakellimûna göre "hadisin hadisle karşılaşmasından ibaret", olması hasebiyle itibarî olup hariçte varlığı olmayan demektir. Hukemâ'ya göre ise feleğin hareketinin miktarıdır. Ebû Hanîfe'nin dehr hususunda görüş ortaya koymadığı söylenmektedir. Melâhide de denilen Dehrîye ise dehrin kıdemine inanan ve bütün havâdisin kendisine dayandırıldığı bu nedenle de bir yaratıcının varlığını kabul etmeyen düşünce demektir. Bkz. Tahânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Fünûn*, c. II, s. 108,109. İmam Gazâlî de filozofları üç sınıfa ayırmış, Dehrîyûn'u materyalist ateist bir sınıf olarak ifade etmiş bunların Zenâdika olduklarını söylemiştir. Bkz. Gazâlî, "el-Munkizu mine'd-Dalâl", (*Mecmû'atu Resâil İmâm Gazâlî* içerisinde), thk. İbrahim Emin Muhammed, Mektebetu't-Tevfikiyye, Kahire s. 584. Mâtürîdî'ye nispet edilen *Akîde*'nin şerhi olan, *es-Seyfu'l-Meşhûr* adlı eserde, âlemin, kadim bir tînetten muhdes olduğu, yani kadim bir asıldan olduğu, buna heyûlâ denildiği ifade edilmektedir. Bu düşünce Mâtürîdî'nin diğer eserlerinde de bulunmaktadır. Bkz. es-Subkî, *es-Seyfu'l-Meşhûr fî Akîdeti Ebî Mansûr*, s. 14.

<sup>4</sup> ed-Dımaşkî, Ali İbn Ebî'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî-Şuayb el-Arnâvut, Muessesetu'r-Risâle, III. Baskı, Beyrut 1412/1991, c. II, s. 621; en-Neşşâr, Ali Sâmi, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fî'l-İslâm*, Daru'l Mearif, 9. baskı, Kahire 1977, c. I, s. 254.

<sup>5</sup> "Her şeyin zamansal başlangıcı olamaz". Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cem' beyne Ra'yeyi'l-Hakîmeyn*, thk. Nasrî Nâdir, Dâru'l-Meşrik, IV. Baskı, Beyrut, s.101; Hüseyin Atay, Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma, A.Ü. Basımevi, 1975, s. 145.

<sup>6</sup> Örnek olarak bkz. Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, thk. Mâcid Fahrî, Dâru'l-Meşrik, IV. Baskı, Beyrut 1990, s. 48.

<sup>7</sup> Nesefî, Ebu'l-Mu'în, *Tebziratu'l-Edille fî Usuliddin*, thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, cilt I-II, Ankara 2003, c. I, s. 94.

Kelamcılar, bu arada onlar âlemin ebediyetine karşı çıkan Cehm ve Ebu'l-Huzeyl gibileri de, ezeliyetini iddia eden filozofları da eleştirmiş olmaktadır.

### CEHMİYYE ve HÜZEYLİYYE

Ebû Mutî' (ö. 318/930), Cehmiyye içerisinde bir grup olan Fâniyye'nin, "cennet ve narın fâni olacaklarını, bekâlarının söz konusu olamayacağını zira Allah bâkî iken cennetin de bâkî olmasının güzel olmayacağını söylediğini" ifade etmektedir. Hatta onlardan bazıları cennet ve cehennemin henüz yaratılmadığını, kıyamette yaratılacağını, (dolayısıyla daha sonra fâni olacağını), Kuran'da zikredilen bütün cennetlerin bostan/bahçe demek olduğunu, söylemişlerdir.<sup>8</sup>

İbn Hanbel'e (ö. 241/855) nispet edilen bir kitaba göre, Cehmiyye ve Hüzeyliyye, aslında hem cennetin hem de cehennemin ebediliği anlamında "iki hulûdun da fenâyâ maruz bir ebedilik (*fenâu'l-hâlidayn*) olduğunu" söylemişlerdir. Cehm b. Safvân (ö. 128/746) ve Cehmiyye, "O, evveldir âhirdir" ayetini, "yaratmadan/halktan önce evveldir, halktan sonra da âhirdir" şeklinde yorumlamışlardır. Ne yeryüzü, ne cennet, ne nar, ne sevap, ne azap, ne arş, ne kürsi, hiçbir şey bâkî kalmayacaktır. Onlar, evvel durumunda olduğu gibi ahir durumunda da, Allah'la beraber hiçbir şeyin kalmayacağını düşünmüşlerdir.<sup>9</sup>

Cehmiyye'nin farklı yorumladığı bir diğer ayet ise "O'nun vechi hariç her şey helâk olucudur", (*kullü şeyin hâlikun illa vecheH*), ayetidir. Neşşâr'ın bahsettiği İbn Hanbel'e ait kitapta, Allah, "oradaki / oranın üzerindeki herkes fânidir", (*kullü men aleyhâ fân*) ayetini nazil buyurduğunda, melekler, "yeryüzü ehli helâk oldu" diyerek, kendi bekâlarını ummuşlardır. Allah bu ayeti indirmek suretiyle, yeryüzü ehli gibi göklerdeki de öleceğini yani meleklerin de ölücü olduklarını ifade etmişlerdir. Allah'ın vechi hariç her canlı helâk olacaktır, yalnızca O ölümsüz, diridir. Böylece melekler ölümlerine kanaat getirmişlerdir.<sup>10</sup> Oysa Kur'an-ı Kerim'de "sizin katınızdakiler tükenir, yok olur, Allah'ın katındakiler bâkîdir" (*mâ 'indekum yenfed, vemâ 'indellahi bâg*), ayet-i kerimesinde Allah ve O'nun katındakiler için bekâdan bahsedilmiştir. En azından Allah'ın vechine ve teveccühüne layık olmuş "katındakilerin" bekâsı söz konusu edildiği gibi, hiç şüphesiz bu bekâ da Allah'ın bekâsına denk özsel bir bekâ olmayacaktır.

İbn Ebi'l-Izz'e (ö. 792/1389) göre Muattıla'nın İmamı Cehm b. Safvân'ı bu görüşe sürükleyen temel şey, "havâdisin sonsuzca varlığının imkânsız olacağı" şeklindeki bozuk asıllardır.<sup>11</sup> Ebu'l-Mu'în Neseî'ye (ö. 508/1115) göre Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 226/840), geçmişteki ezeli durumu ile gelecekteki ebed durumu arasındaki farkı görmekten aciz olduğu için, Allah'ın makdûrâtının sınırlılığı ve sonluluğunu ifade etmiş, ahirette müminlerin sevabının ve kâfirlerin azabının son bulacağını söylemiştir.<sup>12</sup> Ebu'l-Huzeyl, iki ebedilik diyarının da hareketleri kesilecektir. Onlar daimi bir sükûna ve tam bir sessizlik haline döneceklerdir veya cennet ehlinin lezzetleri ve cehennem ehlinin de elemeleri bu sükûnda toplanacaktır ki Şehristânî'ye (ö. 548/1153) göre bu görüş cennet ve cehennemin yok olacağını düşünen Cehm'in görüşüne yakındır.<sup>13</sup> Şehristânî'ye göre onun bu görüşe sahip olmasının nedeni âlemin hudûsu görüşüyle alakalıdır. Onlar, başı olmayan hâdisler, sonu olmayan hâdisler gibidir, zira ikisi de sonsuzluktur, demişlerdir. Aslında Ebu'l-Huzeyl, sonsuz hareketler değil, bütün hareketlerin devamlı bir sükûna ereceklerini düşünmüştür.<sup>14</sup> Bu durumda Ebu'l-Huzeyl, hareketlerin sonsuzluğuna karşı çıkmakla beraber, hareketsizliğin

<sup>8</sup> en-Neseî, Ebû Mutî' Mekhûl b. Fadl, "Kitâbu'r-Redd alâ Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâ ed-Dâlle ve'l-Mudille", (*Annales Islamologiques* (Tome XVI), içerisinde), ed. Marie Bernand, Kahire 1980, s. 110.

<sup>9</sup> Neşşâr, *Neşetu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslam*, c. I, s. 254.

<sup>10</sup> İbn Ebi'l-Izz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, c. II, s. 620; Neşşâr, *Neşetu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslam*, c. I, s. 255.

<sup>11</sup> İbn Ebi'l-Izz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, c. II, s. 621.

<sup>12</sup> Bkz. Ebu'l-Mu'în Neseî, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 96.

<sup>13</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, tsh. Ahmed Fehmi Muhammed, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut c. I, s. 45; İbn Ebi'l-Izz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, c. II, s. 621.

<sup>14</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 45; İbn Ebi'l-Izz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, c. II, s. 621.

sonsuzluğunu kabul etmiş olmaktadır. Dolayısıyla her durumda da bir sonsuzluğu kabul etmiş gözükmektedir. Bu nedenle Şehristânî haklı olarak onun, hareket için lazım gelen engelin, sükûn için lazım gelemeyeceğini zannettiğini söylemektedir.<sup>15</sup>

### FELÂSİFE

Felâsife'ye göre ebedîliği söz konusu edilenin aynı anlamda ezeliği de söz konusu edilebilir. Ebediyeti söz konusu edilirken zatî bir ebedilik söz konusu edilmediği gibi, ezeliyeti de İlahî varlığın ezeliğine denk zatî/özel bir ezelik olmayacaktır.<sup>16</sup>

Kur'an Allah'ı "İlk" (Evvel) olarak tanımlamaktadır, bu kesindir, ne Fârâbî (ö. 339/950) ne de İbn Sîna (ö. 427/1037) bu kesin ifadeyi yorumlamamışlardır. Tanrı her bakımdan ilktir, O, sebep olarak ilktir, bütün varlığın ilk sebebidir. O, varlık bakımından da ilktir. O'ndan önce başka bir varlık olmadığı gibi O'nunla birlikte başka varlık ya da varlıklar da yoktur.<sup>17</sup> Allah'ın dışındaki her şeyin varlığından önce zamansal değil fakat "özel yokluk" (*adem-i zâtî*) zorunlu olarak vardır. Gerçek manada kadîm olan sadece ve sadece yüce Allah'tır.<sup>18</sup> O'nun dışındaki mevcûdat kendi öz imkânları ile asla var olamazlar. Bu onların tanımının bir gereğidir. Vâcibu'l-Vucûdun varlık vermesine de asla karşı koyamazlar -ki başkasından dolayı zorunlu bu anlama gelir- bu açıdan da zorunlu olarak varlık bulurlar. Bu nedenle İslam felsefesinde, *başkasından ötürü zorunlu ve özü gereği olurlu* denmektedir. Başkasından ötürü zorunlu olan, başkasından ötürü ezeldir de, demektir. Bu durumda kıdem ve ezelik, "özü gereği" ve "başkasından ötürü" olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Allah özü gereği kadîmdir, âlemden ise Kendisinin diledikleri, Kendisi ile hep vardır, hep de var olacaktır.

Gelecek yönündeki varlıklar, vahyin haber vermesi ve aklın kabul etmesiyle, ebedî olacakları için, bu hususta kelamcılarının cumhuru ile filozoflar arasında ihtilaf yoktur. Asıl ihtilaf geçmiş yönündeki Allah'tan başka varlıkların ezeli olması hususundadır. Eflatun ve ona tâbi olanlar, geçmiş yönünde sonsuzluğu kabul etmezken, Aristo ve onun mezhebini takip edenler ise bu yönde de, gelecek yön gibi sonsuzluğun olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>19</sup>

Acaba Tanrı'nın dışındaki varlıkların bu *sonradan olma* vasfı nasıl gerçekleşmektedir ve bu sonradanlık hangi anlamda bir sonradanlıktır? "Tanrı vardır, O'nun dışında yokluk söz konusudur. Bu yokluk üzerinden belli bir süre/zaman geçmiş ve öteki varlıklar yaratılmış, böylece onlar sonradan olma vasfını almış olmaktadır", şeklinde bir düşünüş kesin nasların açık ifadelerine dayanmadığı gibi, Felâsife'ye göre mantık, matematik, fizik ve kelam açısından bir sürü problemi de beraberinde getirmektedir. Acaba yokluk ve zaman ne demektir ve yoklukta zaman geçer mi? Eğer yokluk ve zaman gerçekleşebilen şeyler ise âlem "sonradan olma" vasfını yani kelimenin tam anlamıyla hudûs niteliğini otomatik olarak kazanacaktır fakat bu takdirde "yokluk" ve "zaman" kavramlarının Tanrı ile birlikte ezeli olma vasfı söz konusu olacaktır ki böylece yine Tanrı'dan başka *ilkler* söz konusu olmuş olur.

Nesefî'nin de ifade ettiği gibi Felâsife, "âlemin vücûdunu, yaratıcının cûduna" bağlamışlardır. Yani âlemin varlığı yaratıcının cömertliği ile doğru orantılı olacaktır. Yaratıcının cimriliği söz konusu edilemeyeceği ve cûdu devamlı olduğu için, âlemin vücûdu

<sup>15</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 45. Ayrıca bkz. Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, thk. Mâcid Fahrî, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1987, s. 81,82.

<sup>16</sup> Bkz. Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 81,82. Gazâlî'nin buradaki ifadesi filozofları tam yansıtmamaktadır. Zira o, onların, "âlemin vücûdu *bidayeti* olmayan ezeli olduğu gibi, nihayeti olmayan ebedîdir", dediklerini ifade etmektedir. Oysa onlar mevcûdatın başında, fâil illet olan Tanrının bulunduğunu ve onların evveli olduğunu değil, boşluk, hiçlik ve adem durumunu reddetmektedirler.

<sup>17</sup> Olguner, Fahrettin, *Fârâbî*, Ötüken, III. baskı, İstanbul 1999, s. 49.

<sup>18</sup> İbn Sîna, *er-Risaletu'l-Arşîyye*, çev. Alpaslan Açıkgeç, M. Hayri Kırbaoğlu, (İbn Sîna Risaleler içerisinde) Kitabiyat, Ankara 2004, s. 58, 59.

<sup>19</sup> İbn Rüşd, *Faslü'l-Makal (Felsefe-Din İlişkisi)*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul 1992, s. 86,87.

da devamlıdır ve devamlı olacaktır.<sup>20</sup> Bunlar tesbîhâtlarında, “Ey cömertliği bütün mevcudâtın varlığının sebebi olan!”<sup>21</sup> şeklinde zikretmektedirler.

Aslında kelamcılar âlemi bütünüyle cismanî düşündükleri için cismanî olmayan cevher düşüncesine dolayısıyla arazlardan hali olan bir cevher düşüncesine kapalı gözükümler. Oysa filozoflar açısından bu böyledir ve âlem ikili karaktere sahiptir. Cisimsel cevherler birleşme-ayrılma, hareket-sükûn gibi arazlardan asla hali olamazlar fakat akli cevherler için bu söz konusu değildir. Biz bu nedenle Neseff'nin filozoflardan ziyade Dehrîleri hedef aldığını düşünüyoruz.<sup>22</sup> Zira o, araz her ne kadar hadis olsa da öncesinde bir araz vardır ve bu sonsuzca böyle gider", düşüncesini eleştirmektedir ki bu düşünce Müslüman filozoflara ait bir düşünce değildir.<sup>23</sup>

## MÂTURÎDİYYE

Genelde Ehl-i Sünnet uleması özelde de Mâturîdîler, Allah bizzat ezeli ve ebedîdir, âlem ise ezeli *olmamakla* beraber Allah ile ebedîdir, demişlerdir. Âlemin kıdeminin imkânsızlığı hususunda Mâturîdîler ilk etapta arazların değişkenliği düşüncesini, ikinci merhalede ise cevherlerin asla arazlardan ayrılamayacağı düşüncesini kanıtlamalarının öncülleri olarak kullanmaktadırlar. Netice olarak da özü gereği değişken olanın ve değişken olandan ayrılması imkânsız olanın kadim olamayacağına hükmetmektedirler. Yani onlar tagayyür ve değişimi gerektiren arazlardan mücerret bir cevher düşüncesine kapalıdır. Mâturîdî, "bütün hadisler, (önce) yokken (daha sonra) oluş altına girmişlerdir. Hâdislerden ayrılması mümkün olmayan da, onlardan önce olması mümkün olmayan da aynıdır",<sup>24</sup> yani a'yân da aynıdır, demektedir. Öyleyse bütün a'yân ve a'râzî ile âlem hadistir.<sup>25</sup> Bu düşüncüyü Neseffî, "bütün araz cinsleri değişkendir ve kalıcı olmaları/bekâları imkânsızdır. Bekâsı düşünülmemenin ise kıdemi de imkânsızdır," demek suretiyle izah etmektedir.<sup>26</sup> İkinci olarak da Neseffî bütün arazlardan soyutlanmış bir cevherin varlığının saçmalığını düşünmektedir. Cevherlerin arazlardan ayrılması imkânsızdır. Bu durumda cevherlerin arazları takaddüm etmesi imkânsızdır, demek olur. Arazların hâdis olduğu ispat edildiğine göre ve cevherlerde onlardan önce olamayacaklarına göre bu durumda cevherlerin hâdis olduğu da ispat edilmiş olur. Çünkü hâdisten önce olamayan da hâdistir.<sup>27</sup>

Neseffî'ye göre filozoflar, âlemin ezel durumu ile ebed durumu arasındaki fark hususundaki soruyu, biraz da kelamcılara cevap niteliğinde şu şekilde ortaya koymaktadırlar: Ahirette cisimlerin sonsuzca kalabileceği söylenmektedir. Cisimlerin kalıcı olamayan arazlardan ayrılamaması, arazların kalıcılığının imkânsızlığı ve cisimlerin onlardan ayrı bulunmasının imkânsızlığı, bütün bu imkânsızlıklar cisimlerin sonsuzca bekasını imkânsız kılmıyor. Bu durumda bu kıdemde de aynıdır. Başka bir şekilde ifade edilse, kalıcı olamayıandan cevherlerin ayrılığının imkânsızlığı, cevherlerin kalıcılığının imkânsızlığını gerektirmemesi, kadim olandan ayrı olmamasının imkânsızlığı da kıdeminin imkânsızlığını gerektirmez.<sup>28</sup> İşte bu farklı şekillerde formüle edilen soruya karşı Mâturîdî ve Neseffî ezel ile ebedin farkını ortaya koymak suretiyle cevap vermektedirler. Âlemin öncesinde kıdem durumunu iddia etmek hakikate aykırı olduğu gibi, bu aynı zamanda Allah'ın varlığına da

<sup>20</sup> Bkz. Ebu'l-Mu'în Neseffî, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 80.

<sup>21</sup> “*Yâ Men cûduhû sebebü vüücûdi kulli mevcûd*”, Bkz. Ebu'l-Mu'în Neseffî, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 80.

<sup>22</sup> Bkz. Neseffî, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 93,97,99.

<sup>23</sup> Neseffî, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 93,94.

<sup>24</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Câmiâti'l-Masriyye, İskenderiye, s. 13.

<sup>25</sup> Bkz. es-Subkî, Tâcuddîn, *es-Seyfu'l-Meşhûr fî Akîdeti Ebî Mansûr*, s. 13,14.

<sup>26</sup> Neseffî, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 87.

<sup>27</sup> Neseffî, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 93. . Neseffî burada mukadder bir soruya cevap vermektedir. Acaba cevherlerin arazlardan ayrı olamaması şu anki durumla alakalı olabilir mi? Bunun şu an böyle olması ezelde de durumun aynı olduğunu gösterebilir mi? Neseffî buna cevap olarak, "imkânsız olanın halden hale göre değişmesi imkânsızdır", demektedir. Bkz. Neseffî, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 93.

<sup>28</sup> Neseffî, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 94.

problem teşkil edecektir. Bu durumda bu cevap, tanrının varlığını kabul etsin veya etmesin, âlemin kıdemini iddia eden bütün görüşlere karşı bir cevap olmuş olur.

Âlemin bekâsının değil fakat kıdeminin imkânsız olduğuyla alakalı olarak Nesefî, "hâdisin kendisinden ötürü hâdis olmasını gerektiren şeyde ortak olması nedeniyle, hâdisi önceleyemeyen şeyin kıdemi imkânsızdır", şeklinde bir delil getirmektedir.<sup>29</sup> Yani mümkün olan ile imkânsız olan farklıdır, asla eşitlenemez ve bu fark hiçbir şekilde ortadan kalkmaz. Nesefî bu farkı görmek için tikel bir durum üzerinden bütünü anlamayı salık verir. "Hudûsu gerektiren manada ortak oluşları nedeniyle, belirli tek bir hâdisi geçemeyenin kadim olması imkânsız olduğu gibi, bütün hâdisleri geçemeyenin de aynı şekilde kadim olması imkânsızdır. Tek ve belirli bir şeyden ayrılmayan şeyin bekâsının imkânsızlığı, onun bekâsının imkânsızlığını gerektirmediği gibi, aynı şekilde bekâsı imkânsız olan şeylerini bütününden ayrılmayanın da bekâsının imkânsızlığını gerektirmez."<sup>30</sup>

İfade edildiği gibi filozoflar âlemin kıdemini iddia ettikleri gibi, âlemin bekâsına karşı çıkanlar da olmuştur. Bunların başında Cehmîler gelmektedir. Mâturîdî, *Te'vilât*'ında, cennet ve içerisindekilerin yok olacağını (*fenâ*) düşünen Cehmîler'in aklının almadığı hususlardan birisi budur, demektedir.<sup>31</sup> Zira âlemin bu arada cennet ve cehennem, Allah ile *ebedî* oluşu özsel bir ebedî oluş değildir, bu nedenle de diyor Mâturîdî, Allah ile bir benzeşme (*teşbîh*) söz konusu olamaz. Eğer böyle olacak olsa âlim, semî', basîr vs. sıfatlarda da bir teşbih söz konusu olmuş olur ki bu asla düşünülemez.<sup>32</sup> Allah evvel, âhir ve bâkîdir. Fakat bunun cenab-ı Hakk için anlamı "evvel bizâtih, kadîm bizâtih, âhir bizâtih" ve "bâkî bizâtih" demektir. Cennet ve onun içindekilerin bekâsı ise "bâkî bi'l-ğayr" (başkasıyla baki) olmaktadır.<sup>33</sup>

Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*'inde, "size göre ahirette bekâsı imkânsız olan (arazlar) ile a'yânın<sup>34</sup> bekâsı caiz oluyor da, takaddüm etmesi imkansız olan (arazlar) ile kıdemi neden caiz olmuyor?", diye sorulabileceğini düşünerek, ezelle-ebedin, kıdemle-bekânın farklarını, dolayısıyla onların ahkâmı arasındaki farkları ele alıyor.<sup>35</sup> Bu soruyu âlemin bir anlamda kadim olduğunu düşünen filozoflar da, âlemin bekâsını da imkânsız gören muattil kelamcılar da sorabilirler. Yani bu soruya karşı geliştirilen düşünce, hem Allah ile birlikte âlem için öncesizlik ve sonrasızlığı iddia eden teist filozoflara, hem âlemin öncesizliğini de sonrasızlığını da reddeden teologlara, hem de âlemi öncesiz ve sonrasız kabul etmekle birlikte tanrının varlığını reddeden ateist filozoflara (Dehrîler) cevap olmaktadır.

"Bekâsız ile bekâ" (*el-bekâ bimâ lâ yebkâ*) kavramındaki "bekâsız" (*bi mâ lâ yebkâ*) ifadesi arazlara işaret etmekte olup,<sup>36</sup> bununla arazların bekâsı kastedilmektedir. Bu arada kelamda *bekâu'l-a'yân* kavramının *bekâu'l-a'râz* kavramı karşılığında kullanıldığını hatırlamakta fayda vardır. İslâm âlimleri ahiret hayatının devamlılığını "teceddüd-ü emsâl" sistemiyle izah ederler. Cennet ve cehennemdeki insanların aslında araz niteliği taşıyan hayatıyeti, ilahî kudretin oluşturduğu bir mekanizma ile artarda yenilenecek devam eder. Dolayısıyla buradaki bekâ görünürde olmasa bile teoride kesintili oluşumlardan meydana gelir.<sup>37</sup> Böylece bekâ görüntüsü kazanmış olmaktadır. "Bekâsızın bekâsı" veya bekâsız bekâ kavramı ne anlama gelmektedir? Bu aslında bekâsı söz konusu edilenin bekâsının sağlam olmadığı ve bekâsının kendi özünden olmadığı anlamındadır. Gerçekte bekâsızdır fakat yine de bir nevi "bekâsızlığın bekâsı" söz konusudur. Burada bahsedilen bekâ, bahsedilen bir

<sup>29</sup> Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 94.

<sup>30</sup> Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 95.

<sup>31</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Fâtıma Yusuf el-Haymî, Risâle Nâşirûn, Beyrut 2004, I, s. 27. Ayrıca bkz. Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, çev. İbrahim Halil Üçler, Klasik, İstanbul 2010, s. 297.

<sup>32</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, I., s. 27.

<sup>33</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kurân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, Dâru'l-Mîzan, İstanbul 2005, I., s. 63.

<sup>34</sup> Mâturîdîlere göre a'yân, kendisiyle kaim olan demektir. A'râz ise kendi başına kıyâmı imkansız olandır. A'yân mürekkep ise cisim, değilse cevher olarak adlandırılmaktadır. Bkz. Ebu'l-Mu'în Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 62,63,64.

<sup>35</sup> Bkz. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, s. 13-16.

<sup>36</sup> Bkz. Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 94.

<sup>37</sup> Topaloğlu, Bekir, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, (Dipnot 6), s. 24.



bekâdır. Kendinden bir varoluşun devamı ve özü gereği varlığını devam ettiriş, değildir. Bir şey hem var oluşunda hem de varlığının devamında var edici nedene muhtaçtır. Bu anlayışa göre var edişi varlıkta tutuş takip etmediği an, yok oluş söz konusu olacaktır. Allah (cc.)'in dışında var olanlar özleri gereği var olmadıkları için, yokluktan varlığa geçişlerinde nedene muhtaç oldukları gibi, varlıkta kalışlarında da yine nedene muhtaçtırlar. Onların varlıkta kalışları, “her an takviye edilen bir var kılma fiili” ile söz konusu olmaktadır. Bu nedenle ancak “bekâsız bekâ” söz konusu olabilir. “Bekâ” söz konusudur çünkü yaratma fiilinin takibi bâkîdir. “Bekâsızdır” çünkü var oluş özünden değildir, her an yokluğa maruz, yoklukla burun buruna bir bekâdır.

İşte Mâtürîdî burada, “bekâsız bekâ” olabiliyor da “kıdemsiz kadîm” neden olamıyor, sorusuna birkaç açıdan kıdem ile bekânın farkına değinerek cevap veriyor. Öncelikle Mâtürîdî'nin, ezel ve kıdem<sup>38</sup> ile ilgili düşüncesinin de, ebed ve bekâ ile ilgili düşüncesine paralellik arz edeceği düşünülebilir. Fakat o son taraftaki sürekli devamlılığın dil, akıl ve dinî gerekçelerle olabilirliğini savunmakla beraber, baş tarafa doğru sürekli bir devamlılığın olabilirliğine aynı üç tür gerekçe ile karşı çıkar. Tanımı gereği bekâsı söz konusu olamayan arazlardan ayrılmayan cisimlerin bekâsı, Cehmiyye ve Hüzeyliyye dışında tartışmasız kabul edilmektedir. Şayet “ahirette (*me'âd*) a'yânın “bekâsız olarak bekâsı” olabiliyorsa, (*mebde*'de) “takaddümsüz olarak da kıdemi” caiz olmalıdır” denilirse buna birkaç yönden cevap verilir:

Öncelikle İmam Mâtürîdî, bütün havâdisin, yok oluştan sonra varoluş altında olduğunu ifade ediyor.<sup>39</sup> Ona göre *hades*, yokken var olmaktır ve yokken var olana kadim veya ezeli denmesi saçmadır. Zira öncesinde yokluk olana kadim denemez. Bekâ ise zaten bir sonraki zaman diliminde de var olmak demektir.<sup>40</sup> Dolayısıyla hem yaratılmış (*hâdis*) hem de kadim saçmadır fakat hem yaratılmış hem de bâkî saçma değildir. Öyleyse, “Allah'ın vechi hariç her şey helâk olucudur”,<sup>41</sup> fakat “O'nun dilediği varlıklar hariç (*illâ mâ şâe Rabbuk*)”, cennette ebedî saadete ermek suretiyle bâkî olacaktır.<sup>42</sup> Bu hem şerî hem de lugavî açıdan böyledir.<sup>43</sup> Fakat lugavî açıdan, “yokken var olanın hep var olduğunu” söylemek saçmadır.<sup>44</sup> Hâdis olan hiçbir şekilde kadim olamaz. Fakat hâdis olan bâkî olabilir, daha doğrusu bâkî kılınabilir. Yani illet, ma'lûlünü “kendisinden sonra” hep var kılmak suretiyle bâkî kılabilir zaten ma'lûl sonra olan demektir fakat illet ma'lûlünü “kendisinden önce” var kılamaz ki kadim olabilsin.

Aynı şekilde Mâtürîdî'ye göre bir çelişkiden ( *tenâkuz*) ötürü ezel durumuyla ebed durumu aynı hükümde toplanamaz. Çünkü “hades”in manası, “olmamak durumundan sonra olmaktır”. Öncesinde olmamak (adem) olanda hudûs manası hakikaten vardır.<sup>45</sup> Tanımı ve hakikati bu olana kadim demek çelişkidir. Zira kıdem, “öncesinde olmamaklık diye bir şey olmayan oluştur”. Âlem özü gereği var olmadığı için onun hakikaten bu tanıma girmesi saçmadır.

Bekâ ise vaktin gelecek/sonraki birimlerinde var olmaktır. Burada başkasının olması veya olmaması kaydı söz konusu değildir.<sup>46</sup> Yani başkası olmaksızın gelecek zamanda var olmak kaydı söz konusu olsa ve bu şarta rağmen gelecekte hep var olsa, o takdirde “özü gereği bir bekâ” söz konusu olmuş olur. Başkası ile gelecek vakit birimlerinde var olsa, o takdirde de “başkasıyla olan bir bekâ” söz konusu olmuş olur. Mâtürîdî diyor ki, bu nedenle bunların yani kıdem durumuyla bekâ durumunun statüleri farklıdır.<sup>47</sup>

<sup>38</sup> Kadîm, “varlığının evveli olmayan”, demektir. Muhdes ise “varlığının evveli olan”, demektir. Fakat varlığının evveli olana da eskilikte mübalağa olarak kadim denebilir. Bkz. Neseffî, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 77.

<sup>39</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ed. Fethullah Huleyf, s. 13.

<sup>40</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 13,14.

<sup>41</sup> Kasas, 88.

<sup>42</sup> Hûd, 108.

<sup>43</sup> Bu konuyla ilgili ayetler için bkz. İbn Ebi'l-Izz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, c. II, s. 622-626.

<sup>44</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 14.

<sup>45</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 13.

<sup>46</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 13,14.

<sup>47</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 14.

İkinci olarak bekâ semiyât ile sabit olmuş şeriatın sahibinden işitilerek bilinmiş bir şeydir. Ahiret hayatının sürekliliği anlamında bekâ kabul edildiği vakit, bir araz olan hayatı taşıyan varlığın da sürekliliği kabul edilmiş olur.<sup>48</sup> Zira araz bir mahalsiz var olamayan demektir ve araz arazda var olamaz. Bu kabul edilmediği vakit nasla istidlal inkâr edilmiş olur. Yani nas ile delil getirilerek nas inkâr edilmiş olur.<sup>49</sup> Bu ise bütünüyle temelsiz bir iddiadır ve bunu hasımlar (ın birçoğu) dahi kabul etmemektedirler.<sup>50</sup> Mâtûrîdî'ye göre bu husustaki önemli semî delillerden birisi, "...kimlere Benden bir hidayet gelir de hidayetime tabi olursa onlara asla korku yoktur ve onlar asla üzülmeceklerdir. Küfredenler ve ayetlerimizi yalanlayanlar, işte onlar ateşin sahipleridir ve onlar orada ebedî olarak kalacaklardır"<sup>51</sup>, ayetleridir.<sup>52</sup> Mâtûrîdî bu ayetlerin Cehmiyye'yi nakzettiğini ifade eder. Çünkü onlar cennet ve cehennem fâni olacağını, içindekilerin kesileceğini iddia etmektedirler. Mâtûrîdî mantıklı olarak diyor ki, "şayet cennet fâni olsa ve içindekiler tükense, hiç şüphesiz bu durumda orada havf ve hüzn söz konusu olmuş olur. Çünkü kim dünyada nimetinin yok olacağından ve tükeneceğinden endişe etse, hüznlenir ve onu geçim sıkıntısı sarar. Nimetlerinin yok olması ve devam etmemesi nedeniyle dünya havf ve hüzn ile nitelenmiştir. Bu nedenle Allah orada *nikmet* (kötü son, ukûbet) korkusunun ve *ni'met* (sevinci)in yok olması hüznünün olmadığını haber vermiştir.<sup>53</sup> Yani şayet cennet ve içindekiler ebedî olmasa cennet cennet olmuş olmaz, zira içerisindekilerini korku ve hüznün sardığı bir yere dönüşmüş olur. Bu da Allah ve Resulünün nitelediği cenneti kökten inkâr anlamına gelir. İmam Mâtûrîdî cennetle ilgili geliştirdiği kanıtın muhalif manasıyla cehennem ile ilgili de kanıt ortaya koymaktadır. Allah, kâfirlerin ateşte ebedî olduklarını, azaplarının yakıcı ve şiddetli olduğunu haber vermiştir. Şayet onlar için kurtuluş ümidi (*recâu'n-necât*) olsa, şüphesiz azapları hafifler ve azalır. Zira dünyada kurtuluş ümidi olan bir ceza ile cezalandırılanlardan azapları hafifler.<sup>54</sup> Bu durumda Cehmiyye, cennet ve cehennem ebedîliğini inkâr etmiş olmakla kalmayacak, tam tersi bütünüyle cennet ve cehennemi reddetmiş olacaktır.

Âlemin kıdemini imkânsız gördüğü gibi bekasını da imkânsız gören Ebu'l-Huzeyl ve Cehm b. Safvân gibi ilk dönem kelimalarına karşı olarak Neseî, bu eşitlemenin yanlış bir kanı olduğunu ifade eder.<sup>55</sup> Onların yanlış düşüncesine göre, "her hadisten önce mutlaka bir hadisin bulunması" saçmayı gerektirir. Çünkü bu kıdemde muhdesi gerektirir. Muhdesin kıdemi sözü imkânsızdır ve saçmadır. Zira bu "başlangıcı olmayan şeyin başlangıcı vardır", gibi aynı konuda olumluluğu ve olumsuzluğu toplar ki bu saçmadır.<sup>56</sup> Neseî diyor ki, "her arazdan sonra mutlaka yine bir arazın bulunması" ise imkânsız değildir.<sup>57</sup> Arazdan sonra bir arazın varlığı, bu arazın varlığını imkânsız kılmaz; tam tersi varlığı kendisinden sonra başka bir varlığı gerektirir. İkincinin varlığı üçüncünün varlığını gerektirir ve bu hep böyle gider. Daha sonra Neseî, İmam Mâtûrîdî'nin dilden ve matematikten getirdiği örneklerle konuyu izah açıklamaktadır.<sup>58</sup>

Mâtûrîdî'nin ezel ile ebed durumunun farkına yönelik olarak fizikten zikrettiği diğer bir hususu Neseî şöyle açıklıyor: "Bir şeyin oluşundan önce başka bir şeyin daha önce oluşu", şart koşulması durumunda "oluş kökten imkansız" hale geliyorken, "oluştan sonra oluşun" şart koşulması durumunda ise "devamlı oluş" durumu söz konusu olacaktır.

<sup>48</sup> Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 14.

<sup>49</sup> Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 14.

<sup>50</sup> Buradaki kıdem ve bekânın farkına yönelik kanıtlama çok açık gözükmemektedir. Ebu'l-Mu'în Neseî bu konuyla alakalı bütün ifadeleri açıklamakla birlikte sadece bu bölümü şerh etmemiştir.

<sup>51</sup> Bakara, 38,39.

<sup>52</sup> Bkz. Mâtûrîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, c.I, s. 108.

<sup>53</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, c.I, s. 108.

<sup>54</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, c.I, s. 108.

<sup>55</sup> Bkz. Neseî, *Tebsıratu'l-Edille*, c. I, s. 95.

<sup>56</sup> Neseî, *Tebsıratu'l-Edille*, c. I, s. 95.

<sup>57</sup> Neseî, *Tebsıratu'l-Edille*, c. I, s. 95.

<sup>58</sup> Neseî, *Tebsıratu'l-Edille*, c. I, s. 96.

“Hâdisten önce yine bir hâdis...” başka bir tabirle, “arazdan önce yine bir araz...”, ifadesi kidede muhdesin varlığını gerektireceği için saçmadır. Çünkü "muhdesin kidedi" gibi olumluluk ile olumsuzluğu toplamış olacak ve “varlığının başı olan, varlığının başı olmayandır” gibi bir saçmaya indirgenecektir. Kendisinden önce başka bir arazın varlığı şart koşulan arazın gerçekleşmesi imkânsızdır. (Zira sonsuzca geriye gidip sonsuzluğu tüketmek imkânsızdır.) Oysa “arazdan sonra yine bir araz...” sözü herhangi bir saçmalığı gerektirmemektedir.<sup>59</sup>

Bunu İmam Mâturîdî şöyle bir örnekle açıklamaktadır. “Her bir lokmayı "yemeden daha önce" başka bir lokmayı yemiş olmak”, şart koşulduğunda yeme durumu imkânsızlaşırken; “her bir lokmayı "yedikten sonra" başka bir lokmayı daha yemek” şart koşulması durumunda ise yeme gerçekleşir hatta “devamlı yeme” durumu söz konusu olur.<sup>60</sup> Demek ki kidede durumla beka durumu aynı değildir.<sup>61</sup>

Mâturîdî başka bir örnek olarak da aritmetikden, sayıların katlanmasını vererek konuyu açıklamaktadır. Kendisi “temel bir birim olacak sayı” verilmeden hiçbir şekilde sayının, saymanın ve hesabın doğmayacağını, şayet bir birim sayı varsa bunun sonsuzca arttırılabileceğini ifade eder. Yani başlangıç olacak sayı yoksa hiçbir şekilde aritmetik artışın doğmayacağını şayet bu başlangıç sayı varsa devamlı artışın bekâsının mümkün olacağını söyler. Öyleyse matematiksel olarak da kidede durumla bekâ durumu farklıdır ki<sup>62</sup> bu örnekleri Nesefî de aynen kullanmıştır.<sup>63</sup>

Aynı şekilde İmam Mâturîdî'ye göre, hiçbir cismin olmadığını, bir arazdan önce başka bir arazın bulunabileceğini var saymak durumunda, hiçbir şekilde arazın olmayacağını kabul etmek gerekir.<sup>64</sup> Zira bir başlangıç kabul edilmediği için geriye doğru sonsuzluk söz konusu olacaktır. Sonsuzluk tüketilemeyeceği için arazların oluşu imkânsızlaşacaktır. Mâturîdî, arazlar kendilerinden ayıramayacağı için cevherlerin de arazlardan farklı olmadığını ifade ediyor.<sup>65</sup> Bu kanıtlama Nesefî'de de aynen mevcuttur.<sup>66</sup>

Aynı şekilde mevcut durumda algıladığımız bir hareket, benzeri hareketlerin sonuncusu olacaktır. Oysa başlangıçsız bir geçmişin imkânı yoktur.<sup>67</sup> Bunun nedeni de yukarıdaki gibi, sonsuzun tüketilip sonuna gelmiş olacağı gibi bir saçmalıktan ötürüdür. Birincide sonsuz tüketilip “sonsuzun başına” varılmış olmak gibi bir saçmalık, diğerinde ise sonsuz tüketilip “sonsuzun sonuna” varmak gibi bir saçmalık söz konusudur. Mâturîdî diyor ki, arazların hudûsu bekânın sebebi olabilir fakat asla kidede sebebi olamaz. Bir cisimde bekânın hudûsu, onun bekâsının da sebebidir, bekâ peş peşe getirilerek bu imkân dairesine girer. Fakat cismin kidedinin sebebi arazın ortaya çıkması olamaz.<sup>68</sup> Yani bekâ arazını ihdas ederek, bekâ söz konusu olabilir fakat bekâ arazını ihdas ederek kidede durumu söz konusu olamaz. Zira ihdasın olduğu yerde kidede saçma olur fakat ihdasın olduğu yerde bekâ saçma değildir.

Kısaca illet tanımını gereği başta ve önce olana, ma'lûl ise sonra olana söylenmektedir. İletinin malûlünden önce olduğu gibi “sonra olması da söz konusu edilebilse”, bu durumda ezel durumuyla ebed durumunun, kidede durumla bekâ durumunun farksız olduğu iddia edilebilir. Böylece Felâsife gibi “hem başta hem de sonda sonsuzluğu” iddia edenlerin de, Muattıla'dan bazı kelamcılar gibi “ikisinde de sonluluğu” iddia edenlerin de aklî bir temeli olmuş olur. Oysa durum böyle olmadığı için, bütün bu düşüncelerin herhangi bir temeli söz konusu değildir.

<sup>59</sup> Bkz. Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 95.

<sup>60</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 14.

<sup>61</sup> Bu düşünce için ayrıca bkz. es-Subkî, Tâcuddîn, *es-Seyfu'l-Meşhûr fî Akîdeti Ebî Mansûr*, s. 14.

<sup>62</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 14.

<sup>63</sup> Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 96.

<sup>64</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 14.

<sup>65</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 13.

<sup>66</sup> Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 90-96.

<sup>67</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 14.

<sup>68</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 14,15.

## İMAM MÂTURÎDÎ'DE SAHABE ANLAYIŞI

Nuri TUĞLU<sup>1</sup>

### Özet:

İslam tarihinde sahabe nesli hem dini Hz. Peygamber'den öğrenmeleri ve sonraki nesillere aktarmaları hem de İslam'ı ilk defa hayatlarında uygulamaları itibarıyla önemli bir nesildir.

İslam ilimler tarihinde sahabe kimdir? Sorusuna muhtelif tanımlamalar yapılmıştır. Hadisçiler ile usulcülerin tanımları dikkate alındığında sahabe tanımı içerisine girenler ile girmeyenler arasında sayı bakımından farklılıklar oluşmaktadır. İmam Mâturîdî de sahabe'nin kimler olduğu yönündeki soruya muhtelif yönlerden yaklaşmaktadır. Özellikle sahabenin fazileti ve onların Hz. Peygamber (s.a.v.) ilişkileri bağlamında, Hz. Peygamber'in önünde ulu orta tartışma yapanları sahabe içerisine dâhil etmeme gibi önemli tespitlerde bulunmaktadır.

İmam Maturidî'nin Sahabe anlayışı Kur'an'ın ilgili ayetleri de dikkate alınarak sunulmaya çalışılacaktır. Tebliğimizde; 1-Sahabe tanımı tartışmalarına, 2-Sahabe'nin ahlak ve faziletine dair İmam Maturidî'nin yaklaşımı, 3-Sahabeye karşı saygısızlık edenlerin durumu vb. meseleler ele alınacaktır.

İmam Maturidî'ye göre Sahabe tanımı içine giren kişilerin Hz. Peygamber'e saygıyı ihlal edecek bir davranışta bulunması onlara yakışmaz. Hz. Peygamber'in ashâbı içinde ayetlerde sebab-i vürud olarak nakledilen bazı bilgilerin özellikle seçkin sahabe-i kiram ile ilgisi olamayacağı fikrini savunmaktadır. Onların Hz. Peygamber'e hizmetlerini de dile getiren Maturidî'nin sahabe ile ilgili görüş ve yaklaşımları değerlendirilecektir.

**Kelimeler:** Mâturîdî, Sahâbe, hadis, fazilet, sahabeye ittiba.

### Abstract:

#### The Understanding of Sahaba in The thought of Imam Maturidi

In the history of Islam the generation of the Sahaba (Companion of Prophet Muhammed) is important because of their direct accusation Islamic values from the Prophet, transferring them to the next generations by applying the values into their life for the first time. The question of 'who is a sahaba according to Islamic sciences?' in terms of Islamic sciences tried to be answered from different definitions.

When the definitions of the ahl Hadith and the usuli scholars are taken into consideration, there are differences in the number of Sahaba between those who are count in the companionship and those who are not. Imam Maturidi also approaches to the question of who the Sahaba is from various directions. He attracts the attentions about not to count as companion in terms of their virtues, relations with the Prophet in debating slapdash.

In this paper, Imam Maturidis' understanding of Sahaba is presented by making comparisons with related verses of the Qur'an. In the paper following topics will be held: 1. The debates on the definition of Sahaba 2. The approach of Imam Maturidi to the issue of virtue and morality of Sahaba 3. Evaluation of those who insult to Sahaba.

According to Imam Maturudi, it is not appropriate for those who are count as Sahabe to have a behavior that would infringe the respect of the Prophet. He also puts forward that some information which are known as sabab vürud in the verses, may not be valid for the distinguished companions of Prophet. Maturidi mentions about their serving to the prophet. In the paper the sahaba idea of Maturidi and his approach to them will be evaluated.

**Words:** İmam Maturidi, Sakhabah, Hadith, virtue of Sakhaba, following of Sakhaba.

<sup>1</sup> Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Isparta

## Giriş

Hız. Peygamber (s.a.v.)'in tebliğinden sonra İslamiyetin öğrenilmesi yaşanması ve yayılmasında büyük fedakârlıklar gösteren sahabe nesli, İslam ümmeti açısından önemlidir. Sahâbe-i Kirâm (aleyhimurridvân) İslam dinin anlaşılmasında da ümmete büyük hizmetleri geçmiş İslam toplumunun ilk nesli ve sonraki nesillere İslamın nasıl yaşanabileceği konusunda örnek olmuş bir kuşaktır.

Sahabe: sözlükte ب-ح-ص kökünden türemiş bir masdardır. Lügatte herhangi bir kimse ile yakınlık kurup dostluk etmek ve beraber olmak anlamına gelmektedir.<sup>2</sup> Sahabe kelimesinin çoğulun çoğulu olarak, arkadaş, dost, bir şeyin sahibi manalarında ashâb da kullanılmaktadır. İslam kültüründe sahabeyi tanımlamak üzere muhtelif tarifler yapılmıştır. Bu, sohbetin kısa ve uzun süreli olması dikkate alarak yapılan tanımlamalarda hadisçiler ve usulcüler arasında bariz bir fark görülmektedir. Ancak örfte ise ashâb kelimesi biriyle uzun müddet arkadaşlık etmek anlamına gelmektedir.

İslam tarihinde sahâbe nesli söz konusu edildiğinde onlarla ilgili üzerinde konuşulan muhtelif konular vardır. Bunların bazıları şunlardır: sahâbe'nin tanımı, adaleti, fazileti onların dini anlama çabalarının örnekliliği vb.

## Sahâbe

Sâhib, ashâb, sahabî, sahâbe kelimeleri ilk dönemlerden itibaren Hız. Peygamber'in ashabını ifade ederek kullanılan ıstılahlardır. Kısaca “Müslüman olup Hız. Peygamberle sohbet eden ve onu gören kimse” olarak tanımlanmaktadır. Kelime Hız. Peygamber'in arkadaşlarını kastetmek üzere vaz edilmiş olsa da bununla kimin kastedildiği noktasında farklı görüşler ileri sürülmüştür.

İslam bilim tarihinde sahâbe söz konusu edildiğinde âlimlerin sahâbe'yi muhtelif şekillerde tanımladıklarını görmekteyiz.

Sahabe, “Hız. Peygamber'le bir veya iki sene beraber bulunmuş kimse”<sup>3</sup> diyen İbn Kesîr, anlamı oldukça dar çerçevede ele almıştır. Enes b. Malik (r.a.)'a (v.93/711) “şu zamanda Hız. Peygamber'in ashâbı'ndan senden başka kimse kalmış mıdır? diye sorulduğunda, “onu gören bazı a'râbiler var, fakat onunla sohbeti bulunan kimse kalmamıştır” şeklinde verdiği cevap ile sahabeyi örfî anlamıyla tanımladığını göstermektedir.<sup>4</sup> Onula birlikte tabiîn ulemasından da benzer tanımlamalar yapan âlimler vardır. Mesela; Saîd b. el-Müseyyeb (94/712) “Sahabî, Hız. Peygamber'le bir veya iki sene birlikte bulunan, onunla birlikte bir veya iki gazveye katılan kimsedir. Bunun dışındakiler sahabeden sayılmazlar,”<sup>5</sup> şeklindeki tanımı dikkat çekmektedir.

Ahmed b. Hanbel (241/855) ise, “Resulullah (a.s.) ile bir sene, bir ay, bir gün, bir saat sohbet eden, hatta yalnızca gören kimseler sahabîdir,” şeklinde bir tanım yapmış, İmam Buhârî (256/869) bu tarifî özetleyerek “Müslümanlardan Hız. Peygamberle sohbet eden veya onu gören kimse” şeklinde tanımlamıştır.<sup>6</sup>

İslam'ın sonraki asırlarında da sahabeyi tanımlama çabaları devam etmiştir. Nitekim hadisçilerden İbn Hacer el-Askalânî (852/1448) İmam Buhârî'nin (256/870) tanımını bir iki hususu daha ilave ederek ve içine dâhil olacakları da genişleterek şöyle ifade etmiştir: “Sahâbî, Hız. Peygamber'e mü'min olarak mülâkî olan ve Müslüman olarak ölen kimseye denir. Mülâki olmak lafzı içine, kendisi ile az veya çok beraber bulunmuş, kendisinden rivayette bulunan ve bulunmayan, beraberinde savaşa katılan ve katılmayan, yanında uzun süre kalmayıp da kendisini sadece gören ve körlük gibi arızı bir sebepten dolayı kendisini göremeyen herkes dâhildir,”<sup>7</sup> şeklinde tanımlamıştır.

<sup>22</sup> İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem, Lisanü'l-Arab, Beyrut trs., I, 519.

<sup>3</sup> İbn Kesir, *İhtisarü-Ulumi'l-Hadis*, Beyrut, trs. s. 180.

<sup>4</sup> İbn Kesir, a.g.e., s. 180.

<sup>5</sup> İbnu's-Salah, *Ulumi'l-Hadis*, thk. Nurettin İtr, Dımaşk 1986, s. 293.

<sup>6</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, VII, 5.

<sup>7</sup> İbn Hacer, Ahmed b. Ali, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahabe*, thk. Muhammed el-Bicâvî, Kahire trs., I, 6-8.

Bunun yanında Bakillânî (403/1013) gibi sahabeyi, örfü dikkate alarak ve sohbetin çokluğunu, devamlı görüşmeye ve birlikteliğe itibar ederek tanımlamaya çalışanlar da olmuştur. Ona göre, Sahabe ismini bu ümmet “Hz. Peygamber ile bir an için karşılaşan veya onunla birkaç adım yürüyen kimselere değil, ancak onunla uzun süre bir arada yaşayan kimseler için caiz görür. Bu isim ancak böyle olan kimseler için geçerlidir. Ama bununla birlikte, Hz. Peygamberle beraberliği uzun süreli olmasa ve ondan sadece bir hadis rivayet etse dahi, emin ve güvenilir bir kimsenin haberi kabul edilebileceği gibi, onunla amel edilir”<sup>8</sup>

Mutezili fakat Şafii geleneğine göre usul yazan Ebu'l-Huseyn el-Basrî (436/1044) de sahabe olabilmenin şartı olarak iki hususa işaret eder. Birincisi uzun süre arkadaşlık etmek, ikincisi ise, uzun süre dinlemiş, bilgi almış ve ona ittibâ etmiş olanlar sahabî sayılırlar.<sup>9</sup> Yine usulcülerden imam Gazalî (505/1111), Ancak Hz. Peygamber ile sohbeti bulunana sahâbî denilebileceğini, ancak bir kimseye sahâbe isminin verilmesi için de kısa sürenin yeterli olmayacağını ifade eder.<sup>10</sup>

Usulcülere göre sahâbî, *Hz. Peygamber'e uymak ve ondan (sünnetlerini) elde etmek amacıyla uzun süre birlikte yaşayan kimselerdir. Medine dışından gelen ve yanında fazla kalmadan ayrılan heyetler bu tarifin dışında kalmaktadır. Onlar yaklaşık olarak altı ay ve daha fazla süre beraber olmayı şart koştuklarıdır.*<sup>11</sup> Öyle görünüyor ki sahâbî ünvanı Hz. Peygamber ile uzun süre görüşen, onun sohbetlerine katılan ve onunla bizzat beraber olarak ondan hadis alan kimselere verilmektedir.<sup>12</sup>

Kabul etmeliyiz ki, “bir insanı tanımak, onun hakkında doğru bir kanaate varabilmek elbette zaman ister, farklı alan ve ortamlarda, muhtelif ilişkiler içinde olmayı gerekli kılar. Onun söz ve davranışlarını, hal ve hareketlerini, bilmeyi izlemeyi ve tahlil etmeyi de zorunlu hale getirir. Bize sağlıklı bir peygamber telakkisi ile sünnet anlayışı aktarabilecek kadar bilgi, görgü ve birikim sahibi kimseler olması kaçınılmazdır. Söz konusu telakkiiyi ve anlayışı elde edebilmek için de uzun süre Hz. Peygamberle birlikte yaşamayı zorunlu hale getirmekte, gece-gündüz, evde-mescidde, çarşıda-pazarda, seferde-hazarda, zorda-darda, savaşta-barışta, sevinçte-kederde onunla bir arada bulan, onu dinleyen, onunla konuşan ve görüşen insanlar elbette onu daha yakından tanıyacaklardır.”<sup>13</sup> Dolayısıyla dinin kendilerinden nakledildiği, öğrenildiği sahâbî'nin Hz. Peygamberi iyi tanıyan ve ona yakınlığı, birlikteliği çok olan kimseler olması önemlidir. Abdülhay el-Leknevî (1304/1886) “Ashab'dan murad, raşid halifeler gibi, muhacirler, ensâr ve başkalarından seferde-hazarda, Hz. Peygamberle birlikte bulunan, ondan vahiy alan, şeraiti, hükümleri ve İslam'ın edeblerini öğrenen, nâsih ile mensûhu bilen kimselerdir. Yoksa onu bir veya daha fazla gören herkes değil” ifadesiyle usulcülerin yapmış olduğu sahabe tanımlamasının isabetli olduğunu işaret etmektedir.<sup>14</sup>

Bu bağlamda İmam Mâturîdî (333/944) de usulcülerin sahâbe tanımlamasına uygun bir bakış açısına sahiptir. Nitekim o, Hucurât Suresinin ilk ayetlerinin iniş sebebi olarak kaynaklarda aktarılan, Hz. Ebu Bekir ile Hz. Ömer'in Hz. Peygamber (s.a.v.)'in huzurunda yüksek sesle münakaşa ettiklerini ifade eden rivayeti ele alır ve bu bağlamda Hz. Peygamber'in ashâbının böyle bir şey yapmasının mümkün olmadığını dile getirir. Şöyle ki: “Onunla sohbet eden, iman eden ve âlemlerin Rabbi'nin elçisi olduğunu bilen ashaba gelince, onların Resûlullah'ın (s.a.v.) huzurunda seslerini yükseltmelerinin, yanında sözü yüksek sesle söylemenin ve ona ismiyle hitap etmelerinin ihtimali yoktur. Bunlar ancak nifak ve şirk ehlinin fiilidir. Ona inanan onu tasdik eden ve peygamber olduğunu bilen kimselerden ancak

<sup>8</sup> Ez-Zehabî, Şemsuddin Muhammed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaud-Heseyn el-Esed, Beyrut-1990, III, 426.

<sup>9</sup> Bkz. Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *Kitabu'l-Mu'temed fi Usuli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah, Dimaşk-1965, II, 666-667.

<sup>10</sup> Gazalî, Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Bulak-1322, I, 165.

<sup>11</sup> Seyyid Şerif Cürçani, *et-Tarifât*, by, trs., s. 89, Tehanevi, *Keşşafu Istilahati'l-Fünun*, Mısır 1997, IV,200.

<sup>12</sup> Bkz. Muhammed Ebu Zehv, *el-Hadis ve'l-Muhaddisun*, Beyrut 1984, s. 159.

<sup>13</sup> Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 1999, s. 7.

<sup>14</sup> Leknevî, *Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhayy*, Tuhfetu'l-Ahyar bi İhyâi Sünneti Seyyidi'l-Ebrâr, thk. Ebu Gudde, Beyrut 1992, s.63.

ona tazim, saygı dışında bir davranışta bulunmalarından başka bir şeyin meydana gelmesi muhtemel değildir. Bu da Onların, hem dünya hem de âhiretteki kurtuluşlarının, şereflerinin, üstünlüklerinin ona tazim ve saygı gösterme ile olacağını bildiklerinden dolayıdır. Bu nasıl mümkün olabilir? Bilakis onlar uzaktan seslenme, huzurunda ondan önce söz söyleme ve seslerini yükseltme bir tarafa onlar Resûlullah'ın (s.a.v.) karşısında seslerini yükseltme hususunda cesurca davranışlarda bulunmazlardı.<sup>15</sup> Dolayısıyla İmam Mâtürîdî, söz konusu ayetlerin nüzul sebebi olarak kaynaklarda zikredilen Hz. Ömer ve Hz. Ebû Bekir'le (r.a.) ilgili rivayeti kabul etmemektedir.

İmam Mâtürîdî'nin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) sahâbe ile meşvereti emreden ayetin tefsirinde ifade etmeye çalıştığı üzere sahâbe arasında bir ayırım yapmakta ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in çok yakınında bulunmuş olanlarla diğerlerini derece bakımından farklı görmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in yanında kaba saba, edebe riayet etmeksizin konuşanların henüz sahâbe olma vasfına erişmemiş kimseler olduğu kanatine sahip olduğu izlenimini vermektedir. Fetih Suresi son ayette, “onunla beraber olanlar...”<sup>16</sup> ibâresini izah ederken, burada ayet-i kerime “bir kısmı olmaksızın diğer bir kısmının vasfı olarak zikretmiş veya genelini vasfetmiştir, tamamını değildir,” derken ashâb tanımlamasını daraltmaktadır. Onunla beraber bulunanların tamamını sahâbî olarak kabul etmediği şeklinde bir izlenim vermektedir.<sup>17</sup> Usulcülerin yaklaşımıyla Hz. Peygamber (s.a.v.)'i bir anlık, kısa bir süre görenlerin sahâbe sayılmadığı şeklinde bir kanaat Hanefî-Mâtürîdî gelenekte ağır basmaktadır. Ehl-i Hadis'in etkisiyle daha sonraki dönemlerde bu anlayışın değiştiğini söylemek mümkündür.

Hadd-i zatında Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ashâbından bu gün için ismi kaynaklarda tespit edilebilmiş 12.295 kişiden bahsedilmektedir. Bunlar içinde kendilerinden hadis nakledilenlerin sayısı ise 1300'e yakın sahâbî hadis rivayetinde bulunmuştur. Bunlar içinde de 150 kişilik bir sahâbî grubu hadislerin çoğunluğunu nakletmişlerdir.<sup>18</sup> Bu rakamlar dikkate alındığında kendilerinden din öğrenilen sahâbe sayısı 1300 kadardır. Burada gerek ehl-i hadis'in ve gerekse cumhur ulemanın sahâbe adildir derken bu sayı ile alakalı konuştukları anlaşılmaktadır. Bu da hadis rivayeti ile ilgili olup onların masum olma gibi bir sıfatla ilgilerinin bulunmadığını göstermektedir.

### **Sahâbe'nin adaleti:**

Hadis tarihinde ve usulünde tartışılan konulardan biri de sahâbenin adaleti problemidir. Hadis usulünde bir râvî rivayetinin kabul olması için adalet ve zabt şartlarını taşıması gerekmektedir. Râvînin yalancılık, yalancılıkla itham edilme, bidat ve fisk (günah) gibi olumsuz sıfatlardan uzak olması demektir.

Sahâbenin adaleti denildiği zaman, kendi hayatlarında bireysel hataları ve günahları olsa da Hz. Peygamber (s.a.v.)'e bilinçli olarak yalan isnad etmekten uzak durmaları kastedilmiştir.<sup>19</sup> Bu çerçevede sahâbenin naklettiği hadislerin kabul edilmesi bu şartları haiz olup olmadıkları tartışılmış ve sahâbenin adaleti konusunda muhtelif görüşler ileri sürülmüştür. Sahâbenin adaleti özellikle Cemel ve Sıffin savaşlarından sonra hariciler ile Şiilerin gündeme getirdiği bir mesele olup, Ehl-i sünnet, sahâbenin adil olduğunu ve rivayetlerinin kabul edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Sahâbe içerisinde en çok eleştiriye uğrayan sahâbî Ebû Hureyre (r.a.)'dır. O çok hadis rivayet etmekle eleştirilmiştir. Ancak onun

<sup>15</sup> Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî, thk. M. Mansur Vanlıoğlu, editör: Bekir Topaloğlu, Daru'l-Mizan, İstanbul 2009, XIV, 60.

<sup>16</sup> Fetih, 48/29.

<sup>17</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XIV, 47-49.

<sup>18</sup> Bkz. Erul, Bünyamin, a.g.e, s. 8, Efendioğlu, Mehmet, *Sahabeye Yöneltilen Tenkitler*, İstanbul 2014, II. Baskı, s. 33-34.

<sup>19</sup> Sehavî, *Fethu'l-Muğis*, VI, 94, Kasımî, Cemalüddin, *Kavâidu't-Tahdis*, Daru'n-Nefâis, Beyrut-1408, s. 200.

Kütüb-ü Tis'a'da tek başına rivayet ettiği hadislerin toplamı 253 olup, tekrarları çıkardığımızda dokuz hadis kitabında toplam 42 hadisi tek başına rivayet etmiştir.<sup>20</sup>

Sahâbe'nin cerhine yönelik konu ve rivayetler dikkatle araştırılıp, onların hadis rivayeti açısından getirilen eleştirilerin yersiz olduğu tespit edilmiştir. Sahâbîler masum olmadıkları için zaman zaman hatalı davrananlar olsa da, onların Hz. Peygamber adına hadis uydurmak gibi bir hususa hiç rastlanmamıştır. Haklarında söz söylenmiş olan sahâbîlerin rivayetleri de iyice tahkik edilip, diğer sahâbîlerin rivayetlerine uygunluğu araştırılmış ve onların rivayetleriyle dine eklenen ve dinden eksik bırakılan bir hususun bulunmadığı yönündeki tespitler ileri sürülerek sahâbe adil kabul edilmiştir.<sup>21</sup> Zaten Ehl-i Sünnet ulemânın bu hususta icmâ söz konusudur.<sup>22</sup>

İmam Mâturîdî sahabenin adaletiyle ilgili doğrudan bir kanaat belirtmemesine rağmen, sahabeye sövmeyi ve onlara lanet etmeyi haram olarak görür. Ayrıca onlara ittibâ etme ve taklîd etmenin gerekliliğini zikrederken onlardan gelen bilgilerin de kabul edilmesi gerektiği yönündeki ifadelerinden sahabeyi güvenilir bulduğu anlaşılmaktadır. Haber-i vahidin kabulü ile sahabeye ittibâ konusunda şunları kaydetmektedir. Haber-i vahid doğruluğu tespit edildikten sonra kabul edilir.<sup>23</sup> Sahâbe-i kiram ise dinde taşımakta oldukları hasletlerden dolayı kendisine ittibâ edilmesi gereken bir nesildir.<sup>24</sup> İleride temas edileceği üzere sahâbenin kavillerini de önemli görmesine karşın bazı sahâbî yorumlarını kabul etmez.

Dinin sonraki nesillere aktarımı noktasında üstlendikleri misyon ve bu hususta kendilerine olan ihtiyaç sebebiyle Sahâbe'nin hadis nakli hususunda adil olarak kabul edilmesinden daha makul bir yol düşünülmesi gerektir. Hâsılı sahâbe'ye güvenmek ve onların naklettiklerine itimad ederek dini kabul etmek durumunda kaldığımız da aşikârdır.

Ehl-i Sünnet ulemasının sahabeyi adil kabul etmesi konusunda Sahâbe'nin dini nakleden kimseler olması sebebiyle rivayetleri hakkında tevakkuf söz konusu olsaydı, o zaman şeriat, peygamber zamanına münhasır kalır, asırlara yayılamazdı.<sup>25</sup> Dinin sonraki nesillere aktarımı noktasında üstlendikleri misyon ve kendilerine olan ihtiyaç sebebiyle sahabenin hadis nakli hususunda delil kabul edilmesinden daha makul ve doğru bir yol da düşünülemez.

### Fazileti

İslam düşünce tarihinde Sahâbe'ye atfedilen dini konum, Hz. Peygamber (s.a.v.)'i sağlığında görmüş, onun manevî eğitiminden geçmiş, dini ve fikrî tecrübesine bizzat şahit olmalarından kaynaklanmaktadır. Onların karizması, aslında vahyin nüzulüne şahit olmaları ve onu yaşamaları, İslam'ın ilk muhatabı olmaları yanında Hz. Peygamber (s.a.v.)'in rehberliğinde yetişmeleri, İslam tebliğinin ilk yıllarında türlü türlü zorluklara göğüs germeleri, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in vefatı sonrasında da canları pahasına İslam davetinin bayraktarlığını yapmaları ve uzak coğrafyalara ulaşmasında sağladıkları katkıdan kaynaklanmaktadır.<sup>26</sup>

Sahâbe'nin dinde bir otorite olarak kabul edilmesinin sosyo-kültürel ve ilmi tartışmalardaki tarafların tercihlerinin etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda *Sahih-i Buhârî*'deki, iman, tevhîd, kader, kitab ve sünnete sarılma, haber-i vâhid gibi bölümler Mutezileye reddiye olarak tespit edilip ele alınmış konulardır. Hatta hadis kitaplarındaki tevhid, zühd ve rekâik, birr, edeb gibi bölümler de ehl-i tasavvufu reddiye için

<sup>20</sup> Bkz. Yıldırım, Enbiya, "Ashabın Adaletinin Aklî Temelleri", *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli SAHÂBE*, (tartışmalı ilmi toplantı 25-26 Nisan 2015), Ensar Vakfı Yay., İstanbul-2016, II, 57.

<sup>21</sup> Süyûtî, Celalüddîn Abdurrahman, thk., A. Abdülatif, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut-1989, s. II, 214; Bkz. Efendioğlu, a.g.e., s. 35-36.

<sup>22</sup> El-İrâkî, Zeynüddîn Abdurrahim b. El-Hüseyn, *et-Takyid ve'l-İzah*, Kütübü's-Sekafiyye, by, trs., s. 261.

<sup>23</sup> Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, trc. Bekir Topaloğlu, İstanbul-Ankara 2002, s. 12.

<sup>24</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, VI, 442, II, 458, XV, 77.

<sup>25</sup> Süyuti, Tedribü'r-Râvi, Darul-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut-1989, II, 214.

<sup>26</sup> Mahmut Demir, *Fezâilu's-Sahâbe Rivayetleri Bağlamında Şii-Sünni ihtilafının Sünni Hadis rivayetlerine yansımaları*, Basılmamış doktora tezi, Ankara Ün. Sosyal Bil. Enst. Ankara 2010, s.29.



oluşturulmuş bölümlerdir. Sahâbe'yi dinde otorite olarak benimseme, böylece onlardan gelen rivayetleri esas alma tavrı, özellikle Şia'ya karşı bir tepki sonucunda oluşmuş gözükmektedir.<sup>27</sup>

Sahâbe'nin fazileti meselesi Şia'nın sahâbe anlayışı ile ilişkili bir muhtevaya da sahiptir. Şii âlimlerin sahabeden pek çoğuna yönelttikleri eleştiriler dikkate alındığında, onların Ehl-i Beyt ile belli sayıdaki kişileri sahâbî kategorisine dâhil etmekte ve "radiyallahü anh" ifadesini sadece onlar için kullandıkları görülmektedir. Şia, ashâbı Ehl-i Beyt'e yakınlıkları ile derecelendirmektedirler.

İmam Mâtürîdî; Râfıza, Havâric ve Mutezile'nin sahâbe tasavvuruna karşı çıkararak onlar hakkında söylenecek sözlerin ve sahabeye karşı takınılacak tavrın ne olması gerektiğini de dikkatli bir şekilde ortaya koymaya çalışır. Şöyle ki:

Ebu Bekir'in hilafete geçtiğinde sahabenin Hz. Ali'ye sahip çıkmadıkları gerekçesiyle küfre düştüğünü söyleyen Rafizîleri, Haricilerin Hz. Ali'nin Muaviye ile savaşmasından dolayı küfre düştüğünü söylemelerini ve nihayet Mu'tezile'nin Savaşta haktan saptıkları için imandan çıktıkları şeklindeki görüşlerini fasit ve kabul edilemez olarak değerlendirir. İmam Mâtürîdî'ye göre Allah müşriklere istiğfarı yasaklamıştır. Oysa diğer ayeti kerimelerde sahabeden razı olduğunu, aynı zamanda onlar için bağışlanma dileminin zikredilmesi onların küfre düşmediklerini gösterir. Ona göre, eğer işlemiş oldukları hatalar onları küfre düşürmüş, imandan çıkarmış olsaydı ayette sahâbe için istiğfarın zikredilmesi anlamsız olurdu. Allah sahâbe için istiğfara izin vermiş ise bu da onların işlemiş oldukları küçük günahlardan dolayı imandan çıkmadıklarını göstermektedir. Ayet-i kerîmede Onların bir birlerinin kardeşi olarak zikredilmesi de önemlidir. Sahabenin kardeşliği dine dayanmaktaydı. Eğer ayet onların kardeşliğinden bahsediyorsa ki, şayet onlar mümin değil idiyse kardeşliklerini baki olduğunun ifade edilmesi anlamsız olurdu.<sup>28</sup>

İmam Mâtürîdî sahâbe hakkında kötü söz söyleyenleri eleştirmekte ve görüşlerinin, sahâbe hakkındaki tasavvurlarının yanlışlığını vurgulamaktadır. Aynı zamanda o, sahabeye karşı saygıda kusur edilmemesi üzerinde durmaya çalışır. İmam Mâtürîdî, Ensâr ve Muhacirûnun fazilet bakımından eşit olduklarını dile getirir. Nitekim o, Allah yolunda yaptıkları fedakârlıklar açısından eşittirler. Onlar memleketlerini terk etmişler, evlerinden ayrılmışlar, yurtlarını bırakmışlardır. Ailelerini, mallarını terk ederek Resulullah'la (s.a.v.) birlikte olmuşlardır. Bundan dolayı ensar ve muhacirler sevap bakımından eşittirler. Derece bakımından eşittirler. Onların birbirleriyle kardeşlikleri sebebiyle eşittirler.<sup>29</sup>

### **Sahâbe kavilleri-sahabeyi taklîd**

Sahâbe kavli denilince, herhangi bir konuda sahâbe'nin söylediği söz ve görüş veya fetva anlaşılır. Sahâbe sözü denilince sahâbe sonrası nesiller için şu dört husus tebellür etmektedir:

- a-Sahâbîlerin görüş birliği (sahâbe icmâi),
- b-sahâbenin ihtilafı,
- c-Bir sahâbînin sahâbe arasında biliniyor olmasına rağmen bir muhalefetle karşılaşmamış sözü,
- d-bir sahâbînin sahâbe döneminde yaygınlık kazanmayıp, sonraki dönemlerde yaygınlık kazanan sözü.

Bunlardan ilk ikisine uyulması gerekir. Birincisi hakkında icmâ var, diğerinde ise herhangi bir sahâbîye uyulmuş olmak yeterli görülmüştür. Üçüncü durumda sahâbî sözünün

<sup>27</sup> Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar arasındaki Münakaşalar*, s. 235; Ömer Özpinar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara 2005, s. 31, 355, 430; Mehmet Demir, *a.g.tez.*, s. 26-29, Ayrıca bkz. Zeki İşcan, "Dini Bir otorite olarak Sahâbe Algısı", *SAHÂBE*, s. 207.

<sup>28</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XV, 88-89.

<sup>29</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VI, 278-279.

bir hucdet değeri taşıdığı kabul edilse de icmâ ile aynı derecede olup olmadığı tartışılmaktadır. Ancak Hanefîler ile Malikîler sukûtî icmâ diyerek icmânın içine dahil etmişlerdir.<sup>30</sup>

Sahâbe sözlerinin kıyasa aykırı olanlarını hucdet sayan bir görüş Hanefîlere ait olduğu yönünde bir kayıt bulunmaktadır. Sahâbe sözünü delil kabul etmenin bir takım pratik faydaları vardır. Mesela: 1-Sahâbî sözünün kıyasa takdim edilmesi, yani sahâbî sözü varken kıyasa başvurulmaması, sahabenin kıyası ile yetinilmesi delil, illet ve buna dayalı kıyasın düşmesine katkıda bulunur. 2-Sahâbî sözüyle Kur'ân'ın umûmî ifadeleri tahsis edilebilir.

Bir takım pratik faydaları olmasına karşın, Sahâbî sözü, kabul edenler açısından da bağımsız bir delil değil, özellikle sünnetin uzantısı mahiyetinde olup, Hz. Peygamber (s.a.v.)'den duyulmuş olma ihtimalinden dolayı Hanefîlerce sünnet kategorisinde değerlendirilmiştir.

Sahâbe sözü kurucu içtihat süreciyle ilgilidir ve mezheplerin tesisinden sonra sisematik ve metodolojik zemin olmaksızın sahabe sözüne dayanmak isabetli görülmemiştir.<sup>31</sup> Zira artık o sözler mezhepler içinde usulleri çerçevesinde değerlendirilmiş, dinî meselelerde olması gereken yere konulmuştur. İmam Azam Ebû Hanîfe (r.a.) de sahâbe fetvalarına önem atfetmesi itibarıyla sahâbenin uygulamalarını sünnetten saymıştır. Zaten İmam Azam Ebû Hanîfe ile İmam Mâlik sahâbe görüşlerine diğer mezheplerden daha fazla ehemmiyet vermişlerdir. İlim anlayışı bakımından İmam-ı Azam'ın takipçisi olan Mâtûrîdî'nin de ondan farklı bir metodu benimsemesi beklenemezdi.

İmam Mâtûrîdî *“İşlerde onlarla istişare et.”*<sup>32</sup> âyetinin tefsirini yaparken bu meseleye temas etmekte ve sahabeye ittiba etmeni gerekliliğini dile getirir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in nass olan hususlarda onlarla müşavere etmesinin söz konusu olmayacağını belirttiikten sonra, Sahâbenin Allah katındaki yüce mertebelerinden, akıllarının fazileti ve zekâlarının tercih edilmesi sebep gösterilerek, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sahâbe ile istişare etmemesinin mümkün olmadığını ifade eder. Sahâbe'nin aşağı derecede olanları ile Hz. Peygamberi aynı derecede görmek ve sahâbenin ileri gelenlerini aşağı derecede olanlarla aynı görmek nasıl mümkün olabilir. Allah'ın Peygamber'ine (s.a.v.) istişareyi emredip sonra o istişareden ortaya çıkan kararlar amel etmemesi caiz olmaz. Bu ise onların hak üzerine icmâ ettiklerinde hak o görüş üzerindedir, diyerek sahabenin icmânın hak olduğunu ve Hz. Peygamber de dâhil onun gereğinin yapılması lazım geldiğine işaret etmektedir. İmam Mâtûrîdî, Hz. Peygamber (s.a.v.)'e istişare emri her işinde değil, istediği zaman, özellikle de harp vb. hususlarda olduğu kaydını da düşmektedir.<sup>33</sup>

Yine o, sahabeyi taklid etmeyi zorunlu görmektedir. Nitekim, bu konuda;

وَالسَّابِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

*“İslâm'ı ilk önce kabul eden muhâcirler ve ensar ile, iyilikle onlara uyanlar var ya, Allah onlardan razı olmuş; onlar da O'ndan razı olmuşlardır. Allah, onlara içinden ırmaklar akan, içinde ebedî kalacakları cennetler hazırlamıştır. İşte bu büyük başarıdır,”*<sup>34</sup> âyetini delil getirir.

Mâtûrîdî sahabenin görüşlerine ittiba, onları taklid hususunda şunları kaydetmektedir: Onlar bütün emeklerini, gayretlerini Resullullah'ın (s.a.v.) tebliğine harcamışlar, mallarını harcamışlardır. Resullullah'a hizmet etme yarışında bir birlerinden farkları yoktur. Bu ayeti kerimede sahabeyi taklid ve onlara ittibâ, iktidâ etmenin cevazına delil vardır. Çünkü onları Allahü zül-Celal Ensâr ve Muhacirîne tabi olanları övmüştür. Aynı zamanda Allah onların tamamından razı olduğunu bildirmiştir. Bu ayet –Allahü A'lem- onları taklid etmenin lüzum ve gerekliliğine delalet etmektedir, onlara iktida/uymak ise vaciptir. Onlar yani sahâbe bir haber bildirdiğinde ve bir hadis naklettiğinde onunla amel etmek vacip olup, terk etmeye

<sup>30</sup> M. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, Kayseri 2016, s. 72.

<sup>31</sup> M. Yunus Apaydın, *a.g.e.*, s. 74.

<sup>32</sup> Âl-i İmran, 3/159.

<sup>33</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 458-459.

<sup>34</sup> Tevbe, 9/100.

imkân yoktur.”<sup>35</sup> İttibâ zorunluluğu sözün sıhhat bulması, kesinlik kazanmasından sonra mümkündür.

Bu durumda, sahabenin verdiği haberle amel etmenin vücubu tabiin nesli ile ilgili olmalıdır. Sonraki nesillerde sahabenin kavli ile ilgili aktarımlarda ve kayıtlarda araya, hafıza, yanılma, yalan söyleme gibi insana dair faktörler girmesi sebebiyle haberlerin doğruluğundaki şüphe artmış gözükmemektedir.

İmam Mâturîdî sahâbe kavillerini ele alırken icmâen bildirilenlere mutlak anlamda uyulması gerektiğini kabul ederken ihtilafli görüşlerde tercihlerde bulunduğu gibi zaman zaman da bazı konularda sahâbe fetvalarının doğru olmadığını dile getirmekten de imtina etmemiştir.

Sonuç itibarıyla; Sahâbe'nin dinin sonraki nesillere ulaşmasındaki misyon ve görevlerinden dolayı önemli bir nesildir. Onların hadis ve sünnete yaklaşımın bilinmesi ve bunun sonraki asırlara yansımaları da ehemmiyet arz etmektedir. Sahâbe nesli hadis ve sünnete yaklaşım açısından iki ana görüşe sahiptir. 1-Sünneti tespit etme ve makasıdı esas alan yaklaşım, 2-Lafızcı ve şekilci yaklaşım.

Bunun dışında sahâbe hadis rivayetinde adil kabul edilmiş, onların kuran ve hadis yorumlarına uyulmasının gerekliliği imam Mâturîdî tarafından da dile getirilmiştir. İmam Mâturîdî sahâbe-i kirama ittiba ve iktida konusunda Hz. Peygamber (s.a.v.)'e onlarla müşavereyi emreden ayete dayandırmaktadır. Günümüzde sahâbe algısının onların masumiyeti şeklinde bir kabule dönüştüğünü görmekteyiz. Sahabeyi kimliğini, misyonunu, sünnete bakışını ve din anlayışını doğru tespit etmek, günümüz Müslümanları açısından zaruri bir ihtiyaç haline gelmiştir. Sahâbe neslinin sünnet ve hadise bakış ve yaklaşımında birinci grubu örnek alan imam Mâturîdî'nin bakış açısıyla sahâbe'yi değerlendirmek de günümüzde daha fazla ehemmiyet arz etmektedir.

---

<sup>35</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VI, 441.

**II. OTURUM**  
**05 MAYIS 2017 CUMA**  
**AHMED YESEVÎ SALONU**  
**Oturum Başkanı: Prof. Dr. Mehmet Necmeddin BARDAKÇI**

16:45-17:00 **Prof. Dr. İbrahim MARAŞ**  
Farabi ve İbn Sina Üzerinden Mâtürîdî'yi Okumak: Sudur-Tekvin İlişkisi

17:15-17:30 **Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN**  
Mâtürîdî'nin Aristoculara Yönelttiği Eleştiriler

17:30-17:45 **Doç. Dr. Tahir ULUÇ**  
Mâtürîdî'nin Filozofların Âlemin Kıdemi Görüşünü Eleştirisi

17:45-18:00 **Yrd. Doç. Dr. Hakan ÇOŞAR**  
Mâtürîdîlik Bağlamında İslam Düşüncesinde Kelam Felsefe İlişkisi

18:00-18:15 **Doç. Dr. Kamil KÖMÜRCÜ**  
Kelamdaki “İstidlal Biş’ş-Şahid Ale’l-Gaib” Metoduna Mâtürîdî'nin Yaklaşımının Mantıksal Analizi ve Değeri

## FARABİ VE İBN SİNA ÜZERİNDEN MATURİDİ'Yİ OKUMAK: SUDUR-TEKVIN İLİŞKİSİ

İbrahim MARAŞ<sup>1</sup>

**Özet:** Maturidi'nin İslami ilimler yanında felsefe, özellikle de Yunan felsefesinden haberdar olduğu eserlerinden anlaşılmaktadır. O'nun Tanrı, zat ve sıfatları, yaratma, iyilik ve kötülük vb. konularda felsefecilere yakın görüşler ortaya koyduğu da bilinmektedir. Mâturidî'nin tekvin sıfatı ile ilgili yorumu, diğer kelimelerden farklıdır. Mâturidî bu konuda, Allah ezeli olarak hem yaratıcıdır hem de yaratmaktadır demiştir. İlahi sıfatların ezeli olmadığını savunan Mutezileyi ise tamamen reddetmiştir. Ayrıca, Allah'ın sıfatlarını inkar ettikleri söylenen filozofların, hakikatte ilahi zatın bütün sıfatlarını inkar etmediklerini iddia etmiştir. Ama esas önemli olan onun "teakub" kavramını tekvin bağlamında kullanmış olmasıdır. Tebliğ, Maturidi'nin Tanrı, ezeli yaratma ve sıfatlar görüşü ile İslam filozofları Farabi ve İbn Sina'nın Tanrı, ezeli yaratma ve sıfatlar hakkındaki fikirleri arasındaki benzerlikleri ortaya çıkarmaya çalışacaktır.

**Abstract:** It is understood from the writings of al-Maturidi that he is well aware of the huge heritage of Greek Philosophy and as well as Islamic Philosophy. It is accepted that he has close ideas on the base of debates God's essence, attributes, creation, divine providence with Islamic Philosophers. According the Maturidi, God is creature by eternity and the action of his creation permanent. He strongly rejected the Mutazila's concept of claiming Divine attributes are not eternal. Furthermore, Maturidi believed that Islamic philosophers aren't denying all the attributes of Divine. The essential point in his approach is his usage of the term "taakub (emanation)" in the context of "takwin (creation)". This presentation intends to clarify similarities among al-Maturidi, al-Farabi, Ibn Sina on the base of God, creation by eternity and Divine attributes.

---

<sup>1</sup> Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi ABD

# MATURÎDÎ'NİN ARİSTOCULARA YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER THE CRITICISMS OF MATURÎDÎ TOWARDS ARISTOTELIANS

İsmail ERDOĞAN/Cengiz ÇUHADAR<sup>1</sup>

## ÖZET

Mâturîdî Kitabu't-Tevhid adlı eserinde, Aristo felsefesinin önemli kavramlarından birisi olan ve şekilsiz ilk ezeli madde anlamına gelen “heyûlâ” kavramı ile ilgili Aristo taraftarlarına birtakım eleştiriler yöneltmiştir. Bu eleştirileri ise “Dehriyye’ye Ait Görüşlerin Tenkidi” başlığı altında ele almış ve Dehrîleri ile Aristocuları aynı gruba dahil etmiştir. Mâturîdî'nin yönelttiği eleştirinin ana eksenini, bir yaratıcı olmaksızın hiçbir şeyin kendi kendisine oluşamayacağı ve dolayısıyla heyûlânın sahip olduğu özelliklerin de yaratıcı bir varlık tarafından verilmiş olması gerektiği görüşü oluşturmaktadır. Ancak dikkatli bir şekilde incelendiğinde, Mâturîdî'nin eleştirdiği görüşler ile Aristo'nun kendi görüşleri arasında bazı farklılıklar olduğu izlenimi oluşturmaktadır. Bu da Aristo'nun görüşlerinin Mâturîdî'ye kaynağından ulaşmış ve ulaşmadığı sorusunu akla getirmektedir.

Biz bu tebliğimizde önce Mâturîdî'nin Aristo'ya ait olarak iddia ettiği görüşler ile kendisinin bu görüşlere yönelttiği eleştirileri karşılaştırmalı olarak ele alacağız. Daha sonra da Aristo'nun heyûlâ hakkındaki görüşlerini ele alıp, bu görüşler ile Mâturîdî'ye ulaşan Aristocu görüşleri karşılaştırarak bir sonuca varmaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Aristo, Heyulâ, Sûret, Tabiat, Heyûla, Dehriyyun.

## ABSTRACT

In his book Kitabu't-Tevhid, Mâturîdî directs some criticisms to the supporters of Aristoteles about the concept of “matter” which is one of the most significant concepts of Aristoteles philosophy and means the first shapeless eternal matter. He handles the criticisms under the title of “Criticisms of Views of Dehriyye” and includes Dehrîs in the same group with Aristotelians. The main axis of Mâturîdî's criticism is formed with the view that nothing can be self-created without a creator and so, the features of matter must be given by a creator. However, when carefully examined, the impression that there are some differences between the views that Mâturîdî criticizes and the views of Aristoteles himself is gained. This situation brings to mind the question whether the views of Aristoteles have reached Mâturîdî from its source or not.

In this paper, first the views that Mâturîdî claims belonging to Aristoteles and his criticisms towards these views will be comparatively handled. Next, the views of Aristoteles about matter will be dealt and a conclusion will be tried to be come by comparing these views and the Aristotelian views that have reached to Mâturîdî.

**Key Words:** Aristoteles, Matter, Shape, Nature, hyle, Dahriyyun

## GİRİŞ

Büyük Türk-İslam bilgini İmam Mâturîdî (ö. 944) yalnızca bir mezhep imam değil, aynı zamanda farklı ilim dallarına ait konularda da görüş ve eleştirileri bulunan çok yönlü bir şahsiyet olarak görülmektedir. O, bir taraftan kendi inancının aklî temellerini oluştururken diğer yandan da bu inanca aykırı olarak gördüğü fikirlere karşı akıl ve nas temelli bir mücadele başlatmıştır. Bu mücadele içerisinde felsefeciler ve özellikle de Aristo ve

<sup>1</sup> Prof. Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi / Yrd. Doç. Dr., Kastamonu Üniv. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

tarafklarının fikirlerine yönelttiği eleştiriler önemli bir yer tutmaktadır. Ne yazık ki onun yönelttiği eleştirileri ne genel felsefe araştırmaları ne de özelde felsefe eleştirileri içinde öncelik, öncülük ve özgünlük bakımından hak ettiği ilgiyi görememiştir. Bunda, daha pek çok sayıp dökülebilecek sebep yanında, Mâturîdî'nin bir felsefe eleştirmeni olarak tarihsel dönem itibarıyla, felsefenin İslam dünyasında içerik, terminoloji ve literatür bakımından henüz tekâmülünü tamamlamadığı ve zirvesine ulaşmadığı bir dönemde, yani İbn Sînâ'dan (ö. 1037) önce yaşamış olmasının önemli bir payı vardır. Ayrıca Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd* ve *Te'vîlât*'ında eleştireceği felsefî görüşleri serimlerken cimrilik sınırlarını zorlayan bir tutumluluk sergilemekte, buna karşılık eleştiri aşamasında gayet eli açık bir tavır takınmaktadır. Bu da Mâturîdî'nin var olan malzeme olarak felsefî literatüre ulaşımının sınırlı ve dolaylı olduğunu göstermektedir. Nitekim onun âlem tasavvurlarını eleştirdiği felsefî ekollere ilişkin bilgisi yüzeysel görünmektedir.<sup>2</sup>

Mâturîdî'nin, *Kitabu't-Tevhid* adlı eserinde bir çok felsefî görüşe olduğu gibi, “heyûlâ taraftarları” (ashab-ı heyûlâ) olarak kabul ettiği Aristo ve onun takipçileri olan filozofların fikirlerine de bir takım eleştiriler yöneltmiştir. Biz bu eleştirileri Aristo'nun on kategori (makulat-ı aşar) ve heyûlânın yaratılmamış olduğu fikirleri bağlamında ele almaya çalışacağız.

Ancak şunu hemen belirtelim ki Mâturîdî'nin Aristo'ya ait olarak ileri sürdüğu görüşleri, *Kitabu't-Tevhid*'de “Dehriyye'e Ait Görüşlerin Tenkidi” başlığı altında ele almıştır. Bu başlık altında dehrîler (Dehriyyun), tabiatçılar (tabiiyyun) ve Aristocular olmak üzere üç kesimin görüşleri ve bu görüşlere yönelttiği eleştiriler yer almaktadır. Bu açıklamalara baktığımızda Mâturîdî her üç grubu bir bütün olarak görmekte veya tabiatçılar ile Aristocuları da dehrîler olarak kabul etmektedir. Bundan dolayı da bazen dehrîlere ait bir görüşü Aristocuların görüşü gibi göstermekte, bazen de tabiatçıların görüşlerini Aristoculara ait olarak göstermektedir. Kısacası Mâturîdî Aristo'yu dehrî bir filozof olarak kabul etmekte ve eleştirilerini bu başlık altında ele almaktadır.

Düşünce tarihine baktığımızda “ashabu't-tabia” ya da “tabiiyyun” kavramının, Mâturîdî'nin yaşadığı dönemde tabii felsefe anlayışını savunan kişiler hakkında kullanılan oldukça geniş bir kavram olduğunu görürüz. Kalam ve felsefe literatüründe bu isim altında çoğunlukla, Dehriyye, Seneviyye ve Ashab-ı heyûlâ gibi akımların fikirlerine yer verilmiştir. Ona göre Aristo, Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen, maddenin (heyûlâ) ezeliiliğini kabul eden bir tabiatçıdır.<sup>3</sup>

Halbuki Maddeciler (Dehriyyûn) yani Materyalist felsefe ekolü de tabiatçılar gibi duyulurdan başka bilgi kaynağı kabul etmez ve tek gerçek olarak maddeyi benimser. Zamanı (dehr) ezeli yani yaratılmamış diye kabul etmelerinden ve dolayısıyla Allah'ın varlığını inkâr etmeleri sebebiyle “muattıla” diye de isimlendirilmişlerdir. Maddeciler kâinatın yaratılmış (mahluk) olduğunu kabul etmezler. Bu ekole mensup olanlara Maddiyyun, Mülhidler, Hissiyûn ve Ateistler gibi isimler de verilmiştir.

Maddecilerin önemli fikirleri kısaca şöyle özetlenebilir: 1- Her varlık bir bakıma maddidir, maddeden ayrı bağımsız ruh yoktur. 2- Alem (kâinat) ve Tanrı bir ve aynı şeydir. Onun için kâinattan ayrı irade sahibi, hür ve şuurlu bir yaratıcı yoktur. 3- İnsanın varlığı küllî varlığın bir sonucundan ibarettir.

İslam düşüncesinde maddeci ekolün en ünlü temsilcisi İbn Râvendî (ö. 910) dir. Eserlerinin çoğunda ateizmi işlemiştir. Maddeciler düşüncelerini açıkça yayamamışlar, daha çok Bâtiniler arasında gizlenmeye mecbur olmuşlardır. Bütün bu din dışı ve inkârcı görüşleri sebebiyle İslâm felsefesi tarihinde kalıcı ve etkili bir ekol oluşturamamışlardır.<sup>4</sup>

Burada akla şöyle bir soru gelmektedir: Acaba Mâturîdî Aristo ve taraftarlarına yönelttiği eleştirileri bizzat Aristo'nun eserlerinden mi alındığı yoksa diğer kaynaklardan mı

<sup>2</sup> Tahir Uluç, *İmâm Mâturîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, Konya, Aybil Yay., 2016, IX-X.

<sup>3</sup> Mâturîdî, Ebu Mansur, *Kitabu't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul (İsam Yay.) 2015, s. 224 vd.

<sup>4</sup> H. Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, İstanbul 1946, s. 215-216.

elde etmiştir? Zira Mâtürîdî'nin Aristo'ya ait olarak belirttiği bazı fikirlerin gerçekte Aristo'nun fikirleriyle tam örtüşmediğini görmekteyiz.

Gerçi Mâtürîdî Aristo'ya ait olduğunu ileri sürdüğü görüşleri bizzat Aristo'nun kendi eserlerinden değil, “İbn Şebib ve Nazzâm gibilerin nakline dayanarak” ele aldığını belirtmektedir.<sup>5</sup> Dolayısıyla Aristo ve taraftarlarının görüşleri Mâtürîdî'ye İbn Şebib ve başkaları tarafından ulaştırılmıştır. Bundan dolayı da Mâtürîdî Aristo'nun gerçek fikirlerine bizzat ulaşamamış ve ikinci derecede olan kaynaklardan elde ettiği bilgilerden hareketle “Aristocu” fikirler olarak gördüğü görüşlere karşı bir takım eleştiriler yöneltmiştir.

Bunun için biz bu konularda Aristo'nun kendi fikirleri ile Mâtürîdî'nin Aristo'ya ait olduğunu ileri sürerek eleştirdiği fikirleri karşılaştırmalı olarak incelemeye gayret edeceğiz.

### 1. Aristo'nun Kategorilerine Mâtürîdî'nin Yönelttiği Eleştiriler.

Mâtürîdî'nin Kitâbü't-Tevhîd'inde mantık hakkında olmasa da, Aristo hakkındaki düşünceleri son derece açıktır. Ona göre Aristo, Mantık adını verdiği kitabında varlık hakkında yalnızca on kategori ile konuşulabileceğini ileri sürmektedir.

Mâtürîdî'ye göre Aristo mantık diye isimlendirdiği kitabında on bab yani on tane kategori sıralanmıştır. Bu kategoriler 1) cevher (ayn), 2) mekan (eyne), 3) nitelik (keyfe), 4) vakit (metâ), 5) nicelik (kem), 6) izafet (muzâf), 7) aidiyet (mülk), 8) durum (va'z), 9) etkide bulunan (fail), 10) etkilenen (infial).

Aristo'ya göre kimse bu kategoriler dışında bulunan herhangi bir şeyin varlığından söz edemez.

Mâtürîdî'ye göre “Aristo ve taraftarlarının vardıkları bu sonucu etraflica inceleyen kimse şunu anlar ki, onlar Allah'ın nimetlerini bilmeyişleri sebebiyle böyle bir çıkmaza düşmüşler, hak yoldan sapmışlar, sonra da haktan ayrılışın doğurduğu şaşkınlık kendilerini hiçbir aklın düşünemeyeceğın ve hiçbir gönlün hoş karşılamayacağı bir hayalle avunmaya sevk etmiştir.”<sup>6</sup>

Kitabu't-Tevhid'deki bilgilere baktığımızda Mâtürîdî, mantığın metafizikle ilgili bir kitap olduğunu sanmış olmalıdır. Ayrıca Aristo'yu dehrîliğe mantık yönteminin götürmüş olduğunu düşünmüş olabilir. Nitekim yüzyıllar sonra önemli bir Hanefî fakihî olan İbn Âbidîn (ö.1836) Mâtürîdî'nin Aristo hakkındaki düşüncesini, “Mantık yerilmiş kötü bir fendir ve onunla uğraşmak haramdır. Zirâ mantığın bazı konuları heyûlâyı (madde) kabul etmek görüşü üzerine kurulmuştur ve bu da felsefeye ve zındıklığa götüren bir küfürdür. Onun hiçbir şekilde dînî ya da dünyevî bir semeresi de yoktur” şeklinde bir fetva haline getirmiştir.

Ali Durusoy'a göre Mâtürîdî'nin Kitâbü't-Tevhîd'de naklettiği kategorilere ilişkin bilgi, Kategoriler'in İbn Mukaffa (750-815) tarafından yapılmış olan özet çevirisinden harfi harfine bir nakildir.<sup>7</sup>

### 2. Heyûlâ Anlayışına Yönelttiği Eleştiriler

Mâtürîdî'nin heyûlâ ile ilgili Aristo ve taraftarlarına yapmış olduğu eleştirilere geçmeden önce bu kavram hakkında gerek Antik Yunan gerekse ilk dönem İslam düşüncesinde nasıl tanımlandığını belirtmek istiyoruz.

Âlemin ilk maddesi anlamında kullanılan felsefî ve kelâmî bir terimi olan heyûlâ, Grekçe “hylé” kelimesinin Arapça'ya geçmiş şeklidir. Kelime Grekçe'de önceleri “orman, ağaç, bunlardan çıkarılan ham madde” yahut “ağaç yapı malzemeleri” mânasına gelirken daha sonra “canlı cisimlerin maddî yapısı, bileşimi” anlamında kullanılmıştır. Ancak felsefede kazandığı yaygın terim anlamını Aristo'nun ünlü “madde-sûret” teorisine borçludur.

Aristo, her tabii cismi meydana getiren iki ilkedden biri olan heyûlâyı “tamamen belirsiz, cisme ârız olan değişmeyi kabul edici kuvve halinde bir cevher” şeklinde tarif

<sup>5</sup> Mâtürîdî, s.224.

<sup>6</sup> Mâtürîdî, 232.

<sup>7</sup> Ali Durusoy, “Mâtürîdî Kelâmcıların Mantığa Yaklaşımı, Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî Ve Mâtürîdîlik”, *Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, (22 - 24 Mayıs 2009 İstanbul), 1. Baskı Ocak 2012 – İstanbul, s. 398-99.



etmiştir. Bu cevherin tek başına fiilî varlığı yoktur. Zira fiilî var oluşu sûret temsil eder ve esasen tabii varlık maddede gerçekleşen sûrettir. Madde ise potansiyel (bilkuvve) olup, ancak sûretle birleşmesi halinde fiilen gerçekleşir. Belirsizliğin ilkesi olan madde, belirliliğin ilkesi olan sûreti alma kabiliyet veya kuvvetinde olduğundan, oluş sürecinde değişimin imkânı anlamında bir sebep teşkil etmekte ve buna maddî (heyûlânî) sebep denilmektedir. Madde, özü itibariyle daima küllî olan sûrete cisim planında ferdiyet kazandırdığı için aynı zamanda tabii âlemde ferdileşmenin de ilkesidir<sup>8</sup>

Aristocu ve Yeni Eflâtuncu anlamıyla heyûlâ, İslâm felsefe geleneğinde Kindî'den itibaren önemli bir yer tutmuştur. Kindî'nin tarifine göre heyûlâ “çeşitli şekilleri kabul eden pasif güç”tür.<sup>9</sup> Fârâbî'ye göre de heyûlâ, sûretleri kabul etme istidadı olup, bilfiil var olmak için sûrete muhtaçtır. Tabii sûretler de heyûlâdan bağımsız var olamaz. Ancak biri diğerinin varlık sebebi değildir; heyûlâ ve sûret bir arada bulunan ayrı ayrı sebeplerdir. Heyûlâ ile yokluk (madum) arasında şöyle bir fark vardır: Heyûlâ bilfarz yokluk, bizzat mevcuttur. Yokluk ise bizzat madum, bilfarz mevcuttur. Heyûlâ sûreti kabul edip cismanî cevher haline gelince sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık gibi tabii keyfiyetleri kabul eder ve ilk merhalede “ustukussât” denilen dört basit unsuru kendisinde gerçekleştirir. Sonra bunlardan madenler, bitkiler ve hayvanlar meydana gelir<sup>10</sup>.

Mâtürîdî ezeli madde tasavvuruna Arapça kökenli “tıynet”, “aşl” ve Yunanca kökenli “heyûlâ” kelimeleri ile işaret eder. Tıynet, Arapça felsefi terminolojide, heyûlâ karşılığında, “mâdde”den önce teklif edilmiş ve kullanılmıştır. Ancak İslam filozoflarının metinlerinde kullanılmadığı için revaçtan düşmüş ve tamamen ortadan kalkmıştır.

Tıynet kelimesini daha genel, heyûlâyı daha özel anlamda kullanan Mâtürîdî Aristo'nun ezeli madde anlayışına ilişkin genel bir bilgiye sahiptir. O, heyûlâ kavramından ne anladığını şu ifadelerinden daha iye anlamaktayız: “Bir grup, âlemin maddesinin (tıynet) kadîm olduğunu iddia etmiş, ona “heyûlâ” adını vermiş ve heyûlâyla birlikte bir kuvvet olduğunu öne sürmüştür. Heyûlânın ezelde uzunluğu, genişliği, derinliği, yüzeyi, alanı, rengi, tadı, kokusu, yumuşaklığı, sertliği, sıcaklığı, soğukluğu, ıslaklığı, hareketi ve sükûnu yoktu. Başlangıçta onda [böylesi] hiçbir araz yoktu. İşte buna heyûlâ ismi verildi. Sonraları kuvvet, heyûlâyı ihtiyâr ile değil kendisindeki bir tabiat ile dönüştürdü, böylece bu arazlar yok iken var oldu (hadeset). Ona “cevher” denildi ki o tek bir cevherdir ve âlemin cevheridir. Ayrılma ve birleşme ancak arazlar sayesinde gerçekleşir. Arazlar ise ayrılma ve birleşmeyle nitelenemezler, çünkü ayrılma ve birleşme kendisi dışındaki şeylerle var olur. Araz ise arazla var olamaz, ancak cevherle var olur. Böylece cevher arazla ayrılır ve birleşir. Bu görüşün sahibi Aristo (Eristââtîs) 'tir.”<sup>11</sup>

Bu alıntıda Mâtürîdî'nin zikrettiği maddeye ilişkin bazı özellikler şu şekilde sıralayabiliriz:

(1) Heyûlâ ezeldir ve ezelde kendisiyle birlikte bir kuvvet vardır.

(2) Heyûlâ ezelde uzunluk, genişlik, sıcaklık, soğukluk vs. bütün niteliklerden soyutlanmıştır.

(3) Heyûlâyı beraberinde bulunan kuvvet, ihtiyarla değil tabiatla dönüştürmüştür.

(4) Bu dönüştürme sonrasında heyûlada arazlar ortaya çıkmış ve artık cevher adını almıştır.

(5) Bu cevherin birleşip ayrılması arazlar sayesinde gerçekleşir.<sup>12</sup>

Mâtürîdî'nin burada birleşme ile kastettiği cisimlerin bireyleşmesi ve belli bir şey olması, ayrılma da bireyliklerini kaybetmeleridir. Buna Aristo “oluş” ve “bozuluş” adını

<sup>8</sup> Abdurrahman Bedevî, *Aristû İnde'l-Arab*, Beyrut 1980, s. 129-143.

<sup>9</sup> Kindî, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, s. İstanbul (iz yayıncılık), 1994, 58.

<sup>10</sup> Fârâbî, “et-Ta'likât”, çev. Hilmi Ziya Ülken- Kıvımettin Burslav, *Farabi*, Ankara (Kanaat Matbaası, trs.), s. 80, 88.

<sup>11</sup> Mâtürîdî, 232 (Paragrafın tercümesinde Tahir Uluç'un çevirisini kullandık. Bkz, s. 144)

<sup>12</sup> Mâtürîdî, 232.

vermektedir. Ancak Aristo'nun orijinal görüşünde oluş ve bozuluş, Mâturîdî'nin anlattığı gibi arazlarla değil form veya suretle gerçekleşir. Bu da bir terminoloji farkı olarak görülebilir.<sup>13</sup>

Mâturîdî'nin anlattığı şekliyle, tıynet veya heyûlâ bir yandan kendi halini muhafaza etmekte, dolayısıyla kıdem niteliğini korumakta, diğer yandan âleme kaynaklık etmekte, bunu da âlemi bilkuvve içermek suretiyle yapmaktadır. Ne var ki Mâturîdî bu bilkuvve-bilfiil diyalektiğini her zaman kullandığı ve bütün bir metafiziğini üzerine inşa ettiği şâhidin gâibe delâleti ilkesiyle çürütüp reddetmektedir. Şöyle ki gözlemlediğimiz şeylerde bir şeyden bir başka şey çıkıyorsa, birinci şey kesinlikle kendi halinde kalamamakta, bilakis bozulup ortadan kalkmaktadır.

Mâturîdî, bir şeyde bilkuvve var olup da sonradan bilfiil ortaya çıkan şeylere örnek olarak nutfede / spermada canlılığın varlığını, bütün hayvanların sperma ve yumurtalarda var oluşunu, ekinin tohumdaki ve ağacın çekirdekteki varlığını zikreder. Heyûlâ taraftarlarına göre bütün cevherlerin böyle olduğunu; bu arada, canlılık ve büyümenin yiyeceklerdeki varlığının da böyle olduğunu söyler. Yine o, bu şeylerden birincisinin ikincisinden çıkarken ikincilerin hep bozulup ortadan kalktığını belirtir. Aynı durum âlemin aslı olan tıynet veya heyûlâ için de geçerlidir. Dolayısıyla heyûlâda âlem bilkuvve var ise ve sonradan bilfiil ortaya çıkmışsa, heyûlâ da bozulmuş demektir.<sup>14</sup>

Bu bağlamda düşünürümüz şâhidin gâibe delâleti ilkesini bir kez daha işletir ve bütün dehrîlerin şimdiki âlemi, başlangıcın delili kıldıklarını, daha açık bir deyişle, mevcut âlemden hareketle âlemin başlangıcına dair belli bir hükme vardıklarını söyler. Oysa, başlangıç veya ilk, âlemin başlangıcından şimdiye kadarki hallerinin bütününün cevheri iken şimdiki âlem cüzün cevheridir. Buna göre bütünün cevheri cüzün cevheri ile bilinir olmuştur. Zira bütünün cevherinin bilgisine hiç kimse hisle ulaşamaz.

Mâturîdî'nin bu açıklamayı yapmakla amaçladığı şeyin, dehrîleri kendi delilleriyle köşeye sıkıştırmak olduğunu söyleyebiliriz. Zira dehrîler şu anki varlığından hareketle âlemin, geçmişin bütün anlarında da var olduğunu iddia etmektedir.

Mâturîdî cüzden külle olan bu seyri, dehrîlerin tam aksi bir istikamette işletir. Zira âlemde gözlemimizin konusu olup da kuvveden fiile geçildikten sonra, kuvve halinde bulunan varlık ortadan kalkmaktadır. O halde aynı durum heyûlâ veya ilk yaratılmış varlık olan ilk akıl için de geçerli olmalıdır.

Tıynet veya heyûlânın hâdisliğini ispatladıktan sonra, Mâturîdî, onun bir müdebbire ve dolayısıyla yaratıcıya ihtiyaç duyduğunu ortaya koymaya girişir. Bu noktada da şâhidin gâibe delâleti ilkesine müracaat eder: Spermalar veya tohumlar örneğinde gördüğümüz gibi, âlemdeki varlıklar kendilerinde bilkuvve bulunan şeylerin hallerini, kendilerinde bulunan ve kendilerinden çıkacak varlıkların hallerini bilmezler. Bu hem akıl ve idrakten yoksun bitki ve hayvanlarda hem de akıllı ve idrakli bir varlık olan insanda böyledir. O halde bu durum heyûlâ, tıynet veya her ne ad veriyorlarsa onun için de geçerlidir. Bu şeylerin tedbir ve idaresi yoktur; onlardan tedbir adına hiçbir şey hâsıl olamaz. Eğer tedbir adına bir şey ortaya çıkmışsa, bu, olacak olanı bilen biri sayesinde gerçekleşmiştir. Böylece bu zat onda, varlığa gelecek şeyin aslını bilkuvve belirgin (mebrûz) kılar. Sonra o bilkuvve şey, o zatın var ettiği ve onun kendisi sayesinde büyüyeceği maddeler ve mekânlar aracılığıyla fiilen var olur. Böyle bir açıklama ise, İmâm'ımıza göre tevhidî, yani kadîm varlığın ve dolayısıyla Allah'ın birliğini ve O'nun bütün bunların yaratıcısı olduğunu garanti etmektedir.

Sonuç olarak Mâturîdî'ye göre önemli olan Yaraticının varlığının ve âlemin yaratılmışlığının kabul ve ispatıdır. Tanrı'nın âlemi başta Aristo olmak üzere filozofların dediği gibi heyûlâ veya tıynet gibi asıllardan veya tevhid ehlinin dediği gibi dilediği üzere yaratması fark etmez. Çünkü Allah bir asıl yaratıp onda her şeyi mebrûz kılmaya kâdir olduğu gibi bilkuvve burûz ve bilfiil hurûc olmaksızın her şeyi takdir ve tekvîn ile, sıfırdan yaratmaya da gücü yeter.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Uluç, 144-45.

<sup>14</sup> Mâturîdî, 233; Uluç, 152-53.

<sup>15</sup> Uluç, 153.

Görüldüğü gibi Mâturîdî Aristo'nun heyûlâ anlayışını, bir yaratıcı olmadan herşeyin kendi kendine meydana gelmesi olarak anlar. Mâturîdî'ye göre bu anlayış sahipleri yani Aristo ve onun gibi düşünenler, bir yaratıcıyı bilmedikleri için böyle bir çıkmaza düşerek hak yoldan sapmışlar, sonra da haktan ayrılışın doğurduğu şaşkınlık içerisinde kendilerini hiçbir aklın kabul etmeyeceği ve hiçbir gönlün hoş karşılamayacağı bir “hayal”le avunmaya sevk etmiştir.<sup>16</sup>

Ona göre eğer böyle olmasaydı alemin başlangıcının yani temel maddesinin zikredilen şeyden ibaret olduğunu onlara anlatan ne olabilirdi? Sonra bu temel maddenin biraz önce nitelendirildiği şekliyle adı ve dile getirilen fonksiyonu hakkında ne alemin öz yapısında bir delil, ne de ilahî bildirim açısından bir ihtimali vardır. Ne var ki onlar tevhid ehlinin, Allah'ı niteleme konusundaki beyanlarını işitmişler ve bu açıklamaları kendi görüşleri doğrultusunda mecrasından saptırarak adına “heyûlâ” dedikleri bir fikre yönelmişlerdir. Böylece tefekkür istikametlerini ters yöne çevirerek daha önce kanıtladıklarını bu defa bozmuşlardır. Çünkü onlar zatı itibariyle arazlara mahal teşkil etmekten ve cevher statüsünde bulunmaktan münezzeh olan varlığı cevher konumuna getirmişlerdir. Sonra da ondan bir cevher yani birinci akıl, ardından da birden fazla cevherler yani ikinci ve diğer akıllar üretmişlerdir. Sonra da bu varlık başlangıç halinden hiçbir eser kalmayacak bir konuma gelmiştir. Tabiatın yönetiminin kendisine bağlı bulunduğu kadim ve hadis varlıklar namına ortada sadece cevher ve arazlar kalmış, bu niteliği taşımayan varlık ise silinip gitmiştir. Bu telâkki alemin aslının fani olduğu sonucuna götürdüğü gibi, kendi başlarına varlıklarını hissettirmeyen arazların oluş ve bozulmasına maruz kalan bizatihi kadimin de imkansızlığı sonucunu doğurur. Ayrıca bu telâkki bütünüyle tabiatın sonradanlığı neticesine götürür. Çünkü duyular çerçevesine gelen her şey sadece araz ve cevherden ibarettir ve bu temel madde değildir.<sup>17</sup>

Bütün bu fikirlerine rağmen Aristo'ya hakîm unvanının verilmesini de Mâturîdî şöyle eleştirir: Aristo kendisine hakim unvanını yakıştırdığı takdirde bu davranışı temelsiz kalır. Çünkü kendisinin de mevcudiyetine esas teşkil eden temel madde bilgisiz ve beyinsizdir. Arazlar ise akıldan başka şeyler olup hikmet ve ilimden yoksun sakim bir kuvvetin eseridir ve kendi de her şeyini borçlu olduğu arazların çocuklarından biridir. Peki hakim Aristo kendini bu arazların önüne nasıl geçirmişti? Oluşmasını sağlayacak bir temel madde olmaksızın Aristo'nun hakim olması mümkün bulunduğu göre, kendi hakkında söylediklerini bütün tabiat hakkında da söylemesi gerekir. Bir de şuna dikkat etmek gerekir: Heyûlâyı dönüştüren kuvvetin bu işi gerçekleştirirken sahip bulunduğu özelliği sayesinde başka şeylere de hükümranlığını geçirmesi imkan dahilindedir.

Maturid'ye göre Aristo'nun fikir silsilesi içerisinde tutarlı olabilmesi için Allah hakkında şöyle demesi gerekir: Allah heyûlâyı yahut da dilediği başka bir şeyi dönüştürülmeyi kabul edecek bir terkibe elverişli olacak şekilde yaratmıştır. Bunu kabul ettikten sonra Aristo, Allah'ın dönüştürdüğü şeyin faniliğini benimsemek şartıyla böyle bir varlığa istediği gibi isimler verebilir. Çünkü Aristo'nun iddiasına göre alem için temel oluşturan madde bozulup ortadan kalkmıştır. Üstelik bizatihi var olan bir şeyin başkasının türeyip mevcudiyet kazanması uğruna helake maruz kalması muhal olan bir husustur. Burada değinilmesi gereken bir husus daha var: Temel maddenin heyûlâ içinde yok olup gitmesi söz konusudur. Bu durumda dönüştürme kuvveti diye bir şeyden söz edilemez, dolayısıyla da tabiatın düzeni bozulur ve sürekli olarak değişikliğe maruz kalır. Bu durum, tabiatın düzen içinde mevcudiyeti ileri sürülen ilkenin yanlışlığını göstermektedir. Bir de duyulur alemde diğer bir şey için elverişli olan herhangi bir nesne varsa bu, mutlaka onu elverişli hale getiren hikmet sahibi bir varlık sayesinde olmuştur. Şu halde kanıtlanmıştır ki alemin temel maddesinin tabiatındaki cevher ve arazların aslını oluşturabilme ihtimali mevcutsa, bu hakim olan bir varlığın düzenlemesiyle gerçekleşmiştir.

<sup>16</sup> Mâturîdî, 232.

<sup>17</sup> Mâturîdî, 233.

Heyûlâ'nın bir kuvvet tarafından oto dinamik bir yöntemle dönüştürülmüş ve ondan hiç ayrılmamıştır, şeklindeki Aristo'nun görüşüne Mâtürîdî şöyle bir soruyla karşılık verir: Peki öyleyse söz konusu kuvvet bu fonksiyonunu neden ezelde icra etmemiştir? Duyulur alemde otodinamik olan bir şey hiçbir zaman fonksiyonel olmaktan geri kalmaz. Bir de sonradan ihdas edilen arazlar ya heyûlâ içinde mevcuttu, ki bu durumda onun "heyûlâda önceden araz diye bir şey yoktu, arazlar sonra oluşmuştur", şeklindeki sözü hükümsüz kalır. Bu durumda da arazlar bir asıl olmadan sonradan teşekkül etmiş olur. Çünkü o kuvveti tıpkı heyûlâda olduğu gibi nitelemiştir ve kuvvet de arazda yoktur. Buna göre kuvvet de bir asıl olmaksızın oluşmuştur. Bir bakış açısı onları ileri sürdükleri fikirleri söylemeye mecbur etmiştir.

Mutaridi bu eleştirileriyle Aristocuların görüşlerinin temelinden yıkıldığını ileri sürece kadar kesin bir ifade kullanmaktadır. Şöyle ki, aslında Aristo ve taraftarlarının kuvvet için söylediklerinin tamamının tersine çevrilmesi, yani bunların kuvvete etkili olacak heyûlâya nispet edilmesi de mümkündür. Ayrıca kuvvetten başka ve heyûlânın dışında bir şeyin daha bulunması da ihtimal dahilindedir.<sup>18</sup>

Mâtürîdî Aristo'ya eleştirilerini yöneltirken zaman zaman Muhammed b. Şebib'in<sup>19</sup> eleştirilerini de dikkate almaktadır. Ona göre Muhammed bin Şebib, Aristo'nun kuvveti hareket diye isimlendirdiğini nakletmiştir. Yine onun nakline göre hareket, heyûlânın vasıflandırılmayacağı şeylerle nitelendirilemez. İbn Şebib Aristo'nun heyûlâ hakkında söylediklerinden bilahare vazgeçtiğini de zikretmiştir. Bu rivayetin doğru olup olmadığını bilemediğini belirten Mâtürîdî yine de eleştirilerine devam ederek şöyle demektedir: Madem ki Aristo kuvvete hareket demiştir ve hareket de heyûlâda mevcuttur. Buna göre "heyûlâ hareketle nitelendirilemez" tarzındaki iddiası kökünden yıkılmış olur. Çünkü bu son sözü çerçevesinde heyûlâyı onunla nitelemektedir. Burada kuvvet heyûlâ ile ya temas halinde olur veya ondan ayrı bulunur. Hangisini kabul ederse etsin cismaniyetin ve araziyetim mevcudiyeti söz konusudur. Zira ayrı oluş veya temas halinde bulunuş, temas edilen veya ayrı temasa maruz kalınmayan şeylerden başka bir gerçekliktir.<sup>20</sup>

Mâtürîdî ayrıca Mutezile'nin önde gelen kelimcilerinden Nazzâm (ö. 845)'ın Aristoculara yönelttiği eleştirileri de dikkate almaktadır. Ona göre Nazzâm, Aristo ve taraftarlarına eleştiri yönelterek şöyle demiştir: Kuvvetin heyûlâya dönüştürülmesi arazların oluşmasına sebep teşkil etmişse, arazlar renk, tat, sıcaklık, yumuşaklık ve benzeri nitelikler olup, bunların hepsi aynı anda ve ayrıca tek yönden seyreden bir hareketle oluşur. Peki bu nasıl olur? Bu soruya Aristocuların "tek değil çok yönden oluşur" diye cevap verildiğini görmekteyiz. Bu cevap karşısında Nazzâm eleştirilerine şöyle devam etmiştir: Yönlerin tamamı altıdır, buna mukabil onikiden de çok araz teşekkür etmektedir. Bu halde arazların oluşması kuvvetinin heyûlâ ya dönüştürülmesiyle değildir. Zira dönüştürme bir yönden olabilmesine rağmen, arazlar birden fazladır. Demek ki bu husus Aristocuların söylediği gibi değildir.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Mâtürîdî, 233-34.

<sup>19</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Şebîb el-Basrî (III./IX. yüzyıl [?]). Basra ekolüne bağlı Mu'tezile âlimi olup, hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Dedesine veya babasına nisbetle İbn Şebîb diye tanınır. İbnü'l-Murtazâ, onun Nazzâm'ın öğrencilerinden olduğunu ve Mu'tezile'nin yedinci tabakasında yer aldığını belirtir. Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin kaydettiği Basrî nisbesinden Basralı olduğu anlaşılmaktadır. Mu'tezile ekolüne bağlı olarak yetişmesine rağmen ircâ konusunda mezhebine muhalefet ettiğinden Mu'tezile âlimlerince eleştirilmiş ve Mürcie'nin Mu'tezile'ye temayül gösteren bir grubu içinde bulunduğu ileri sürülmüştür. Çeşitli öğrenciler yetiştirmiştir. Eserleri zamanımıza ulaşmadığından görüşleri hakkında daha çok Mâtürîdî'nin Kitâbü't-Tevhîd'inde, kısmen mezhepler ve makâlâta dair kitaplarda bilgi bulunmaktadır. Bkz., Adil Bebek, "Muhammed b. Şebîb" DİA, C. 30, s. 573-74.

<sup>20</sup> Mâtürîdî, 235.

<sup>21</sup> Mâtürîdî, 235-36.

## Sonuç

Mâtürîdî, Aristo ve taraftarlarını kendisine ulaşan bilgilerin doğruluğunu baz almak suretiyle eleştirmektedir. Bu yönüyle bilimsel bir yaklaşım sergilemektedir. Ancak kendisine gelen bilgilerin önemli bir kısmında yanlışlık ve bazı bilgiler içerisinde de bir karışıklık bulunmaktadır. Mesela Mâtürîdî Aristo'yu dehrî ve materyalist olarak görmektedir. Her iki düşünceyi eleştirirken, aynı zamanda Aristo ve taraftarlarının fikirlerini eleştirdiği kanaatindedir. Halbuki Aristo ne dehrî ne de materyalisttir.

Ayrıca Mâtürîdî'nin bizzat Aristo'nun kendi eserlerine ulaştığını söyleyemiyoruz. O bazan İbn Şebib ve bazen de Nazzâm gibi mutezililerin Aristo ile ilgili beyanlarını esas alarak eleştiriler yöneltmektedir. Oysa onların vermiş olduğu bilgiler de Aristo'nun gerçek fikirleri olmayıp daha çok malumat türünden bilgiler olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerçi Mâtürîdî bunu fark edercesine gerçekte Aristo'nun kendi fikir silsilesi içerisinde nasıl bir sonucu gitmesi veya mevcut sonuca ulaşabilmek için sebebin ne olması gerektiği gibi bazı ifadeler kullanmaktadır. Yani bir mantık zinciri oluşturmak suretiyle aslında Aristo'nun metodunu belki de bilmeyerek kullanmaktadır.

Bir başka önemli tespit de Mâtürîdî'nin, bilimsel araştırmalarda akli esas alan hükemânın sözlerinden nakledilenleri en yüksek konuma yerleştirmek ve onlar arasında da en doğrusunun getirdiği hikmeti burhan ile destekleyenler (peygamberler) olduğunu ifade etmesidir.<sup>22</sup> Mâtürîdî'nin açıklamaları, peygamberlerin çağrısının akla uygunluğuna ve onların öğretilerinde akıl ve vahyin bütünleştiği fikrine işaret eden Fârâbî'nin düşüncelerini çağrıştırmaktadır.

## KAYNAKLAR

- BEBEK, Adil, "Muhammed b. Şebîb" DİA, C. 30 İstanbul, 2005.
- BEDEVÎ, Abdurrahman, *Aristû İnde'l-Arab*, Beyrut 1980.
- DURUSOY, Ali, "Mâtürîdî Kelâmcıların Mantığa Yaklaşımı, Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî Ve Mâtürîdîlik", *Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, (22 - 24 Mayıs 2009 İstanbul), 1. Baskı İstanbul 2012 (Ocak).
- FÂRÂBÎ, "et-Ta'liqât", çev. Hilmi Ziya Ülken- Kıvımettin Burslav, *Farabi*, Ankara (Kanaat Matbaası, trs.).
- KİNDÎ, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, s. İstanbul (iz yayıncılık), 1994.
- MÂTURÎDÎ, Ebu Mansur, *Kitabu't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul (İsam Yay.) 2015.
- ULUÇ, Tahir, *İmâm Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, Konya, Aybil Yay., 2016.
- ÜLKEN, H. Ziya, *İslâm Düşüncesi*, İstanbul 1946.

<sup>22</sup> Mâtürîdî, s. 280.

## MÂTURÎDÎ'NİN FİLOZOFLARIN ÂLEMİN KIDEMİ GÖRÜŞÜNÜ ELEŞTİRİSİ

Tahir ULUÇ<sup>1</sup>

### A. Giriş

Klasik İslam düşünce geleneğine ilişkin modern araştırmalar genelde din-felsefe ilişkisini ve özelde ulemânın felsefe eleştirilerini çoğunlukla Ebû Hâmid el-Gazâlî'nin (ö. 1111) Fârâbî (ö. 950) ve İbn Sînâ (ö. 1037) gibi Meşşâî filozoflara bazı metafizik konularla ilgili yönelttiği tarihî eleştiriler üzerinden ele alagelmıştır. Bilindiği gibi Gazâlî felsefe eleştirilerini iyi düzenlenmiş ve iyi programlanmış bir araştırma ve yazım süreci olarak gerçekleştirmiştir. O, metodolojik bir ilke olarak bir düşünce sistemini eleştirmeden ve reddetmeden önce onu derinlemesine araştırmak ve kavramak gerektiğini belirtmiştir. Bu ilke gereği kendisinin, önceki ulemânın yapmadığı bir iş olarak, filozofları eleştirmeden önce görüşlerini gerçek mânâda anlamak ve kavramak için çok zaman ve çaba sarf ettiğini, felsefeye filozoflar kadar ve hatta onlardan daha derin şekilde nüfuz ettikten sonra felsefe eleştirisine giriştiğini bildirmiştir.

Yazım aşamasında da filozofları eleştireceği asıl eserini kaleme almadan önce, felsefenin mahiyetini ortaya koymayı amaçladığı bir dizi eser kaleme almıştır. Gazâlî, filozofların görüşlerine olan vukûfiyeti ve onları ortaya koymadaki dikkat ve sadakati, filozofların görüşlerini eleştirirken sergilediği entelektüel performansı sebebiyle felsefe eleştirisi sahasında kendi asrında ve o asırdan günümüze, öncü bir şahsiyet olarak görülmüştür. Bu yüzden bir filozof ve felsefe savunmacısı olarak İbn Rüşd (ö. 1198) felsefe müdafaasını *Tehâfutu'l-Felâsife*'ye cevap ve reddiye biçiminde kaleme almış, sonraki yüzyıllarda felsefe karşıtları ve eleştirmenleri Gazâlî'nin kurduğu argümanlar üzerinden felsefeye saldırmışlardır. Şehristânî (ö. 1154), Fahreddîn Râzî (ö. 1210), Kâdî Beydâvî (ö. 1287) ve Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 1414) gibi isimler bu çizgide eserler kaleme almış Eş'arî mütakellimlerdir.

Diğer taraftan Gazâlî'nin ve geniş anlamda Gazâlîci felsefe eleştirmenlerinin en çok üzerinde durduğu meselenin âlemin ontolojik yapısı olduğu, bu meselenin sarf ettikleri entelektüel çaba ve harcadıkları kâğıt-mürekkep bakımından felsefe eleştirilerinin ağırlık noktasını oluşturduğu müsellemdir. Bu da âlemin varoluş keyfiyetinin, yani hâdis mi kadîm mi olduğu meselesinin, filozoflar ve kelamcılar nezdinde kritik bir öneme sahip olduğunu bariz şekilde göstermektedir.

Din-felsefe ilişkisinden ve felsefe eleştirilerinden bahsedilirken Gazâlî'ye ve öncü rolüne işaret etmek kastıyla onun İslam dünyasında filozofların görüşlerini bir kelamcı ve fakih olarak bu derinlikte ele alan ve eleştiren ilk isim olduğu hususunda araştırmacılar arasında neredeyse bir ittifak vardır. Ancak sahaya indiğimizde, en azından eleştiri bakımından, Gazâlî'nin sanıldığı kadar yalnız ve ilk olmadığı görülmektedir. Yaşadığı coğrafî, siyasî ve kültürel konum itibarıyla Gazâlî kadar “merkez”de olmadığından– çünkü Gazâlî kariyerindeki belirleyici yılları Bağdat'ta geçmiştir–, bilakis öğrenim, öğretim ve telif hayatını İslam dünyasının uzak doğusunda geçirdiğinden, yine Gazâlî gibi ne parlak bir siyasî kariyere ve ne de onunki kadar göz alıcı bir üsluba sahip olmadığından Ebû Mansûr el-Mâturîdî es-Semerkandî'nin (ö. 944) filozofların âlemin kıdemi öğretilerine yönelttiği eleştirileri genel felsefe araştırmaları ve özelde felsefe eleştirileri içinde öncelik, öncülük ve özgünlük bakımından hak ettiği ilgiyi görememiştir. Bunda, yukarıda sayılan sebepler yanında, Mâturîdî'nin bir felsefe eleştirmeni olarak tarihsel dönem itibarıyla, felsefenin İslam dünyasında içerik, terminoloji ve literatür bakımından tekâmülünü henüz tamamlamadığı ve zirvesine ulaşmadığı bir dönemde, yani İbn Sînâ'dan (ö. 1037) önce yaşamış olmasının

<sup>1</sup> Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

önemli bir payı vardır. İkincisi Mâtûrîdî *Kitâbu't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtu Ehli's-Sünne*'sinde eleştireceği felsefî görüşleri izah ederken cimrilik sınırlarını zorlayan bir tutumluluk sergilemekte, buna karşılık eleştiri aşamasında gayet eli açık bir tavır takınmaktadır. Bu da Mâtûrîdî'nin var olan malzeme olarak felsefî literatüre erişiminin sınırlı ve dolaylı olduğunu akla getirmektedir.

Ancak Mâtûrîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'de âlemin kıdemi-hudûsu tartışmalarına ayırdığı hacmin büyüklüğüne –ki bu tartışmalar takriben 400 sayfalık olan eserin yarısından biraz azını doldurur–, sarf ettiği fikrî gayret ve enerjinin yoğunluğuna ve bizatihi metnin dokusunun sıklığına bakacak olursak, meselenin hem kendi durduğu hem de baktığı yer itibarıyla taşıdığı öneme sonuna kadar vâkıf olduğu açıktır. İkincisi, Mâtûrîdî bu kadar dezavantajlı şartlar altında olmasına rağmen eleştirilerinin kahir ekseriyetini filozofların epistemolojik prensip ve metodolojik standartlarına bağlı kalarak yapmaktadır. Bu bakımdan İmâm'ın *Kitâbu't-Tevhîd*'inin girişindeki epistemoloji bahsi ve sonraki sayfalarda gelen “Şâhidin Gâibe Delâleti” başlıklı tartışması dikkate alındığında, felsefî meselelerin izahı bakımından değilse dahi diyalektik bakımından, kelimenin gerçek manasıyla Gazâlî'nin öncüsü ve habercisidir.

Mâtûrîdî'nin yaratma fiilinin kıdem ve hudûsuna ilişkin yapmış olduğu semantik açıklamalar ve lojik tartışmalar başta olmak üzere, âlemin hâdis olduğunun ispatında ve kadîm olduğu iddiasının reddinde kurguladığı argümanlar, hiç abartısız, Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ündeki argümanlardan hem kemiyet hem de keyfiyet olarak aşağı değildir. Bizim bu kıyaslamaları yapmaktaki amacımız, İslam felsefî düşüncesinin bizatihi kendisinin ve de eleştirisinin tarih yazımının gözden geçirilmesini teklif etmektir. Sonuç olarak bu tebliğimizde bir sempozyum tebliğinin elverdiği sınırlar içinde Mâtûrîdî'nin filozoflara âlemin kıdemi ile ilgili yönelttiği eleştirileri ele almak ve bulgularımızı paylaşmayı amaçlıyoruz.

#### 1) Kıdem Nazariyeleri ve Eleştirileri

Âlemin ontolojik statüsüne dair İmâm Mâtûrîdî temelde dört görüş nakleder. Bunlardan birisi âlemin bir yaratıcı sayesinde ve önceden yok iken sonradan varlığa getirildiğini, yani hâdis olduğunu geri kalan üç farklı türevleriyle âlemin kadîm olduğunu söyler. Mâtûrîdî birinci görüşü benimser ve ispatlamaya çalışır. Geri kalan üç görüş ise sırasıyla ateist filozoflara ait âlemin kadim olduğunu söyleyen ve yaratıcıyı inkâr eden anlayış, Aristoteles'e ait olan ezeli madde anlayışı ve son olarak Yeni-Eflatuncu filozoflara ait âlemin ezelde yaratıldığını öne süren sudur nazariyesidir. Mâtûrîdî bunların üçünü de âlemi kadîm sayanlar olarak görür ve “dehrî” kategorisinde değerlendirir. Biz bu tebliğimizde Mâtûrîdî'nin Yeni-Eflatunculara ait sudur nazariyesine yönelttiği eleştirileri konu edineceğiz, çünkü Fârâbî ve İbn Sînâ başta olmak üzere Meşşâî filozoflar, Sühreverdi gibi İshrâkî filozoflar ve vahdet-i vücûd ehli sûfilerin kozmoloji anlayışı sudur fikrine dayanmaktadır. Kısaca İbn Rüşd dışındaki bütün klasik İslam filozofları şu veya bu şekilde sudur nazariyesini benimserler.

#### 2) Teist Dehrîlik: Sudur Nazariyesi

Bu görüşe başlıkta “teist dehrîlik” olarak işaret etmemizin sebebi, Mâtûrîdî'nin aktarımıyla, bu görüş taraftarlarının hem varlıkların ezeli olduğunu, hem de hakîm bir yaratıcı (*munşi'*) sebebiyle var olduğunu söylemeleridir. Mâtûrîdî'ye göre bu kimselerin bir yandan âlemin yaratıcısı olduğunu kabul ederken diğer yandan kadîm olduğunu iddia etmelerinin gerisinde âlemin yaratıcısını “illet” olarak görmeleri yatar. İlet var iken ma'lûlün var olmaması imkânsızdır. Çünkü bu, onlara göre yaratıcının kudret ve cömertliğe sahip olmamasını gerektirir, ki acizlik ve muhtaçlık belirtisidir. Ya da yaratıcı ezelde kudret ve cömertliğe sahiptir, bu durumda yaratıcının kudretinin objesinin (*el-mağdûru 'aleyh*) de var

olması ve cömertliğin her şeye taşması (*ifâdatu'l-cûdi 'alâ kulli şey'in*) zorunlu olur.<sup>2</sup> Bu da yaratıkların ezelde Yaratıcı ile birlikte var olduğu anlamına gelir ki bunda tevhidin iptali vardır.<sup>3</sup>

İmâm'ın bu açıklamalarından söz konusu grubun Yeni-Platoncu filozoflar, bahse konu kozmoloji tasavvurunun sudûr nazariyesi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak o bu görüşe –“ashâb-ı tabâi” veya “ashâb-ı heyûlâ” örneklerinde olduğunun aksine özel bir isimle değil– sadece genel “dehrîlik” kategorisi içinde işaret eder. Bu nazariyeyi açıklarken Arapça felsefe literatüründe “sudûr” anlamında kullanılan “füyûz” ile aynı kökten olan “ifâza” kelimesini kullanır.<sup>4</sup> Diğer taraftan o, bu görüş sahiplerine “filozoflar” olarak değil, sadece “bir grup (*ķavm*)” olarak işaret eder: “Bir grup (*ķavm*) demiştir ki: Allah, cömert (*cevâdun kerîmun*) olduğu için, cömertliği taşmakla nitelenmesi gerekmiştir. Dolayısıyla Allah'ın kendisini yaratmak suretiyle kendisine cömertliğini bağışlayıp taşıacağı bir yaratığın var olması gerekmiştir. Yine Allah, kâdirdir / güç sahibidir. Fiil meydana getirmeyen kudret ise kesinlikle boşa gitmiştir. Bu yüzden Allah âlemi yaratmıştır.”<sup>5</sup>

Mâtürîdî *Kitâbu't-Tevhîd*'de “ķavm” tabiri ile farklı bağlamlarda farklı gruplara işaret eder. Ancak bu kelimeyi genelde filozoflar ile Karmatî ve Bâtınîlere işaret etmek için kullandığına dair güçlü karineler vardır. Örneğin “ķavm” tabirini Allah'ı kâdir / güçlü, âlim / bilen, hayy / diri, kerîm / cömert ve cevâd / cömert gibi sıfatlarla nitelemenin hem sem'î hem de aklî delilleri olduğunu, sem'î delilin Kur'ân'ın ve Allah'ın gönderdiği diğer kitapların, peygamberlerin ve halkların bu sıfatları Allah'a nispet etmesi olduğunu belirtir. Ancak bir “ķavm”ın bu isimleri Allah dışındaki varlıklara tevcih ettiklerini belirtir. Bu tevcihin gerekçesi ise Allah'a isim ve sıfat nispet edildiği takdirde, o isim ve sıfatları kullanan diğer varlıklar ile Allah arasında bir benzerliğin oluşacağı endişesidir.<sup>6</sup> Mâtürîdî'nin burada Allah'a sıfat ve isim nispet etmekten çekinen bir “ķavm” olarak bahsettiği kimseler filozoflardır. Çünkü bir başka yerde bu negatif teolojiyi benimseyen kimselere açıkça “filozoflar” olarak işaret eder. Ayrıca aynı bağlamda filozofların İlk'e verdikleri şu isimler sudûr nazariyesinin unsurlarıdır: Akıl, Asıl, Sâbık, İlk Rûhânî.<sup>7</sup>

Mâtürîdî bir başka bağlamda Allah'ın zatî sıfatları olduğunu inkâr eden kimselere yine “ķavm” kelimesi ile işaret eder.<sup>8</sup> Bu kimselerin sıfatları inkâr etmelerinin gerekçelerini ele alıp eleştirdikten sonra Bâtınîlerin Allah'ın isimlerinden “Allah” ismini İlk Mübde' olan Akıl'a, “Rahmân” ismini İkinci Mübde' olan Nefs'e döndürdüklerini belirtir.<sup>9</sup>

Bizim bu bahisle varmak istediğimiz netice şudur: Mâtürîdî sudûr nazariyesinden bahsederken bu görüşün adını ve sahibini açıkça belirtmemiştir. Ancak yukarıda zikrettiğimiz karinelerle onun bahsedip eleştirdiği kozmoloji görüşünün sudûr nazariyesi, sahiplerinin de filozoflar olduğunu söyleyebiliriz. Diğer taraftan yukarıdaki açıklamalarımızla, Mâtürîdî'nin filozoflara ait görüşleri Bâtinî ve Karmatîlere nispet ettiğini veya filozoflarla bu iki grubu özdeşleştirdiğini ifade etmek istiyoruz. Başta Plotinus olmak üzere Yeni-Platoncu filozofların Tanrı'nın birlik niteliğine olan vurgularından dolayı O'na sıfat nispet etmekten kaçındıklarını, yani negatif bir teoloji benimsediklerini; ikincisi, Akıl ve Nefs'in sudûrun hipostazları olduğunu biliyoruz.<sup>10</sup> Bu iki görüşün filozoflara ait olduğu ve filozoflardan Karmatîlere ve Bâtınîlere geçmiş olduğu muhakkaktır, tarihsel olarak aksi mümkün değildir. Ancak Mâtürîdî

<sup>2</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Dâru Sâdir, Mektebetu'l-İrşâd, Beyrut & İstanbul 2007, s. 95.

<sup>3</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 187.

<sup>4</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 95.

<sup>5</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 164.

<sup>6</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 108.

<sup>7</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 91.

<sup>8</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 159.

<sup>9</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 161.

<sup>10</sup> Bkz. Mustafa Yıldırım, “Plotinus ve Fârâbî'de Sûdûr”, *Felsefe Dünyası*, sayı 11, Mart 1994, s. 44 vd.; Cevdet Kılıç, “Plotinus'ta Sûdûrla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı”, *Kelam Araştırmaları*, 7:1 (Ocak 2009), s. 42 vd.



*Te'vîlât'*nda vahiy, ruh ve ahiret hayatı hakkında standart Meşşâî görüşler olarak bilinen ve daha özelde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın olarak bildiğimiz düşünceleri Bâtînî ve Karimatîlere nispet ederek eleştirir. Bu görüşlerden ruhla ilgili olanı müstesna, vahiy ve ahiret hakkında olanların İslam öncesi Yeni-Platoncu filozoflara geri götürmek zor görünmektedir. Bu yüzden onların Bâtînî ve Karimatîler'den Fârâbî ve İbn Sînâ'ya geçmiş olması tarihsel açıdan daha mantıklı görünmektedir. Her halükârda Mâtürîdî'nin Bâtînî ve Karimatîlere nispet ettiği bütün görüşlerin İslam felsefesi açısından çalışılıp incelenmesi, İslam felsefesinin teşekkül devrinde, Bâtînî ve Karimatîler ile İslam filozofları arasındaki ilişkinin mahiyet ve derecesini tespit bakımından önem arz etmektedir.

Bu açıklamalardan sonra, şunu söyleyelim ki bu çalışmamızda Mâtürîdî'nin sudûr nazariyesi eleştirisine yer vermemizin sebebi bu nazariyenin âlemin kîdemini gerektirmesidir.<sup>11</sup> Mâtürîdî'nin sudûr nazariyesinin âlemin kîdemini gerektirmesine ilişkin yukarıda aktardığımız iki açıklaması ve aşağıda gelecek açıklamaları onun bu nazariyenin özünü sebeplilik bakımından ana hatlarıyla kavradığını göstermektedir. Mâtürîdî'nin ifadesiyle, bu görüş taraftarları âlemin yaratıcısını "illet" olarak isimlendirdikleri için O'ndan iradeyle fiilde bulunma özelliğini nefyetmişlerdir. Dolayısıyla illet var olup da ma'lûlû yoksa, bunun sebebi olarak illetin ma'lûlûnü varlığa getirmeyi irade etmemiş olabileceği gibi bir seçenek söz konusu olamaz; bilakis ya ma'lûlûnü varlığa getirme kudretinden ya da cömertlik sıfatından yoksun olduğu seçenekleri akla gelir. Kudret ile fiilde bulunma arasındaki ilişki açık ve tahmin edilebilirdir. Çünkü bir işi yapabilecek güce sahip olmadan o işi yapmak mümkün değildir. Fakat bu bağlamda cömertliğin zikredilmesi özellikle dikkat çekicidir. Cömertliğin bu bağlamdaki işlevini öğrenmek için Meşşâî filozofların sudûr nazariyesi bağlamındaki sözlerine kulak vermemiz gerekmektedir. İradeli yaratma anlayışı ile sudûr arasında iki temel fark dikkat çeker:

(1) Yaratma teorisinde yaratma fiili hâdistir, sudûr kadîmdir.

(2) Yaratmada yaratma fiilinin sebebi yaratıcının iradesi iken sudûrda bu sebep cömertliktir.

Cömertliğin nasıl sudûrun sebebi olduğunu anlamak için filozofların şu sözlerine dikkat kesilmelidir: İradeli fiili bir gaye ve maksatla, daha doğrusu bir menfaat elde etmek veya maslahat ulaşmak gibi maddî; övgü kazanmak veya yergi ve kınamadan kurtulmak gibi manevî bir kazanç elde etmek için, yani bir karşılık ( *ivaq*) beklentisiyle yapılan fiildir. Tanrı mükemmel bir varlık olduğu, yani ezelde her şeye sahip olduğu için, bir şey elde etmek gayesiyle, yani iradeli olarak fiilde bulunmaz. Diğer taraftan Tanrı'nın fiili –yaratma fiili– için bir gâî sebep tayin edilmelidir, çünkü gâî sebepsiz bir şey var olamaz. İşte bu gâî sebep Tanrı'nın cömertliğidir. Kısaca cömertlik, karşılıksız vermek kök anlamından hareketle gayesiz ve dolayısıyla iradesiz fiilde bulunmanın adı olmuştur.<sup>12</sup> Mâtürîdî'nin yukarıda geçen "*ifâdatu'l-cevâd*", yani "cömertlik taşmak" tabiri onun sudûr nazariyesini kastedtiğinin en açık delilidir. Zira Meşşâî filozoflar sudûr anlamında *ifâda* / taşmak kelimesini kullanır ve ilâhî cömertliği (*cevâd-kerem*) Tanrı'nın taşma veya sudûr fiilinin sebebi yaparlar.<sup>13</sup>

Mâtürîdî sudûr nazariyesine yönelik eleştirilerini, Tanrı'nın fiilinin cömertlik unsurundan ziyade iradesizlik yönüne yoğunlaştırır. Hatta cömertlik gerekçesinin gerçek içeriğine dair bir işaret dahi yoktur. İmâm'ımız sudûr nazariyesini "tabiatla fiilde bulunmak" kategorisi içinde değerlendirir, daha doğrusu bu nazariye ile kastedilen "tabiatla fiilde bulunmaksa" şeklinde şartlı bir üslup kullanır. Tanrı'nın tabiatla fiilde bulunması ise pek çok

<sup>11</sup> Âlemin kîdemi-sudûr nazariyesi ilişkisine dair bir açıklama için bkz. Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s. 136 vd.

<sup>12</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, çvr. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 144-45.

<sup>13</sup> İbn Sînâ, *İşaret ve Tembihler*, s. 144-45. Ayrıca bkz. Kemal Sözen, "Gazzalî'nin Sudûr Teorisini Eleştirisi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, cilt 13, sayı 3-4, yıl 2000, s. 463 vd.

bakımdan imkânsızdır. Buna göre özetleyecek olursak; sudûr, iradesiz fiildir; iradesiz fiil, tabiatla fiildir; Tanrı için tabiatla fiil ise imkânsızdır.<sup>14</sup>

Tanrı'nın fiillerinin niçin tabiatlı olamayacağını anlamak için Mâturîdî'nin tabiat terimine bu bağlamda verdiği anlamı bir ölçüde tahlil etmemiz gerekmektedir. Mâturîdî tabiatı dört farklı anlamda kullanır ki bunlardan üçüncüsü bir şeyin özü ve hakikatidir ve Aristo'nun fizik tasarımıyla tek yönlü hareketin kaynağı olarak görülür.<sup>15</sup> İşte Mâturîdî sudûr nazariyesi eleştirisinde tabiat teriminin bu anlamına dayanmaktadır.

Tabiatı bu anlamı itibarıyla o, şu şekilde açıklar: Tabiat, bir şeyin temel yapısı olup ona sahip olan şey ona karşı duramaz ve ona aykırı hareket edemez. Bir şeyin tabiatı onun mutlak mânâda fiilde bulunmasını veya belli bir şekilde fiilde bulunmasını gerektirir ve onu buna zorlar. O şey kendi başına fiilde bulunmaktan veya o şekilde fiilde bulunmaktan kaçınmaz. Buna karşılık, dışarıdan bir güç o şeyin fiilde bulunmasına engel olabilir. Dolayısıyla söz konusu şeyin, bir başkası sebebiyle fiilde bulunması mümkün değildir. Buna karşılık o, başkası sebebiyle fiilden alıkonulabilmektedir. Ne var ki söz konusu şey zatıyla fiilde bulunsaydı, fiilden alıkonulması, o şeyin zâtı var oldukça mümkün olmazdı. Söz konusu şey fiilden geri durmadığına göre, bilgili bir boyun eğdirenin boyunduruğu altında olduğu sabit olmuştur.<sup>16</sup>

İmâm'ımız bu ifadeleriyle bir taraftan tabiat fikrini isbat etmekte, diğer taraftan onu bir yapıbozumuna tâbi tutarak sonuçta teist bir karaktere büründürmektedir. O, bir şeyin tek bir yönde olabileceğini kabul etmekte, ama bu yönün hükümranlığını o şeyde sonlandırmayıp Tanrı'ya bağlamaktadır. Sonuç itibarıyla İmâm'a göre tabiatlı varlıkların tabiatını yaratan ve o tabiatı onları mahkûm eden, yeri ve zamanı geldiğinde o tabiatı değiştiren Allah'tır. Allah'ın iradesinden bağımsız bir tabiat söz konusu değildir.

Pekiye Mâturîdî, aslında ateist bir evren tasavvuru olan tabiat fikrinden teizmi, hatta Tanrı'nın varlığını ispatlayan bir delili nasıl çıkarmaktadır? İmâm'ımız bunu, ateist içerikli tabiat anlayışının çelişkili olduğunu göstermek suretiyle yapmaktadır. Şöyle ki tabiat, kendisinde bulunduğu şeyi, yani tabiatlı varlığı ya fiilde bulundurtur ya da bulundurtmaz. Birinci takdirde, dışarıdan bir failin onu fiilde bulundurtması söz konusu değildir. İkinci takdirde, söz konusu şeyin kendi başına tabiatına muhalefet etmesi de mümkün değildir. Bu durumda geriye tek bir seçenek kalmaktadır: o şeyin tabiatıyla fiilde bulunması, dışarıdan bir güç tarafından fiilden alıkonulması. Ancak İmâm bu seçeneği imkânsız görür. Çünkü bir şey tabiatı sebebiyle fiilde bulunuyorsa, tabiatı var olmaya devam ettikçe, o fiilden dışarıdan bir fail sebebiyle alıkonulması mümkün değildir. İmdi bir şeyin fiilinin sebebi tabiatı olsaydı, dışarıdan bir gücün onu bu fiilden alıkoyması imkânsız olurdu. Ne var ki dışarıdan bir güç onu fiilden alıkoymaktadır. O halde bir şeyin Tanrı'nın iradesinden bağımsız bir şekilde tabiatıyla fiilde bulunması imkânsızdır.

İkinci olarak; bir şey tabiatı sebebiyle fiilde bulunmayacak olsa, dışarıdan bir gücün onu fiilde bulunmaya zorlaması imkânsız olurdu. Ne var ki tabiatlı olarak isimlendirilen şeyler fiilde bulunmaktadır. O halde bu bakımdan da tabiat, Tanrı'nın iradesinden bağımsız değildir; bilakis Tanrı'nın emir ve iradesine bağlıdır. Sonuç olarak tabiat fikrini şâhid çürütmektedir.

Mâturîdî'nin tabiat fikrinden hareketle âlemin Yaratıcısı fikrine ulaştığı ikinci yöntem, tabiatın etkisinin gerçekleşmesi için çift yönlü bir etkileme-etkilenme, yani etkileşim ilişkisi gerekmesidir. Bir şeyin tabiatıyla bir başka şey üzerinde tesirde bulunabilmesi için o diğer şeyin o fiili kabul etmesi veya o fiilden etkilenmesi gerekir. Ne var ki birinci şeyin fiili, sadece fiilden bulunmaktan ibarettir; onun, kendi fiilinden etkilenmesini sağlamak gibi bir

<sup>14</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 98.

<sup>15</sup> Tahir Uluç, *İmâm Mâturîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, Aybil, Konya 2016, s. 105 vd.

<sup>16</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 184.

gücü yoktur. İşte bu fiili-kabul-etme gücü ve işlevi, tabiatların ötesinde bir gücü gerektirir, ki o da âlemin yaratıcısı Allah'tır.<sup>17</sup>

Üçüncü olarak İmâm'ımız, tabiatlı şeyin fiilinin tek yönlü olmasından hareketle âlemdeki mürekkebe varlıkların ve soğutma, ısıtma, kötülük ve iyilik gibi çeşitli olayların ve muhtelif hallerin sebebi olamayacağını ifade eder.<sup>18</sup> İmâm'ın bu istidlali Gazzâlî'nin sudûr nazariyesine yönelttiği eleştiri ile aynıdır.<sup>19</sup>

Dördüncü olarak; âlemdeki varlıkların tabiatların karışımından oluştuğu, buna göre karışımları mutedil olanların –örneğin insanın– bedeninin düzgün olduğu, karışımları mutedil olmayanların –örneğin hayvanların– bozuk olduğu, tabiatçıların görüşü olarak ifade edilir.<sup>20</sup> Bu bağlamda İmâm boyalar temsilini tabiatlarla ilgili olarak tekrar zikreder: Nasıl ki boyalar nesnelere rastgele bulaştırılacak olsa ortaya çirkin bir manzara çıkarsa, aynı durum tabiatlar için de geçerlidir. Ortaya güzel bir resmin çıkması için o boyaları kullanacak bilgili, hikmetli birine ihtiyaç vardır. Nasıl ki boyalar kendi başına bırakıldığında güzel bir resim yapamıyorsa, tabiatlar da kendi başlarına bırakılsalar güzel fiil ve eserler ortaya çıkaramazlar. Hatta bu durum, tabiatlar için daha gereklidir; çünkü tabiatlar birbirlerinden hoşlanmazlar, ki bu da birbirlerinden uzaklaşmalarını gerektirir. Ya da tabiatlar, nesnelere zarar verirler, ki bu da bozulmayı gerektirir. Tabiatların uyum içinde oluşu, ayların / cevherlerin tabiatlar sayesinde ayakta duruşu, onları birleştiren ve boyunduruk altına alan bir âlim, kâhir Zat'a delalet eder. Mâtürîdî bu noktada sıcak ve soğuktan birincisinin tabiatı gereği yükselirken ikincisinin alçaldığını görmemize karşın bu ikisinin bir cisimde birleşmesini kendileri dışından kâhir, âlim bir Varlık sebebiyle olduğunu zikreder.<sup>21</sup>

Bütün bu bahisten sonra tabiatlı fiilin aşağıdaki özelliklere sahip olduğunu söyleyebiliriz:

- (1) Tabiatlı fiil, zorunlu bir fiildir. Tabiatın kendisinde bulunduğu varlık o fiilden geri duramaz. Bu aynı zamanda fiilin iradeden yoksun olduğu anlamına gelir.
- (2) Tabiatlı fiil, tek yönlüdür. Bir nesne tabiatla ancak tek bir yönde hareket eder.
- (3) Kendi başına etkide bulunamaz; fiilin konusunun o fiili kabul etmesi gerekir.
- (4) Bir başkasının kahrı ve hükmü altında gerçekleşir.
- (5) Tabiat cisimlerde var olan bağımsız bir güç veya hakikat değildir; onları cisimlere yerleştiren Allah'tır.

Tabiat terimine ilişkin bu açıklamalardan sonra Tanrı'nın fiilinin niçin tabiatlı olamayacağına dair Mâtürîdî'nin sunduğu gerekçelerin açıklamasına geçebiliriz:

**Birinci Sebep:** Tanrı'nın âlemi varlığa getirme fiilinin tabiatlı veya tabîi fiil olması mümkün değildir. Çünkü tabîi fiil, zorunlu fiil demektir. Fiili zorunlu olan kimsenin âlemi varlığa getirmesi imkânsızdır. Zira âlem, muhdes ve muhtelifdir. Oysa tabiatlı fiil, tek çeşittir. Âlemin muhdes olması, önce mevcut değilken sonra var edilmesidir. Oysa tabîi fiilin aralıklı olarak gerçekleşmesi mümkün değildir. Çünkü tabiatla fiilde bulunan şey ya hep fiilde bulunur ya da hiç bulunmaz; hem fiilde bulunması hem bulunmaması, bir zaman fiilde bulunmayıp sonra fiilde bulunması ve bir zaman fiilde bulunup sonra fiilde bulunmaması mümkün değildir. Dolayısıyla âlem önce var değilken sonradan var olmuştur, anlamında muhdes olması, onu var kılanın iradeli fâil olduğunu gösterir. Zira tabiatlı fiil ile var olsa, ona yokluğun sebkate etmesi mümkün olmazdı. Âlemin muhdesliği, sonuç olarak, âlemin varlığa geliş sürecinin sudûr ile değil, yaratma ile gerçekleştiğini ispatlar.<sup>22</sup>

<sup>17</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 184, 220.

<sup>18</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 184, s. 215.

<sup>19</sup> Bkz. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife, Filozofların Tutarsızlığı*, neşir ve tercüme Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2009, s. 67; Sözen, "Gazzâlî'nin Sudûr Teorisini Eleştirisi", s. 404.

<sup>20</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 179.

<sup>21</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 184.

<sup>22</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 98.

İmâm'ımız âlemin aynı zamanda muhtelif / değişimli olduğunu söyler. Zira âlem her an farklı hallere bürünmektedir. Oysa tabiatlı fiil böylesi çeşitlilik ve değişkenliğe izin vermez. Bu yüzden Yaratıcıyı "illet" olarak isimlendirenler bununla varlıkları tabiatlı fiille varlığa getirdiğini kastediyorlarsa bu seçenek mümkün değildir.

İkinci alternatif olarak –Yaratıcıyı âlemin illeti olarak isimlendirmekte–, eğer bununla Yaratıcının âlemi yokluktan ve sonradan varlığa getirdiğini (*ihdâs*) kastediyorlarsa, bu anlam ve kasıt doğrudur; ancak Yaratıcının illet olarak isimlendirilmesi yanlıştır, çünkü bu şu çelişkileri doğurur:<sup>23</sup>

(1) "Yok olan, varlığa gelir; böylece onu varlığa getirecek birisine ihtiyaç olur. Bu da âlemin var olmasının, hâdis olması gerektiğini ispatlar."<sup>24</sup>

İmâm'a göre, Yaratıcıyı "illet" olarak isimlendirmek ile "ihdâs" fiili arasında bir çelişki vardır. Daha açık bir deyişle, "illet" in ihdâs ile bir şeyi varlığa getirmesi, yani bir süre varlığa getirmeyip sonra varlığa getirmesi mümkün değildir. Çünkü illet, sürekli ve aralıksız varlığa getirir. O halde illet ihdâs ile fiilde bulunamaz; bu yüzden ihdâs ile fiilde bulunana, yani Yaratıcıya illet denilemez.

(2) Bütün âlem Yaratıcı sayesinde var olmuştur. Hâdisin ise yokluktan sonra var olduğu bilinmektedir.<sup>25</sup> O halde âlemi yokluğundan sonra yaratan Tanrı'nın, fiili ezeli olan "illet" olarak isimlendirilmesi yanlıştır.

(3) İletle var oluşta, bir başka deyişle tabiatla var oluşta, yani sudûr nazariyesinde, tek yönlülük söz konusu olduğu için bu durum birleşmenin ayrılma ile eşzamanlı / birlikte var oluşunu, hareketin sükûn ile ve hayatın ölüm ile eşzamanlı / birlikte var oluşunu gerektirir. Bu da çelişki ve yok olmayı gerektirir. O halde bu zıtların birlikte ve eşzamanlı değil, birbiri ardına gelmek suretiyle var olduğu ortaya çıkar. Dolayısıyla Yaratıcının "illet" olarak isimlendirilmesi yanlıştır.<sup>26</sup>

İmâm Mâturîdî bu açıklamalarla Tanrı'nın ezelde kâdir ve cömert olmakla âlemi ezelde yaratmasının imkânsız olduğunu, bu yüzden Tanrı'nın illet olarak isimlendirilmesinin yanlış olduğunu kanıtladıktan sonra, bu konudaki kendi görüşünü ortaya koyar. Ona göre de Tanrı ezelde âlim, kâdir, fâil ve cömerttir; ancak bu, "aklın doğru gördüğü şekilde ve tedbirin gerçekleşeceği biçimde" olur. O, bütün bu sıfatlara ezelde sahiptir. Böylece O'nun fiiliyle her şey, var olacağı zaman geldiğinde var olur. Bu var oluş, öyle gerçekleşir ki var olacak şeyin yaratılmaktan istiğnâ vasfı, kendisine güç yetirilmekten kaçınma vasfı ve var olmak için Yaratıcıya muhtaç olmama vasfı var olacak şeyden kalkar.<sup>27</sup>

Bu açıklamalarıyla İmâm'ımız kendi tekvîn anlayışını özetlemektedir, ki unsurları şu şekildedir:

(1) Tanrı, yaratma fiilinin gerçekleşmesi için gerekli olan bütün sıfatlara ezelde sahiptir. Bir başka deyişle, Tanrı yaratma fiilini ezelde işlemiştir.<sup>28</sup> İmâm bu düşüncesini şöyle bir argümanla ortaya koymaya çalışır: Tekvîn ya önceden yok iken sonradan var olmuştur ya da ezelde vardır. Önceden var değilken sonradan var olacak olsa, ya kendi kendine var olur ya da bir başka ihdâs ile var olur. Eğer bir şeyin kendi kendine yoktan var olması –ki burada kastedilen "tekvîn"dir– caiz olsa, her şeyle ilgili olarak caiz olur, bu durumda yaratma ve Yaratıcıya ihtiyaç kalmaz. Tekvîn bir başka ihdâs ile olsa, bu kez o ihdâs da bir başka ihdâs ile olacaktır, ki bu da teselsüldür ve yanlıştır. Şu halde ihdâs ve tekvîn hâdis değildir ve Allah ezelde muhdîs ve mükevvin sıfatlarına sahiptir ve her şey O'nun *irade* ettiği vakitte var olur.<sup>29</sup>

<sup>23</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 98.

<sup>24</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 98.

<sup>25</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 98.

<sup>26</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 98.

<sup>27</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 98.

<sup>28</sup> Mâturîdî Allah'ın emir ve hükümlerinde *buduvv*'u küfür olarak nitelendirir. Ortaya çıkmak anlamına gelen *buduvv*, –hâşâ– Allah'ın ortaya çıkan yeni durumlara göre emir ve hükümünü değiştirmesi anlamında kullanılır ki Allah'ın ezeli ve zâtî ilmiyle uyuşmaz. Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, c. 1, s. 62, Bakara Sûresi, 2/67.

<sup>29</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, c. 1, s. 86, Bakara Sûresi, 2/117.

(2) Ancak bu fiilin neticesi, vakti geldiğinde ortaya çıkmıştır. Mâturîdî buna ok atma ve öldürmeyi örnek verir.<sup>30</sup> O bu örneklerle, okun yaydan çıkma anı ile okun hedefine isabet etmesi arasındaki zamansal aralığı kasetmektedir.

(3) Âlemin varlığa getirilişi sürecinde âlem, tekvînden / yaratılmaktan ğanî değildir. Yani kendi kendine değil, Tanrı'nın tekvîn fiiliyle var olmuştur.

(4) Âlem, Tanrı'nın onu yaratmaya güç yetirmesinden kaçınmaz. Bir başka deyişle, yaratılmaya direnemez.

(5) Âlem var olmak için Tanrı'ya muhtaçtır; Tanrı'dan bağımsız değildir.

Özetle söyleyecek olursak, Tanrı ezelde fâil olmakla birlikte, fiilleri vakti geldiğinde gerçekleşir. Böylece fiile konu olan şeylerin varlığa gelişinde Tanrı'nın dahli aşikâr ve varlıkların varlığa gelmek için O'na ihtiyaçları açık olur. Son tahlilde bu, âlemin kadîm değil hâdis olması demektir.

Mâturîdî'ye göre, duyulur âlemde henüz var olmayıp da var olacak şeylerin bilinmesi ve irade edilmesi böyle olduğu gibi, Tanrısal seviyede kudret, irade, cömertlik vs. ile ilgili olarak da böyledir.<sup>31</sup>

**İkinci Sebep:** Şimdiye kadarki bahsinde Mâturîdî, sudûr nazariyesinde Yaratıcının “illet” olarak görülmesi ve isimlendirilmesi, illetin de ma'lûlüyle birlikte var olması gerektiğinden hareketle âlemin kadîm olduğu istidlâlini eleştirmektedir. O, bu bahsi tamamladıktan sonra, teist dehrîlerin veya sudûrcuların âlemin kıdemine ilişkin ikinci argümanlarını eleştirir. Mâturîdî bu argümanı tam olarak ortaya koymaz, ancak kendi argümanını açıklarken kullandığı ifadelerden, sudûrcuların âlemin ezelde hudûs ettiğini iddia ettikleri anlaşılmaktadır. Bu iddia hudûs ve ezel kelimelerinin, zıt anlamlar içermesi sebebiyle imkânsızdır. Çünkü bir şey hâdis ise, yani bu bağlamdaki anlamıyla kendisine yokluk sebkât ettikten sonra var olmuşsa, o geçen zaman ile ezelden uzaklaşmıştır. Dolayısıyla hudûs ezelde değil, daha sonra gerçekleşmiştir. Mâturîdî'ye göre “ezel”den kısa zaman sonra hudûs etmiş şeye kıdem nispet etmekle, yaşlı bir insanı ilk yaşlanmaya başladığı zamanda kıdemle nitelemek veya doğan birisini veya bir yere gelen birisini kıdemle nitelemek eşit derecede imkânsız ve saçmadır.

Bir insanın daha bir yıl önce yaşlanmaya başladığını, önce yaşlı değilken sonradan yaşlanmaya başladığını, bir bebeğin daha yeni doğduğunu yahut birinin daha iki dakika önce odaya girdiğini görürüz. Bu eylemler sonradan gerçekleşmiş iken onlar hakkında kıdem sıfatı nasıl mümkün olur? İmâm'ımıza göre yakın zamanda gerçekleşmiş şeylere kadîm denemez ise, ezelden sonra gerçekleşen her fiil hâdistir. Ona kıdem nispet etmek eşit derecede imkânsızdır.<sup>32</sup>

Özetleyecek olursak, sudûr kozmolojisi yaratıcıyı illet olarak tasavvur etmekte, illet fikri de âlemi kadîm hale getirmektedir. Mâturîdî'nin illet-yaratıcı anlayışına itirazı, illetin tabiatla fiilde bulunması, tabiatın ise tek yönlü olmasıdır. Tek yönlülük birinci olarak iradeyi, ikinci olarak fiilin çeşitliliğini nefyeder. Bu durumda illet var ise ma'lûl de var olacaktır. Zira illet, iradesiz olduğu için ma'lûlünü bir süre varlığa getirmeyip sonra varlığa getirmesi mümkün değildir. Sonuçta illet kadîm olduğu için ma'lûlü, yani âlem de kadîm olacaktır. Tek yönlülük, ikinci olarak, fiildeki çeşitlilik imkânını ortadan kaldırır, onu basit ve tek çeşitli kılar. Mâturîdî tabiatın bu iki özelliği sebebiyle Allah'ın fiilinin tabiatla olmasını imkânsız görür:

(1) Çünkü Allah'ın âlemi ihdâs ile varlığa getirmiştir, ihdâs ise kadîm olamaz.

(2) Âlem, pek çok çeşitlilik ve değişim içerir. Tabiat ise tek yönlü fiildir. O halde âlem tabiatla meydana gelmiş olamaz.

<sup>30</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 112.

<sup>31</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 98.

<sup>32</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 98.

Mâtûrîdî'nin eleştirilerini sudûr nazariyesinin “Birden ancak bir çıkar” ilkesinden neş’et eden sonuçlarına, yani tek yönlülüğe yoğunlaştırdığı görülmektedir. Bilindiği gibi Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslam dünyasında sudûr nazariyesini ilk sistemleştiren filozoflar “Birden ancak bir çıkar” ilkesi ile her bakımdan bir olan Tanrı ile âlemdeki çokluk arasındaki boşluğu ayırık cevhersel akıllar ile kapatmaktadır. Bir’den ilk sudûrda ilk akıl çıkmakta, sonrasında ikinci, üçüncü, dördüncü...akıllar ve felekler birbirinden çıkmaktadır. Böylece âlemdeki çokluk, aracılı ve kademeli bir sudûr ile açıklanmaya çalışılmıştır. Ancak Mâtûrîdî tarihen Fârâbî ve İbn Sînâ’dan önce yaşamıştır ve bu yüzden kendisine ulaşan sudûr tasarımı İslam öncesi Yeni-Platoncu filozofların ortaya koyduğu şekliyle olmalıdır.<sup>33</sup> Ancak bu haliyle de o, –Bâtınîlere ait bir görüş olarak– ilk yaratılanın Akıl, ikincisinin Nefs olduğunu, Nefs’in Akıl’dan sûretleri alarak heyûlâyı desteklediğini, bütün âlemin Akıl’da ortaya çıkıp göründüğünü, Nefs’in ondan yardım alarak heyûlâyı desteklediğini haber vermektedir.<sup>34</sup> Yine o, Bâtınîlerden naklen, “Akıl, ibdâ ile var oldu, ibdâ onun illetidir ve var olacak her şey onda çıkıp görünmüştür.”<sup>35</sup> demektedir. Ayrıca şöyle söylemektedir: “Ne olacağını bilmeyen bir varlığın âlemi Akıl’da “mebrûz / görünür” kılması veya onu mebrûz kılmaya gücü yetmeyen veya onun mebrûz olmasını irade etmeyen bir varlığın onu ibrâz etmesi muhaldir. Aksi takdirde ibdâ O’ndan tabiatlının fiilinin çıktığı gibi, o fiilin şuurunda olmaksızın ve onu bilmeksizin ve ona güç yetirmekle vasıflanmaksızın çıkar. Böylece Allah, Bâtınîlerin nezdinde, teşbih korkusuyla sıfat ve isimleri O’ndan nefyetmekte, ta’lîl sınırına varır ve O’na hiçbir şey delâlet edemez hale gelir; O’ndan bahsetmek taklit üzere olur, ki uzak bir durumdur.”<sup>36</sup>

Bütün bu bahis ve alıntılarla varmak istediğimiz sonuç Mâtûrîdî'nin sudûr kozmolojisinin Akıl ve Nefs gibi varlıklara yer verdiğinden haberdar olduğudur. Ancak onun sudûrun üç hipostazı veya unsuru olan Bir, Akıl ve Nefs’in mahiyetine, bu üçü arasındaki ilişkiye ve bizatihi sudûr sürecine ilişkin bilgisinin yüzeysel olduğu görülmektedir. Bu bağlamda ilk sorulması gereken soru, onun filozofların “illet” anlayışını eleştirirken kastedtiği “illet”in bu üç hipostazdan hangisine karşılık geldiğidir. Bilindiği gibi sudûr nazariyesinde mutlak birlik ve dolayısıyla Mâtûrîdî'nin tabiriyle tek yönlülük, sadece Bir’e aittir; Akıl ve Nefs, çokluk içerirler ve âlemdeki varlıkların ideası Akıl’da bulunur. Dolayısıyla Mâtûrîdî'nin illet ile kastedtiği unsur kapalı görünmektedir.

Mâtûrîdî'nin sudûr anlayışıyla alakalı bir diğer problem onun, yukarıda “Ateist Dehrîlik” başlığı altında kûmûn-zuhûr nazariyesini reddederken kullandığı, “Bir şey diğerinden çıkarsa birincisi tamamen yok olur ve ikincisi var olur. Dolayısıyla ikinci şeyin varlığa gelişi zuhûr değil hudûstur” argümanını Yeni-Platoncu sudûr ve Aristocu ezeli madde anlayışının eleştirisinde de kullanır. Bu argümanı ateist dehrîlikle ilişkili olarak vâki olanın zuhûr değil hudûs olduğunu ortaya koymaya çalışırken sudûr ve madde ile ilgili olarak Akıl ve maddenin yok olduğunu, oysa kadîmin yok olmayacağını ispatlamak için kullanır. İmâm bu argümanını sudûr ile ilgili olarak pek çok bağlamda zikretmekle birlikte biz iki tanesini zikredeceğiz. İlk olarak Mâtûrîdî şâhidin gâibe delâleti ilkesine dayanarak, gözlemediğimiz şeylerde bir şeyden bir başka şey çıkıyorsa, birinci şeyin kesinlikle kendi halinde kalamadığını, bozulup ortadan kalktığını söyler ve buna spermadan / nutfeden hayvanların ve tohumdan ağacın çıkış durumunu örnek verir. Şâhidde bu şeylerden birincisi ikincisinden çıkarken ikinciler hep bozulup ortadan kalkmaktadır.<sup>37</sup> Mâtûrîdî’ye göre bu durum, Karmatîlerin “İlk Mübde‘ (ilk aracısız, yani maddesiz ve zamansız yaratılan)” saydıkları şey

<sup>33</sup> Plotinus ile Fârâbî ve İbn Sînâ’nın sudûr sistemlerinin bir karşılaştırması için bkz. Aydın, İbrahim Hakkı, “Plotinus ve İki İslam Mütefekkinde (Fârâbî ve İbn Sînâ’da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, cilt: 14, sayı: 1, yıl: 2001, s. 161 vd.; Yıldırım, “Plotinus ve Fârâbî’de Sûdûr”, s. 43-52.

<sup>34</sup> Mâtûrîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 161.

<sup>35</sup> Mâtûrîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 161.

<sup>36</sup> Mâtûrîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 161.

<sup>37</sup> Mâtûrîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 126; Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sunne*, ed. Fâtima Yûsuf el-Hayyemî, Muessesetu’r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2004, c. 1, s. 246, ‘Al-i İmrân Sûresi, 3/6.

için de geçerlidir. Zira Karmatîlere göre ilk yaratılan varlıkta, bütün âlem ortaya çıkmıştır (*mebrûz*). Sonra ondan Nefs-i Küll alır ve heyûlâyı destekler. Böylece âlemin terkihi ilk yaratılan varlık'tan oluşur. Bu süreçte –Karmatîler onu ebedî saysalar dahi– İlk Mübde' de telef olur, ortadan kalkar. Çünkü bir şey başka bir şeyde bilkuvve var olur, sonra bilfiil ortaya çıkarsa, ikinci şey bozulup ortadan kalkmaktadır.<sup>38</sup>

Mâturîdî'nin bu açıklamasıyla ilgili olarak iki noktaya dikkat çekmek istiyoruz. Birinci olarak, Mâturîdî Yeni-Platoncu sudûr nazariyesine ilişkin bilgisi yetersiz olduğu için böyle söylediği düşünülebilir. Zira Küllî Nefs'in, İlk Akıl'dan alıp heyûlâyı desteklediği şey varlıkların idealarıdır. Dolayısıyla fiziksel olarak, ondan parçalar alıp heyûlâyı onlarla desteklemesi söz konusu değildir; daha doğrusu Plotinus'un kastedtiği, böyle bir kozmoloji değildir. Ancak Plotinus'un veya onun takipçileri olduğu anlaşılan Karmatîlerin ne düşündüğü İmâm'ımız için önemli değildir. Eğer Karmatîler şâhidde ma'lûlün illetten ayrı olamayacağından –yani, illet var olduğunda ma'lûlün de var olması gerektiğinden– hareketle gâibde de durumun böyle olması gerektiğini söylüyorlar ve âlemin kadîm olduğu sonucuna varıyorlarsa, aynı kural Küllî Nefs'in İlk Akıl'dan alıp heyûlâyı desteklemesi için de geçerlidir: Bir şeyden bir şey çıkarsa, birinci şey yok olur, yok olmak zorundadır. Mâturîdî'nin burada çok “primitif” düşündüğü ve idealar gibi ince ve soyut şeyleri anlayamadığı söylenebilir. Ne var ki İmâm bu suçlamaları çok iyi anlamakta, cevaben de “görülmeyen nefste tasavvur edilemez, tasavvur edilemeyen de var olamaz” demektedir. Dolayısıyla görülen yoktur veya tersinden söyleyecek olursak, var olanlar ancak görülenler çerçevesinde olabilir, kuralını koyanlar filozoflardır. Kısaca, gözlem âlemin hudûsunu desteklemiyorsa, sudûrünü de desteklemez.

İkinci olarak hemen yukarıda Mâturîdî'nin Küllî Nefs'in İlk Akıl'dan alıp heyûlâyı desteklediğini, bu durumda İlk Akıl'ın yok olması gerektiğini söylediğini, oysa Plotinus'un sisteminde Küllî Nefs'in aldığıın idealar olduğunu söylemiştik. Ancak felsefe tarihçileri Plotinus'un sudûr sürecini temelde iki şekilde açıkladığını bildirirler. Birincisinde –ki yaygın olarak bilinen ve kabul edilen açıklamadır– Plotinus, Bir'den Akıl'ın ve Akıl'dan Nefs'in ve Nefs'ten Madde'nin sudûrünü güneşten ışığın ve ateşten ısının çıkmasına *benzetir*, ki kaynağın azalması veya yok olması söz konusu değildir. İkinci açıklama için ise doğrudan Plotinus'a kulak verelim: “Her tabiat [yani sudûrdaki üç hipostaztan her biri, bitki türleri, hayvan türleri, insan türü], kendisinden sonra geleni var etme ve hissedilir sona bir başlangıç olarak bir tür parçasız *tohumdan çıkar* gibi kendini açıp yayma aslı niteliğine sahiptir.”<sup>39</sup>

C. A. Qadir, Plotinus'tan yaptığı bu alıntıdan sonra şu yorumu yapmaktan kendini alamaz: “Bu göstermektedir ki tohum benzetmesi Bir'in Kendisi de dâhil olmak üzere bütün [üç] hipostazlar için geçerlidir. Ancak her Plotinus araştırmacısına açık olacaktır ki bu benzetme [Plotinus'un eseri olan] *Enneadlar*'ın geri kalanına nispetle imkânsız bir çelişki oluşturacaktır. BİR, her şeyin başlangıcı olabilir, ama spermatik [nutfe gibi] bir başlangıç olamaz.”<sup>40</sup>

Görüldüğü gibi Qadir, Plotinus'un ikinci sudûr açıklamasını Plotinus'un genel sudûr fikrini nakzedtiğini hayretle ifade eder. Bu nakzediş, tohum veya nutfeden bir şeyin çıkması halinde tohum veya spermanın yok olmasıdır. Bu da Mâturîdî'nin İlk Akıl'dan âlemin çıkması halinde Akıl'ın yok olacağına ilişkin sözlerinin temelsiz olmadığını ispatlamaktadır.

Mâturîdî'nin sudûr nazariyesini eleştirirken dikkatimizi çeken bir diğer problem, onun İlk Mübde' ve İkinci Mübde' unsurlarını anlayış ve yorumlayışıdır. Aslında problem bunların Mübde' mi yoksa Mübdi' mi, yani yaratan mı yaratılan mı olduğunda başlamaktadır. Ancak Mâturîdî birincisini Akıl, ikincisini Nefs ile özdeşleştirdiğine ve bu ikisi Bir'den önce Akıl, sonra Akıl'dan Nefs olmak üzere sudûr eden varlıklar olduğuna göre, onların yaratılan anlamında Mübde' olması gerekir. Nitekim yukarıdaki alıntıda Mâturîdî sarahatle, “Akıl, ibdâ

<sup>38</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 127.

<sup>39</sup> C. A. Qadir, “Alexandrio-Syriac Thought”, (A History of Muslim Philosophy, ed. M. M. Sharif, Low Price Publications, Delhi 1995 içinde ) c. 2, s. 121.

<sup>40</sup> Qadir, “Alexandrio-Syriac Thought”, c. 2, s. 121.

ile var oldu ve ibdâ‘ onun illetidir...<sup>41</sup> demektedir. Bu da Akıl'ın ibdâ‘ fiilinin nesnesi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Yine İmâm'ın takip eden şu sözleri, Akıl'ı ibdâ eden bir başka varlığa işaret etmektedir: “Ne olacağını bilmeyen bir *varlığın* âlemi Akıl'da mebrûz (görünür) kılması veya onu mebrûz kılmaya gücü yetmeyen veya onun mebrûz olmasını irade etmeyen bir *varlığın* onu ibrâz etmesi (görünür kılması) muhaldir. Aksi takdirde ibdâ O'ndan tabiatlının fiilinin çıktığı gibi, o fiilin şuurunda olmaksızın ve onu bilmeksizin ve ona güç yetirmekle vasıflanmaksızın çıkar.”<sup>42</sup>

Burada Mâtûrîdî'nin işaret ettiği *varlık*, Akıl'ı ibdâ ile varlığa getirmekte ve bu fiil o varlıktan çıkmaktadır. Dolayısıyla Mâtûrîdî, sudûr nazariyesindeki Akıl ve Nefs'in üzerindeki Bir veya Tanrı tasavvurundan haberdardır. Yine yukarıda Mâtûrîdî filozofların, Bâtınîlerin ve Karmatîlerin Allah'ın “Allah” da dâhil olmak üzere isimlerini benzerlik korkusuyla Allah'ın dışındaki varlıklara, Akıl ve Nefs'e veya İlk Mübde‘ ve İkinci Mübde‘e döndürdüklerini söylemişti. Bu da Akıl ve Nefs hipostazı üstündeki Bir hipostazından haberdar olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Akıl ve Nefs, mübde‘ olmalıdır.

Ancak Mâtûrîdî *Te'vilât*'taki bazı ifadelerinde İlk Mübde‘i, mübdi‘olarak da almaktadır: ““O, göklerin ve yerin örneksiz yaratıcısıdır (*bedî*)”<sup>43</sup> âyeti Karâmita'nın şu görüşünü reddeder: O, mübdi‘dir. İkinci Mübde‘, kendisinden bütün âlemin yaratıldığı ilk yaratılandır. İlk yaratılan şey, mübde‘ olarak yaratılsaydı, O [İlk Mübde‘ ?], mübdi‘ olurdu; nitekim ibdâ‘ bir şeyi önceden bir aslı ve örneği olmadan yoktan var etmektir.”<sup>44</sup>

Bu alıntıda problemlili gördüğümüz nokta “O, mübdi‘dir”deki “O” zamirinin kime yahut neye işaret ettiği? Mâtûrîdî “O” demektedir, ama bu zamirin ne öncesinde ne de sonrasında bu “O” ile kime işaret ettiğine dair açık bir ipucu vermektedir. Ama sudûr nazariyesinin unsurları açısından “O”, ya Bir, ya Akıl / İlk Mübde‘ ya da Nefs / İkinci Mübde‘ olacaktır. Eğer “O”, İlk Mübde‘ ise –ki bize göre öyledir–, sudûr sisteminde onun mübdi‘liği İkinci Mübde‘e nispetlidir, yani İkinci Mübde‘i bir asıl ve aracı olmadan varlığa getirmiştir. Dolayısıyla âlemi İkinci Mübde‘den varlığa getirmesi sebebiyle İlk Mübde‘nin mübdi‘ olmadığı söylenemez. Buradaki “O” zamirinin İkinci Mübde‘e veya Bir'e dönmesi halinde ise Mâtûrîdî'nin argümanı tamamen anlamsızlaşmaktadır. Dolayısıyla Mâtûrîdî'nin bu bağlamdaki sözleri, sudûr eleştirisi bakımından pek anlamlı görünmemektedir.

Mâtûrîdî'nin *Te'vilât*'ta sudûr nazariyesini eleştirdiği bir diğer bağlam A'râf Sûresi, 54. âyetinin, “Gökleri ve yeri altı günde yarattı” tefsiridir. İmâm, bu âyetin Bâtınîlerin İlk Mübde‘nin zaman ve mekândan vâki olmayacağı, sonlanıp yok olmayacağı şeklindeki görüşlerini nakzedtiğini söyler. Oysa Mâtûrîdî'ye göre İlk Mübde‘ burada iddia edildiği gibi ezeli ve ebedî olsaydı mübde‘, yani yaratılmış olmaz, kadîm olurdu ve kendisi üzerinde ibdâ‘ fiili gerçekleşmezdi. O vâki olduğunda, onun için başlangıç sâbit olur ve başlangıç bakımından vakitle nitelenmesi gerekir. Yine İlk Mübde‘, ma‘lûldur / illetlidir, illeti de içindedir, ki o da ibdâ‘dır. Ma‘lûl olduğu sabit olunca, o yok iken illetinin onu gerektirdiği ve var ettiği sabit olur. Böylece onun için, kendisi ile veya kendisinde var olduğu vakit gerekir.<sup>45</sup> Mâtûrîdî'nin bu eleştirisi ibdâ‘ fiilinin kadîm olamayacağına ilişkin düşüncesinin bir ifadesidir, ki yukarıda bu düşüncesi ayrıntılı olarak ele alınmıştı.

Mâtûrîdî, “O, Evvel'dir (İlk), Âhir'dir (Son)”<sup>46</sup> âyetini yorumlarken şöyle söyler: Bâtınîler'e göre Evvel, İlk Mübde‘dir, Âhir, İkinci Mübde‘dir. İlk Mübde‘ bu âlemi yaratma işinde İkinci Mübde‘den yardım alır. Çünkü onlar derler ki: İkinci Mübde‘, bu âlemi tedbir edendir. Birinci Mübde‘, İkinci Mübde‘nin yardımıyla âlemi yaratmıştır.<sup>47</sup>

<sup>41</sup> Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 161.

<sup>42</sup> Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 161.

<sup>43</sup> En'âm Sûresi, 6/101.

<sup>44</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilât*, c. 2, s. 155, En'âm Sûresi, 6/101.

<sup>45</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilât*, c. 2, s. 239-40, A'râf Sûresi, 7/54.

<sup>46</sup> Hadîd Sûresi, 57/3.

<sup>47</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilât*, c. 5, s. 38, Hadîd Sûresi, 57/3.



Bir diğer bağlam Burûc Sûresi, 85/22. âyette geçen “levh” kelimesinin tefsiridir: “Bâtınîler [Kur’ân’da geçen] kalem’i İlk Mübde‘, levh’i İkinci Mübde‘ olarak isimlendirirler ve İlk Mübde‘i, İkinci Mübde‘nin varlığa gelişinin illeti yaparlar. İlk Mübde‘e, İkinci Mübde‘in yaratılması görevinin verildiğini ve dolayısıyla onun yaratıcısı olduğunu iddia ederler. Yine İlk Mübde‘e Bârî, İkinci Mübde‘e Hâlık ve Rahmân adını verirler. Filozoflar ise İlk Mübde‘e Akıl, İkincisine Nefs derler. Sonra nefslerden doğumlar gerçekleşmiştir. Onların birincisini asıl ve illet kılmaları, zikrettikleri şeyi düzeltmek içindir. Bu da birincisinin ikinci için, nutfenin insanın yaratılışı için asıl kılınmasının doğru olduğu gibi asıl ve illet yapılmasıdır. Ancak kalem ve levh’in Bâtınîlerin ve filozofların zikrettiği iki isimle isimlenmesi caiz değildir, çünkü bu şeylere uydurma isimler yapmak veya delil olmadan bu şekilde isimlendirmek caiz değildir. Hücetten gelen isimlendirme de levh ve kalem olarak gelmiştir.”<sup>48</sup>

Mâturîdî son iki bağlamın birincisinde herhangi bir eleştiride bulunmaz. İkinci bağlamda ise “levh” ve “kalem”in Birinci ve İkinci Mübde‘ olarak veya Akıl ve Nefs olarak isimlendirilmesinin dinî bir temeli olmadığını belirtir.

Bu başlıkta son olarak Mâturîdî’nin sudûr nazariyesinin âlem tasarımına ilişkin nasıl bir dinî hüküm tasavvurunda bulunduğunu ele almak istiyoruz. Aslında Mâturîdî’nin *Kitâbu’t-Tevhîd*’de ister Bâtınî ve Karmatîlere nispetle ister filozoflara nispetle olsun, sudûr nazariyesini ve taraftarlarını eleştirirken sonraki asırlardaki felsefe eleştirilerine kıyasla yumuşak bir dil kullandığı görülmektedir, çünkü bu kişiler son tahlilde Yaratıcının, yani âlemin Yaratıcısı’nın varlığını kabul etmektedir. Ancak onun nazarında kıdem bir uluhiyet sıfatı veya dışlayıcı şekilde Tanrısal bir nitelik olduğundan âlemin kıdemi iddiasını tevhide aykırı görmüştür: “Bu da Yaratıcıyı ve Yaratıcının kıdemini kabul eden, ama O’nunla birlikte bütün cisimlerin ezelde var olduğunu söyleyen kimselerin görüşüne benzer ki bunda tevhidin iptali vardır.”<sup>49</sup> Bu alıntı, Mâturîdî’nin Allah’ın birliğini kadîmin birliği olarak gördüğünü açıkça ortaya koymaktadır.

Mâturîdî’nin *Te’vilât*’taki şu ifadesi ateist dehrîler hakkında olmalıdır, çünkü âlemi kadîm saymalarını Allah’ı inkârlarının veya küfürlerinin sebebi yapmamış, bilakis küfürlerine atfetmiştir: “Allah’ı inkâr edenler...”<sup>50</sup> âyeti dehrîler hakkındadır, çünkü onlar Allah’ı inkâr ederler, O’na inanmaz ve âlemin kadîm olduğunu söylerler.”<sup>51</sup> Yine mülhidlerin gök ve yerin ezeli olduğunu söylediklerini bildirir.<sup>52</sup>

Yine Mâturîdî cehennem yedi kapısı olduğunu ve her kapı için bir grup olduğunu bildiren Hicr Sûresi, 44. âyeti yorumlarken bu kapılardan birinin dehrîlere ayrıldığını söyler. Ancak burada dehrîyi âlemin yaratıcısını inkâr eden olarak tanımlar.<sup>53</sup>

İmâm bir diğer bağlamda filozoflarla şöyle bir diyalogda bulunur: “Filozoflar Tanrı’nın isim ve sıfatlarının varlığını kabul etmedikleri takdirde onlara şöyle söylendiğinde ne diyeceklerdir?: Neye ibadet ediyorsunuz? Neye dua ediyorsunuz? Hangi dine instisap ediyorsunuz? Emrolduğunuz ve neholduğunuz şeyleri size kim emrediyor ve yasaklıyor? Ulvî ve süflî âlemin başlatıcısı kimdir? Ve yine eşyanın başlangıcı kiminledir?” Onlar bu sorular karşısında ya akıl ve mantığa yaklaşacak ya da âlemin hâdisliğini inkâr edenlere katılacaklardır...”<sup>54</sup>

Bu diyalogda düşünür, muhtemelen Yeni-Platoncu filozoflara Allah’ın isimlerini inkâr ettikleri takdirde âlemin hâdisliğini inkâr edenlere katılacakları uyarısını yapmakta, yukarıda da âlemin kadîm olduğunu söylemeyi “tevhîd”i iptal etmek olarak nitelemektedir. Ancak o yine de, ateist dehrîler hakkında verdiği küfür hükmünü, filozoflar hakkında *açıkça*

<sup>48</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, c. 5, s. 428-29, Burûc Sûresi, 58/22.

<sup>49</sup> Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 187.

<sup>50</sup> Nisâ Sûresi, 4/150.

<sup>51</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, c. 1, s. 522, Nisâ Sûresi, 4/150.

<sup>52</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, c. 2, s. 510, Hûd Sûresi, 11/7

<sup>53</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, c. 2, s. 52, Hicr Sûresi, 15/44.

<sup>54</sup> Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 92.

vermemektedir. Diğer taraftan Mâturîdî, bizim ateist dehrîler olarak isimlendirdiğimiz tabiatçıları (*aşhâb-ı tabâi'*), sudûrcu Yeni-Platoncu filozofları ve aşağıda gelecek olan maddenin ezeliğini savunan Aristo'yu ve Aristocu filozofları da Hıristiyanlar ve Seneviyye ile birlikte tevhid ehlinden olan, ama tevhid anlayışlarını bozmuş kimseler olarak kategorize etmektedir.<sup>55</sup>

Sonuç olarak Mâturîdî'nin, Fârâbî gibi kendisiyle muasır ve İbn Sînâ gibi kendisinden sonra gelecek Meşşâî filozofların âlemin hem bir Yaratıcısı olduğu hem de kadîm olduğu yahut âlemin ezelde yaratılmış olduğu şeklinde özetlenebilecek sudûr kozmolojisine yönelik genel tavrı, eleştirirken kullandığı argümanlar ve hakkında verdiği dinî hüküm son tahlilde, bize görünen o ki, Gazâlî'ninki ile aynıdır.

<sup>55</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 186-87.

# MÂTURÎDİLİK BAĞLAMINDA İSLAM DÜŞÜNCESİNDE KELAM FELSEFE İLİŞKİSİ

Hakan ÇOŞAR<sup>1</sup>

## Özet

Başlangıçta bir nass yorumu olarak ortaya çıkan Kelam ilminin, ilk dönemde temel meseleleri irade hürriyeti ekseninde Allah'ın zâtı, sıfatları, nübüvvet, kader ve ahiret bahisleridir. Ancak zamanla gerek bu konularda yapılan tartışmalarda gerek gayrimüslimlerle yapılan tartışmalarda kullanılan deliller, bir bütün olarak “Varlık” hakkında konuşmayı gerekli kılmıştır. Böylece bir nass yorumu olarak ortaya çıkan kelam ilmi, hicrî ikinci Yüzyıl'ın sonlarından itibaren Mu'tezile kelamcıları elinde metafizik bir disiplin haline dönüşmeye başlamıştır. Bu esnada İslam Dünyasına miladi VIII. asırda başlayan felsefi tercüme hareketi neticesinde Antik Yunan ve Helenistik felsefenin aktarılmasıyla birlikte Farabi ve İbn Sina başta olmak üzere büyük filozoflar yetişmiş İslam Felsefesi dediğimiz akım oluşmuştur. İslam Felsefi ile birlikte Kelam'ın felsefleşme veya metafizikleşme süreci Eşariliğin özellikle tabiat felsefesine ilişkin görüşlerini sistemleştiren Bakıllani (ö.403/1012) ve Cüveyni (ö.1085) tarafından sürdürülmüştür. Gazzâlî(ö.1111)'nin felsefecileri tenkidi ile başlayan süreçte ise İslam düşüncesinin iki önemli geleneği olan kelam ve felsefe yeni bir senteze doğru yol almaya başlamıştır. Kelam ilminin hem konusu hem yöntemi hem de gayesi yeni bir boyut kazanmıştır. Bu dönemde var olan her şey, var olması bakımından Kelam ilminin konusunu teşkil etmiştir. Yine bu dönemde bilinen her şey yani malum Kelamın ilgi alanına girmiştir. Gazzali'nin Aristo mantığını bütün ilimlerin mukaddimesi ve güvenilirlik şartı olarak ilan edip bir düşünce dili olarak içselleştirilmesinde mahzur görmemesi ve Meşşâî felsefesiyle etkileşimin önünü açmasıyla İslam düşüncesinde etkisi uzun yıllar devam edecek özellikle Fahreddin Râzi birlikte Felsefi Kelam ekolünü ortaya çıkarmıştır.

Ehli Sünnetin inanç alanındaki diğer büyük temsilcisi Ebu Mansur el- Mâturîdi (ö. 333/944)'nin yaklaşık olarak aynı dönemde yaşadığı Eşari'den daha fazla akla önem verip, akli ve felsefi delilleri, kavramları fazlasıyla kullandığı dikkat çekmektedir. O, Kitabü't-Tevhid adlı eserine, taklidi reddedip ve dinin delille bilinmesinin gerekliliğini belirterek başlar; akıl ve naklin dini bilmenin iki temel yolu olduğunu kaydeder. Maturidiliğin önemli temsilcileri Pezdevi (ö.1099) Ebü'l-Mui'n en-Nesefi (ö.1115) ve Nureddin es-Sabuni (ö.1184) gibi kelamcılar da aynı çizgiyi devam ettirmişlerdir.

İslam Düşüncesinde Kelam Felsefe ilişkileri ve etkileşimleri bağlamında yapılan çalışmalarda daha çok Eşariliğe mensup kelamcıların görüş ve düşüncelerinin ele alındığını görmekteyiz. Özellikle bu manada hepside Eşari olan Cüveyni, Gazzali, Fahrettin Razi, Seyfeddin Amidi gibi isimler ön plana çıkmaktadır. Tebliğimizde İslam düşüncesinde kelam felsefe ilişkisini Mâturîdi ve Mâturîdilik açısından ele alacağız. Kelam Felsefe etkileşiminde yöntem ve konu bakımından Mâturîdiliğin Eşarilikten benzer ve farklı yönlerini tarihsel süreci de dikkate alarak ortaya koymaya çalışacağız.

## Relation Between Philosophy and Kalam in Islamic Thought In the Context of Maturidiyyah

### Abstract

Kalam, from the end of the second century h., began to transform into a metaphysical discipline in the hands of Mu'tazilian scientists of Kalam. At the end of the philosophical translation movement that started in the eighth century m., with the transfer of ancient Greek and Hellenistic philosophy in Islamic Thought, the great philosophers have been trained especially such as Al-Farabi and Ibn Sina, and Islamic Philosophy has emerged as a discipline.

<sup>1</sup> Yrd. Doç. Dr., Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

The process of turning Kalam into a philosophical and metaphysical science with the effect of Islamic Philosophy was continued by al-Bakhillani (ö.403/1012) and al-Cuwayni(ö.1085). In the process that begins with al-Gazzali's criticism of philosophers, two important traditions of Islamic thought, Kalam and Philosophy, started to go towards a new synthesis. The topic, method and purpose of Kalam gained a new dimension. In this period, everything that exists constituted the theme of Kalam in terms of its existence. In this period again, everything that can be known (ma'lum) entered into the field of the interest of Kalam. Al-Gazali's declaration of the logic of Aristotle as a premise and reliability condition of all sciences and his internalization it as a thought language and in this way his opening the way to interact it with peripathetic philosophy emerged, especially with Fahr al-Razi, the philosophical Kalam school that its effect will continue for many years in Islamic Thought.

Abu Mansur al-Maturudi (ö. 333/944) gives more importance to reason than al-Ash'ari and he uses the reasonable and philosophical evidence and concepts extensively. He starts his *Kitab at-Tawhid* by stating the need to refuse the religious imitation (taqlid) and to know religion by evidence, subsequently he writes down that the reason and the revelation are two basic ways of knowing the religion. The important representatives of Maturidian tradition such as al-Pazdawi (d. 1099), Abu al-Mu'in an-Nasafi (d. 1115) and Nur al-Din as-Sabuni (d. 1184) also continued the same tradition.

In studies that written in the context of the relations and interactions between Kalam and Philosophy, we see that the opinions and thoughts of the theologians who belonging to Ash'arian tradition had been more examined. In this sense, especially all important figures who belonging to Ash'arian tradition such as al-Cuwayni, al-Gazzali, ar-Razi, al-Amidi has come to the foreground. In this presentation we will examine the relation between Philosophy and Kalam in the context of the thought of al-Maturudi and Maturudiyah tradition. We will try to reveal the similar and different aspects of Maturudian tradition from the Ash'arian tradition in terms of method and subject, in the relations and interactions between Kalam and Philosophy, taking into consideration the historical process.

# KELAMDAKİ “İSTİDLAL BİŞ’Ş-ŞAHİD ALE’L-GAİB” METODUNA MATURİDÎ’NİN YAKLAŞIMININ MANTIKSAL ANALİZİ VE DEĞERİ

Logical Analysis And Consideration About Maturidi’s Approach  
To Method Of The Analogy Of The Unknown To The Known (Qıyas  
Al-Ghaib Ala Al-Shaid) In Islamic Teology

Kamil KÖMÜRÇÜ<sup>1</sup>

## Özet

İslam kelamında bir şeyi hakkında olumlu veya olumsuz bir hüküm vermeksizin düşünmeye tasavvur, düşünmeyi olumlu ya da olumsuz bir hükme bağlamaya ise tasdik denmiş ve tasavvurların da tasdiklerin de bütünüyle zorunlu veya bütünüyle kazanılmış olamayacağı ilke olarak kabul edilmiştir. Bu bilgilerin elde edilme yöntemi olarak nazar-akıl yürütme bilinen şeylerin bilinmeyenlerin bilgisine götüreceği şekilde düzenlenmesi olarak tarif edilmiş ve Allah’ı bilmek konusunda nazara ihtiyaç duyulduğu ilk dönemlerden itibaren ifade edilmiştir. Bu bağlamda özellikle Mutezile ve ilk dönem Eş’ariler tarafından sıkça kullanılan akıl yürütme yöntemlerinden biri “istidlal biş’ş-şahid ale’l-gaib” ya da “kıyâsu’l-gaib aleş’ş-şâhid” olmuştur. Kelamcıların ıstılahında görünenden görünmeye örnekleme yoluyla kanıtlama anlamına gelen bu yöntem fıkıhçılar tarafından da kullanılmış ve onların dilinde “fikhî kıyas” olarak yer almıştır.

Bununla birlikte kıyâsu’l-gaib aleş’ş-şâhid, her zaman üzerinde birtakım tartışmaların olduğu bir akıl yürütme yöntemidir ve bu yöntem hakkında görüş belirten önemli isimlerden biri de Maturidiliğin kurucusu Ebû Mansur el-Maturîdî’dir (852-944). O, kelamının temel kaidelerini ve istidlal yöntemlerini bir araya getirdiği *Kitâbu’t-Tevhîd* isimli eserine ilim konusuyla başlamış ve burada hakikatin bilgisini elde etmenin mümkün olduğunu açıklamıştır. Maturîdî ilmin kaynaklarının doğru haber, duyular ve aklın nazarı olduğunu belirtmiş, kelamcılarının ekseriyetinde olduğu gibi nazar konusuyla bağlantılı olarak “istidlal biş’ş-şahid ale’l-gaib” metodunu dikkate almıştır. Ancak bunu Eş’ârî ve Mutezile kelamcılarının farklı değerlendirmiştir.

Kanaatimizce her iki yaklaşımın bir kez de çıkarım yapmanın bilimi olan mantık tarafından değerlendirilmesi göz ardı edilemeyecek bir öneme sahiptir ve bizim bu çalışmada yapmak istediğimiz de budur. Bu amaçla ilk olarak kelamdaki “istidlal biş’ş-şahid ale’l-gaib” yöntemini ele almaya sonrasında Maturîdî’nin konuya ilişkin farklı yaklaşım biçimini mantık bilimi açısından analiz etmeye çalıştık. Meseleyi karşılaştırmalı olarak ortaya koymak için bu yöntemi kullanan itikadi mezhepler ile fıkıhçıların konuya ilişkin görüşlerine de yer verdik.

**Anahtar Kelimeler:** Maturîdî, kelam, mantık, istidlal biş’ş-şahid ale’l-gaib, kıyas.

## Abstract

In Islamic teology (Ilm al-Kalam) the thinking about something by itself without passing any judgment on it whether of denial or assertion is called conception (tasawwur) and with a judgment passed on it either way this act of thinking is called judgmental assent (tasdiq). And that these intellectual conceptions and judgmental assents should not be altogether inherently necessary or by acquisition accepted as principle. This logical reasoning namely (al-nazar), as a method way that leads to these acquisitions has described as the process of arranging entities that are known in a way that leads to learning something

<sup>1</sup> Doç.Dr. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Bilim Dalı kkomurcu@cumhuriyet.edu.tr

that is not already known and expressed the necessary of nazar to knowledge of the god (marifatullah). Within this context as one of the frequently reasoning methods 2

especially used by the Mutazilah and early Asharites, is the analogy of the unknown to the known (qiyas al-ghaib ala al-shahid). In the theologians' terms this method which proving of unseen to the seen has called by Islamic jurists (fuqaha) as legal analogy (qiyas al-fikhi).

However the analogy of the unknown to the known has always been a controversial reasoning method an one of the most important scholars which gave his opinion in this issue is Abu Mansur al-Maturidi (852-944) the founder of Maturidi sect. He began Kitab al-Tevhid which his great book and that gathered principles of Islamic teology and methods of argumantations, with topic of knowledge and demonstrated the acquisition of knowledge of the truht(al-hakikah) is possible. According to Maturidi the source of knowledge are senses, predicate (al khabar)and reason (al aql). Similarly in majority of Islamic teologicians he examined the analogy of the unknown to the known with reasoning problems. But he tackled it distinctly from Mutazilah and Asharits.

According to us the analyze once again from viewpoint of Logic (Mantiq) the science of truthfully reasoning, is so important and unignorable. At the same time it is our goal in this etude exactly. Fort his porpose we will tackle firsrtly method of the analogy of the unknown to the known in Islamic teology and then will analyze Maturidi's view in principles and methods of logic. In addition for examine the issue comparatively we will include other Islamic sects' and jurists's opinions.

**Key Words:** Maturidi, Islamic teology, logic, method of the analogy of the unknown to the known (Qiyas al-ghaib ala al-shahid), syllogism.

## Giriş

İslam kelimasında ilmin kaynakları arasında yer alan nazar oldukça önemlidir. Çünkü Allah'ı bilme konusunda nazara ihtiyaç vardır. Bu sebeple nazar dini açıdan teşvik edilmiştir. Düşünme ve kanıtlama ile aynı anlamı gelen nazarın en önemli şekli, kelamcıların ıstilahında görünenden görünmeye örnekleme yoluyla kanıtlama anlamına gelen “istidlal biş’ş-şahid ale’l-gaib” ya da “kıyâsu’l-gaib aleş’ş-şâhid” olarak adlandırılmıştır. Fıkıhçılar tarafından da kullanılan bu yöntem onların dilinde “fikhî kıyas” olarak yer bulmuştur.

İslam'daki en büyük itikadî mezheplerden biri olan Maturîdîliğin kurucusu Ebû Mansur el-Maturîdî, kelâmî öğretisinin temel kaidelerini ve istidlal yöntemlerini sistemli olarak tespit ettiği *Kitâbu't-Tevhîd* isimli eserine ilim konusuyla başlamış ve burada hakikatin bilgisini elde etmenin mümkün olduğunu açıklamıştır. Matûridî, ilmin kaynaklarının doğru haber, duyular ve aklın nazarı olduğunu belirtmiştir. Kelamcıların ekseriyetinde olduğu gibi Maturidî de nazar konusuyla bağlantılı olarak “istidlal biş’ş-şahid ale’l-gaib” metodunu dikkate almıştır. Ancak o bunu Eş’ârî ve Mutezile kelamcılarından farklı değerlendirmiştir. Her iki tutumun çıkarım yapmanın bilimi olan mantık tarafından nasıl değerlendirildiği bu açıdan önemlidir.

## 1. Kelamdaki “İstidlal biş’ş-Şahid ale’l-Gaib” Yöntemi

Kelam tarihinde şahitten hareketle gaibi istidlal etmek temeline dayalı epistemolojik ilke, Aristoteles mantığını benimseyen düşünürler için hicri 5. yüzyıla kadar İslami bir istidlal yöntemi olarak kabul görmüştür. Mütেকaddimin (öncekiler) kelamcılarının en önemli akıl yürütme biçimlerinden biri olan istidlal biş’ş-şahid ale’l-gaib yöntemine başta Mutezile olmak üzere Hanbeliler, Eş’ariler ve Mâturîdîler, Allah'ın varlığını ispatlamada ve birçok kelâmî problemin çözümünde başvurmuşlardır ( Altıntaş, 2001, 107; Çaldak, 2008, 179-181; Demir, 2014,337-338). Görünenden görünmeyeni örnekleme yoluyla ispat etmek anlamına gelen istidlal biş’ş-şahid ale’l-gaib metodu Allah'ın varlığının, birliğinin ve kadimliğinin, ayrıca âlemin hâdis olduğunun kanıtlanmasında en güvenilir ve zorunlu yol olarak nitelenmiştir (Durusoy, 2012, 397).

Bu metodun adlandırılmasıyla ilgili tartışmalar vardır. Kelamcılar delilden hareket ettikleri için söz konusu yöntemi “istidlal” olarak adlandırmışlardır. İstidlal, sözlükte delil arama anlamına gelen ancak genel anlamıyla herhangi bir önerme hakkında diğer önermelerden hareketle kesin kanıt getirme işlemlerinin tümünü kapsayan bir kavramdır. Diğer bir ifadeyle istidlal başka hükümlere ulaşmak için birtakım önermeleri düzenlemektir (Özdemir, 2001, 176).

Kelamcılara göre istidlalin temelini oluşturan delil duyu alanının dışında olan ve hakkında zorunlu bilgimiz olmayan şeyin bilgisine götüren şeydir. Delil, duyu ve zaruri bilgi alanının dışındaki şeyin bilgisine ulaşmayı mümkün kılan işaret ve belirtidir. Kelamcılar duyu alanının dışındaki medlule ulaşmak için emare olan delil üzerine fikir yürütmeyi “i’tibar” (akıl yürütme) olarak adlandırmışlar ve Allah’ın bilgisine ulaşmak için delil üzerinden çıkarım yapmayı, yani şahit üzerinde düşünmeyi insan için zorunlu kabul etmişlerdir (Erkol, 2004, 165).

İstidlale istikra (induction) diyenler de olmuştur. İstikra sözlükte, etraflıca düşünüp araştırma anlamına gelir (Özdemir, 2001, 177). Türkçe’de tümevarım olarak adlandırılan istikra bir yöntem olarak tikelden tümele yapılan akıl yürütmedir. Tümevarımda bazı olay ve nesnelere bir arada bulunmalarından hareketle, o olay ve nesnelere bütünü hakkında bir sonuca varılır. Tümevarım kesinlik ifade etmez; her zaman olasılık ve imkân bildirir (Kömürcü, 2016, 98-99 ).

Yine kelamcılara göre istidlal, ister illetten ma’lule (sonuç), ister ma’lulden illete (sebebe) gitmek şeklinde olsun delil hakkında düşünmeye denir. Ancak bunlardan birincisine ta’lil (tümdengelim), ikincisine de istidlal denir (Özdemir, 2001, 177).

Bu yöntem “kıyâsu’l-gaib ale’s-şâhid” olarak da isimlendirilir. Kelamcılar “kıyas” kavramını kullanmak istemedikleri için bunun yerine “istidlal” terimini tercih etmişlerdir. Çünkü kelamcılara göre şahit, tabiat ve insan âlemi; gaip ise ulûhiyet âlemi olduğu için, fıkıhçıların yaptığı gibi birincisi için asıl; ikincisi için de fer kavramını kullanmak uygun değildir. Kelamcılara göre fer’in yerini alan gaip, aslın yerini tutan şahitten üstündür. Bu nedenle şahidin asıl, gaibin de fer’ olarak isimlendirilmesi doğru değildir. Başka bir ifade ile gaip, Allah; şahit de insan ya da tabiat olunca gaibin şahide kıyas edilmesi düşüncesi, Allah’ın insana benzetilmesini akla getireceğinden kelamcılar bu metod için kıyas kavramını kullanmaktan kaçınmışlardır. Çünkü bu kavram teşbih, yani benzetme ifade eder. Bunun yanında Kur’an’da gayb âlemi, şehadet âlemi terimlerinin sıkça geçtiği dikkate alındığında, şahit ve gaip kavramlarının kullanımında sakınca yoktur (Altıntaş, 2001, 107-108; Erkol, 2004, 164-165). Bu terimlere karşılık olarak mantık biliminde şahit için bilinen; gaip için ise bilinmeyen terimlerinin kullanıldığını söyleyebiliriz.

İstidlal biş’şâhid ale’l-gaib metodu için yukarıda işaret edildiği gibi tartışmalı da olsa bütün ilimlerce ortaklaşa kabul edilebilecek bir ad olarak kısaca “kıyas” tabiri kullanılabilir. Bu durumda kıyasın ne olduğuna bakmak gerekir. Arapça bir kelime olan kıyas sözlükte bir şeyi benzerine göre değerlendirmek, takdir etmek ve eşitlemek anlamlarına gelir (İbn Manzur, h.1404,6/187; el-Cevherî, 1987, 3/967; Tahânevî, 1996, 2/1347). Kelam literatüründe kıyasın bir şeyi başka bir örnekle karşılaştırıp ölçmek şeklinde karşılık bulduğu söylenebilir. Daha açık ifadesiyle şahide dayanarak gaibi çıkarsama, şahitteki bir şeyin bir illetten dolayı aldığı hüküm veya kazandığı vasfın, aynı illeti taşıyan gaipteki her şey için de geçerli olmasıdır. Buna göre bu illeti gaip alanında taşıyan şey, aynı illeti şahit alanında taşıyan şeyin hükmünü alacaktır (Altıntaş, 2001, 107; Erkol, 2004, 164).

Kelam ekollerinin her biri kıyası farklı şekillerde kullanmışlardır. Şimdi kısaca onların kıyas konusundaki yaklaşımlarına bakalım. İlk olarak akla fazla değer yüklemekle nitelenen<sup>2</sup> Mutezile’nin bu metod konusundaki görüşleri üzerinde durmak gerekir. Tartışmaya açık bir iddia olsa da İslam kelamcılarının içerisinde bahsi geçen metodu ilk kullananların Mutezile

<sup>2</sup> Mutezile’nin mantığa, dolayısıyla da akla fazla itibar etmediği yönünde iddialar da vardır. Bkz. Durusoy, 2012, 397.

mensupları olduğu söylenmiştir (Altıntaş, 2001, 107; Türker, 2007, s.1). Ehlisünnetin ilahi sıfatlarla ilgili bazı hususlarda nadiren kullandığı bu yöntem, Mutezilenin pek çok metafiziksel konuda ısrarla kullandığı ve kesin bilgiye götürdüğüne inandığı bir metottur (Özdemir, 2001, 183).

Mutezile, istidlal biş'ş-şâhid ale'l-gâib ilkesine dayanarak Allah'ın zatına ait bir takım sıfatlar olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Örneğin onlara göre bir kimsenin âlim olmasının sebebi ilim olduğuna ve Allah da âlim olduğuna göre onun da bir ilim sebebiyle âlim olması, yani ilmin onun sıfatı olması gerekir. Mutezile mensupları, Allah'ın zatına yakışan sıfatları da aynı şekilde istidlal yöntemini kullanarak tespit etmeye çalışmışlardır (Erkol, 2004, 166).

Mutezile ekolü insanî fiillere ilişkin hükümlerin tespitinde, önce fiilin aldığı hükme sebep olan illete bakmışlardır. Ardından onu aynı illeti taşıyan bütün fiillere kıyas etmişlerdir. Örneğin, zulmün ve yalanın çirkin oluşuna sebep olan illet bilindiğinde, onu taşıdığı tespit edilen bütün fiillere aynı hüküm verilir. Onların bu yöntemi kullanmada fıkıhçılardan ayrıldıkları en önemli nokta, aslın aldığı hükme sebep olan illetin nass tarafından değil, akıl tarafından tespit edilmesidir. Bu bir anlamda şahidin şahide kıyaslanmasıdır (Özdemir, 2001, 182-183).

Eş'ari kelamcılar da kıyâsu'l-gâib aleş'ş-şâhid metodunu dikkate almışlardır. Ancak bunu her konuda ve aynı düzeyde kullanmamışlardır. Örneğin onlar Allah'ın ilim sıfatını ispat için bu metodu tercih etmişlerdir. Bunu şu şekilde yapmışlardır: Âlim olan herkes ilim sahibidir. Bunu müşahade ile biliriz. Allah da âlimdir. Öyleyse o da ilim sahibidir. Ancak Eş'arilerin Allah'ın filleri konusunda bu yöntemi uygun görmedikleri ifade edilmiştir (Erkol, 2004, 166).

Konuyu *Mi'yâru'l-İlim* adlı mantık kitabında temsil (analoji) başlığı altında ele almış olan Gazâlî, temsilin, fakihlerin kıyas, kelamcılarının görünür âlemdekine bakarak görünmez olan hakkında hüküm vermek (reddü'l-gâib ileş'ş-şâhid) dediği yöntem olduğunu ifade etmiştir. Ona göre temsil, belirli bir cüz'îde (tikelde) bir hükmün bulunması, sonrada onun hükmünün, herhangi bir açıdan bu cüz'îye benzeyen başka bir cüz'îye nakledilmesidir. Temsilin akli konulardaki misali, bitkilere canlılara, hâdis (yaratılmış) olduğunu gözlemlediğimiz diğer cisimlere kıyas ederek şöyle denilmesidir: "Gök hâdistir, çünkü gök cisimdir, o halde hâdistir." Bu sonuç, bitkilerin cisim olmaları sebebiyle hâdis olduğu ve hâdis olma noktasında onun cisimliğinin orta terim olduğunun anlaşılması mümkün olmadıkça, doğru bir hüküm olmaz. Dolayısıyla bu durum sabit olunca, canlıdan hareketle canlının hâdis olduğu değil cismin hâdis olduğu ortaya çıkmış olur. Bu durumda cisim hâdistir hükmü tùmeldir ve bundan birinci şekle göre şöyle bir kıyas kurulur: " Her cisim hâdistir, gök cisimdir, Öyleyse gök hâdistir." Böylece hükmün nakli, tùmelden onun altında yer alan tikele doğru olur ve bu doğrudur. Bu durumda yukarıdaki örnekte belirli bir şahidin etkisi ortadan kalkar ve sözün içerisinde canlının zikredilmesi de bir fazlalık olur (Gazâlî, 2013, 208-210).

Özetle söylenecek olursa genel itibarıyla erken dönemde, mantık ilmi kelamcılar arasında henüz pek yaygınlaşmamış olmasına rağmen özellikle ehlisünnet kelamcılarını mantıktaki kıyası daha çok kullanmışlardır. Çünkü sadece onun kesin bilgi ifade ettiğini kabul ediyorlardı. Tümevarım yalnızca tùmelin bütün fertleri tecrübe edildikten sonra kesin bilgi ifade edebilirdi ve bu da çoğu zaman mümkün değildi. Keza, İslam hukukçularının kullandığı kıyas türü olan temsil (analoji) ise sadece illet kesin olduğunda kesinlik ifade ettiğinden kelamcılar bu tür kıyası, illetin kesin olması durumunda mantıktaki kıyasa dönüştürerek kullanmışlardır (Özdemir, 2001, 179-180). Bu gerekçeyle örneğin Türker'e göre Eş'ârî, kıyâsu'l-gâib aleş'ş-şâhid yöntemini bir analoji olarak değil, tûmdengelim olarak değerlendirmiş ve bu şekilde kullanmıştır (Türker, 2007, s.10-11).

Fıkıhta, hükmü bilinen bir husustan hareketle hakkında hüküm bulunmayan bir konunun hükmünü belirleyebilmek için kıyas yöntemi kullanılmıştır. Daha önce de belirttiğimiz üzere fıkıhta kıyas olarak kullanılan bu yöntem kelim ilminde kıyâsu'l-gâib aleş'ş-şâhid şeklinde ifade edilmiştir.



Fıkıhta benzerlik veya ortak bir illet aranırken, kelimde ilahi zat ve sıfatlarla ilgili bütün alanlarda bir farklılık esas alınmaktadır. Bu sebeple kelimde kıyas ve istidlal olarak nitelendirilen bu kavramın fıkıhtaki kıyastan farklı olduğu vurgulanmıştır (Erkol, 2004, 163). Burada şunu da ifade etmek gerekir ki aralarında bir takım benzerlikler olsa da fıkıhtaki kıyas ile mantıktaki kıyas da birbirinden farklıdır.<sup>3</sup>

Bununla birlikte İslam düşüncesinde kelamcılar, mevzubahis yöntemi sadece Allah'ın zatının bilgisi konusuna hasretmedikleri; başta sıfatlar meselesi olmak üzere başka konularda da kıyâsu'l-gâib aleş'ş-şâhid metodunu tercih ettikleri görülmektedir (Altıntaş, 2001, 109; Erkol, 2004, 167). Ayrıca her ekolün söz konusu yöntemi kendi amacına hizmet edecek tarzda kullanmış olduğu söylenebilir. Bunun sebebi de bu tarz delillendirmenin esnek bir yapıya sahip olmasıdır (Özdemir, 2001, 182-185).

Kelamcılardan aktarılan görüşler esas alarak onların bu yöntemi yerine göre mantıktaki tümdengelimine dayalı kıyas, yerine göre tümevarım (istikra) kimi zaman da analogi (temsil) olarak kullandıkları söylenebilir. Bu durum kelamcılar arasında kıyâsu'l-gâib aleş'ş-şâhid konusunda bir kafa karışıklığı olduğu izlenimini doğurmaktadır. Şimdi de İmam Mâtûrîdî'nin onun bu konudaki yaklaşımına bakalım.

## 2. Matûrîdî'nin "İstidlâl biş'ş-Şâhid ale'l-Gâib" Yöntemine Yaklaşımı

Bu metodu *Kitâbü't-Tevhid*'de "Delâletü's-ş-şâhid ale'l-gaib" başlığı altında ele alan Matûrîdî ilk olarak meseleye ilişkin farklı fikirleri zikreder. Ona göre insanlar şahidin gaibe delalet etmesi hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bazı kimseler görünen varlık görünmeyen varlığa delalet eder demişlerdir. Çünkü onlara görünen, görünmeyen için bir asıl teşkil etmektedir. Asıl ise fer'ine muhalefet etmez. Gaibin bilinmesinin yolu, görünenden geçer. Başkasına kıyas edilen şey, kendisinin benzeridir. Matûrîdî bu görüşü savunanların bahsi geçen çıkarıma dayanarak âlemin kadim olduğunu ispat etmeye çalıştıklarını ifade eder. Zira onlara göre görünen âlem, kendisi gibi olana delalet eder. Öyleyse görünmeyen, aynen görünen âlem gibi olur. O, aynı şekilde kendisinden önce geçen ve kendisi gibi olana delalet eder. Bu da hepsinin kadim olmasını gerektirir (Matûrîdî, 1981, 112). Bu ifadelerden, bir grubun söz konusu metotla âlemin kâdemini ispata kalkışmalarının Matûrîdî için bu yöntem konusunda olumsuz bir referans teşkil ettiği anlaşılmaktadır.

Matûrîdî bazı kimselerin de hiçbir vakit yoktur ki kendisinde âlemin başlangıcı düşünüldüğü halde kendisinden öncesinin düşünülmemiş olamayacağını ve bu durumda âlemin meçhul kalmasının batıl olacağını ileri sürdüklerini aktarır. Matûrîdî'nin konuya ilişkin olarak zikrettiği başka bir yaklaşım ise şöyledir: Görünen âlem, kendisi gibisine delalet ettiği gibi kendisinin hilafı olana da delalet eder. Kendisinin hilafına delalet etmesi daha açık ve seçiktir. Zira kim ki âlemden, âlemin hadis olduğuna veya kadim olduğuna delalet eden bir şeyi görürse, âlemin hadis olması ve kadim olması onun görmüş olduğunun ne aynı ne de benzeridir. Sonra görünen âlem, kendisini meydana getiren muhdisine delalet ettiği gibi kendi kendine var olmasına da delalet eder. Durum bu ise bunların ikisi de âlemin benzeri değildir. Sonra görünen âlem, failin hikmetine ve hikmetsiz olmasına, ihtiyarına ve tabiatına da delalet eder. Bunların hepsi görmüş olduğu şeyin hilafı olan şeylerdir. Görünen âlem, kendisinin misli ve benzerinin bulunmasına delalet etmez. Çünkü görünen delalet etmiş olsaydı, kendisini her gören kimsenin, her âlemin kendisi gibi olduğunu vehmetmesi gerekirdi. Bu ise çok uzak ve mümkün olmayan bir şeydir. Öyleyse hakikaten cevherin kendisi gibi olup gaip olanı görmesinin tahakkuk etmediği ve zikri geçen yönlerden birinin tahakkuk ettiği sabit olur. Fakat müşahede edilenin keyfiyeti bilindiği ve o keyfiyetin gaip olanda da bulunduğu haber verildiğinde görünenin, görünmeyenin benzeri olduğu bilinir. Yoksa gerçekten bu husus, benzerliği tahakkuk ettirmez. Bazen kendi benzerine bu açıdan delalet etmesi mümkündür. Bazen de bilindiği şeyle, yani cismin ve ateşin mahiyetini bildiren şeyle

<sup>3</sup> Bu meseleye ilişkin ayrıntılı analizler için bkz. Hasırcı, 2010, 59-73; Çaldak, 2007, 245-261.

benzerine delalet etmesi de mümkündür. Böylece her cisim ve ateşi müşahede etmeden bilebilir (Matûrîdî, 1981, 112-113).

Matûrîdî daha sonra yukarıda geçen görüşleri ele alır. Buna göre yukarıdaki ilk görüşü savunanların ortaya koydukları fikir, yani görünür âlemin görünmeyen âleme delil teşkil etmesi konusunda ileri sürülen asıl ve fer' ilişkisi gerçeğin tersine çevrilmiş biçimdir. Çünkü ezelde kadim ve kıdem varken iddia sahibinin istidlaline esas aldığı âlem yoktu. Bu sebeple görünmeyeni asıl, görüneni de buna fer' yapmak gerekli değildir. Belki fer'in kendisinde bulunması ile asıl, asıl olur (Matûrîdî, 1981, 113). Buradan anlaşılan Matûrîdî'ye göre görünür âlemin oluşabilmesi için gaip âleminin asıl olduğudur.

Matûrîdî nazarında aklen başkası ile varlığa gelen her şey görünür âlemde kendi cevherinin dışında bulunur. Tıpkı yazı, bina, her türlü fiil ve söz gibi. Bunlar kendisi sayesinde varlığa geldikleri şeylerden farklıdır. Bunların cevher ve sıfat bakımından onları meydana getiren şeye dâhil olması mümkün değildir. Âlemin durumu da böyledir (Matûrîdî, 1981, 113). Matûrîdî burada, âlemin, onu meydana getirenden cevher ve sıfat olarak farklı olduğunu; bu sebeple görünür âlemden hareketle görünmeyen varlığa gidilemeyeceğini işaret etmektedir.

Matûrîdî'ye göre görünen âlemde ruh, akıl, işitme, görme, heva-heves ve bunlara benzeyen şeylerden idrak olunamayan ve ihata edilmeyen şeyin ispat edilmesi mümkündür. İdrak edilemeyen kesif cisimler de böyledir. Eğer bunların aslı kadim olsaydı kendi cevherinden meydana gelen ve doğan her türün kadim olması gerekirdi. Mesela akıldan meydana gelen akıl ve görmekten meydana gelen görme ve işitmekten meydana gelen işitme gibi. Her cevherle o cevherden meydana gelen şey arasındaki farklılık bilinen bir şeydir. İki şey arasında farklılık, hadis olmayı gerektirir. Farklılığın tespit edilmesinde kıdemle âlem olarak nitelenmesi ya da bulunduğu hal üzere sıfatlandırılmasının geçersiz olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır. Bu durum âlemin hadis olduğunu ve kendisi gibi olmayan bir varlık sayesinde mevcut olduğunu ispat eder (Matûrîdî, 1981, 113-114).

Yazı, sadece onu yazana delalet edip bunun keyfiyeti veya misline delalet etmez. Çünkü onu yazanın melek, insan veya cin olması mümkündür. Yazı, ne yazanın mahiyetine ve keyfiyetine ve ne de kendi benzerine delalet etmektedir. Yazı, ancak herhangi bir yazı yazana delalet eder. Âlem de bunun gibidir, o içindekilerle beraber bir muhdise delalet eder, onun keyfiyeti ve mahiyetine değil. Bina yapmak, dokumacılık, dülgerlik ve diğer zanaatlar da böyledir. Bu sebeple âlemin yaratıcısını ispat etmek konusunda yine âlemde bulunan ilgi çekici olay ve nesnelere çıkarımda bulunmak gerekir. Bu nesne ve olaylar her sözü ve fiili isabetli olup her şeyi hakkıyla bilen varlık sayesinde vücut bulur. Ama O'nun keyfiyet ve mahiyetinin bilinmesini gerektirmez (Matûrîdî, 2003, 41).

Matûrîdî'ye göre âlemin farklı yönlerine bağlı olarak bir şeye delaleti çeşit çeşittir. Âlemin gelişmeye ve yok oluşa, ayrıca aynı durumdaki bir nesnede zıtların bir araya gelişine müsait oluşu âlemin hadis olduğuna delalettir. Yine onun dayandığı prensiplerden habersiz oluşu ve bozulan taraflarını onarmaktan aciz bulunuşu mevcudiyetinin kendisine dayanmadığının delilini oluşturmuştur. Evrende zıt durumların bir arada bulunuşu ve yaratıkların öz maddelerinin ahenk ve düzenlerini koruyuşu hepsinin yaratıcısı ve yöneticisinin tek oluşunu göstermektedir. Ayrıca âlemin ahenk ve düzen içinde seyrediş ve aynı nesnede zıtları bir arada tutuşu yöneticisinin kudretine, hikmetine ve ilmine delalet eder. Hulasa kâinata ait müşahededen çıkan ipuçları çerçevesinde onun kılavuzluğu ve yönlendirmeleri de farklı farklı tecelli etmiştir. Yaratıcının varlığını kanıtlamanın delillerini yaratılmışın aczi oluşturmuş, O'nun tabiattaki düzenliliği bildiğinin kanıtını da tabiatın kendisini bilmeyiş teşkil etmiştir. Âlemin bu söylenene delalet yönleri nesne ve olaylara ait özelliklerin mekanik bir uyum içinde değil, uyumsuzluk içinde bulunuşu sayesinde gerçekleşmiştir (Matûrîdî, 2003, 41-42).

Matûrîdî'ye göre görünür âlemin gaip âlemi için delil oluşturması konusunda diğer bir hareket noktası da şudur: Tabiatla hâkim olan zaruret ve ihtiyaçlar kaçınılmaz bir şekilde

tabiat ötesi bir varlığa delalet eder. Şu halde bu tabiat ötesi varlığın tabiatın taşıdığı özellikleri taşıması makul değildir (Matûrîdî, 2003, 42).

Matûrîdî'ye göre kadim ve kıdem olmasaydı, kendisiyle istidlalde bulunulan şey, yani şahit de olmazdı. Bu durumda aslın şahit için fer' kılınması gerekli değildir. Tam tersine asıl, şahidin kendisine bağlı olması nedeniyle asıldır. Gaip akıl yürütmede esas alınan şahitten önce var olduğundan, doğru olan, gaibin şahide asıl olmasıdır. Bu gerekçeyle Mâtûrîdî'ye göre şahidin gaibe delaleti, farklı olan bir şeye delaletidir. Şahidin delaleti, benzerine değil, zıttı olanadır. Bu durumda değişken ve yaratılmış olan âlem, kadim olan yaratıcısına delalet eder (Erkol, 2004, 170-171). Bu açıklama biçimiyle Mâtûrîdî'nin istidlal biş'ş-şahid ale'l-gaib konusunda Eş'âri ve Mutezile gibi diğer ekollere mensup kelimcilerin söylediklerinin tam tersi bir yaklaşımı benimsediği anlaşılmaktadır.

Görüldüğü üzere istidlal biş'ş-şahid ale'l-gaib konusundaki tartışmalar akıl yürütmenin akide alanında ortaya çıkardığı problemlerden kaynaklanmaktadır. Çünkü bazı kelimcılara göre, şahit benzerine delalet eder. Zira şahit, görünmeyen, yani gaip olanın aslıdır ve asıl da fer'inden farklı olamaz. Ayrıca şahit, gaibin bilinme yoludur ve bunun dayanağı da bir şeyin benzerine kıyas edilmesidir. Bu problemin ortadan kaldırılması için bazı kelimciler, şahit sadece benzerine delalet etmez, aksine hem benzerine ve hem de kendinden farklı olana delalet eder görüşünü savunmuşlardır. Kendisinden aktardığımız ifadelerde de rahatlıkla görüleceği üzere Mâtûrîdî'nin de benzer bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir. O da akide alanında akıl yürütmeye pek itibar etmemiş görünmektedir. Çünkü ona göre de şahit asıl, gaip fer' hükmünde değildir. Bunun zıttı doğrudur. Çünkü gaip olan Allah kadimdir, yani o akıl yürütmede esas alınan şahidin yaratılmasından önce vardır. Böylece doğru olan gaibin şahit için asıl olduğudur. Bunun tersi doğru değildir. Şahit gaibe kendi benzeri olarak değil, kendisinin zıttı olarak delalet eder. Buna göre âlem, değişken ve hadis bir şahit olarak, kendi hilafına, yani kadime şahitlik eder ki o da Allah'tır. Şahit hükmündeki yaratılmışlar da gaip hükmündeki yaratıcıya delalet eder (Erkol, 2004, 170-171).

Özetle söylenecek olursa Mâtûrîdî'nin konuya ilişkin yaklaşımın da belirleyici olanın, âlemin kıdemi meselesinin, istidlal biş'ş-şahid ale'l-gaib metoduyla ispatlanmaya çalışılmasının itikadî açıdan doğuracağı sakıncalardır. Çünkü bu yaklaşıma göre şahit, gaibin aslıdır ve asıl da benzediği şeyden farklı olamaz. Bununla birlikte gaibin bilinme yolu şahitten ve bir şeyin benzerine kıyasından geçer. Bu yöntemle âlemin kadim olduğu ispat edilir. Çünkü şahit benzerine delalet etmektedir. Bu durumda gaip de şahit gibi bir âlem olur ve daima kendinden önceki benzerine delalet eder. Dolayısıyla da her şeyin kadim olması gerekir (Erkol, 2004, 171).

Hâlbuki kelimcilerin bu delil kanalıyla varmak istedikleri amaç, âlemin sonradan yaratılmış olduğu sonucuna ulaşarak bir yaratıcının varlığın kanıtlamaktır. Mâtûrîdî daha önce de işaret edildiği gibi şahidin gaiple ilişkisinin aslın fer' ile ilişkisi olduğuna dair ileri sürülen görüşü ve iddiayı, asıl ve fer' hakkında iddia edilen şeyin tersinin doğru olduğunu söyleyerek reddetmektedir. Çünkü ona göre kadim ve kıdem ve olmasa, istidlalde esas alınan şey olmazdı. Bu sebepten kadim olanın buna fer' kılınması caiz değildir. Aksine ona göre âlem onun sayesinde var olduğu için asıl olan gaiptir. Görüldüğü üzere Mâtûrîdî açıkça gaibin şahide asıl olduğunu vurgulamaktadır. (Altıntaş, 2001, 108). Şimdi Mâtûrîdî'nin yaklaşımının mantıksal olarak ne anlama geldiğine ve bunun değerine bakabiliriz.

### 3. Matûrîdî'nin Yaklaşımının Mantıksal Analizi

Burada mantıksal analizden kasıt yukarıdaki görüşlerin çıkarım değerinin mantık açısından tespit edilmesidir. Mantıkta çıkarım (akıl yürütme/ istidlal/ihticâc) bir şeyden bir şeyi çıkarmak; bir yerden bir yere varmak ya da en meşhur ifadesiyle bilinenden bilinmeyene ulaşmaktır.

Çıkarımlar tümdengelim (talil), tümevarım (istikra) ve analogi (temsil) olarak üçe ayrılır. Tümdengelim tümelden tikele, yani genelden özele akıl yürütmedir. Öncüllerin doğru kabul edilmesi 8

halinde sonucun da zorunlu olarak doğru olduğu akıl yürütme biçimidir. Tümdengelimi kesin ve zorunlu sonuç verir. Bunun dışında kalan diğer iki akıl yürütme biçimi geçersizdir. Tümdengelimin en mükemmel şekli kıyastır. Bu açıdan kıyas, mantığın en önemli konusunu oluşturur. Kıyas, doğru oldukları kabul edildiğinde kendi özleri gereği başka bir önermeyi gerektiren önermelerden oluşmuş bir sözdür.

Her A, B'dir.

X bir A'dır.

Öyleyse X bir B'dir.

Kıyas bazı parçalardan oluşur. Kıyası oluşturan ilk iki önermeye, “öncül” (mukaddime) öncüllerden zorunlu olan çıkan şeye “sonuç” (netice) denir. Her iki öncülde tekrar edilen fakat sonuç önermesinde yer almayan terime, “orta terim” (fıkıhtaki illet); sonucun konusunu oluşturan terime, “küçük terim”; sonucun yüklemine oluşturan terime de, “büyük terim” denir. İçinde küçük terimin yer aldığı öncüle “küçük öncül”; içerisinde büyük terimin yer aldığı öncüle de “büyük öncül” denir. Orta terimin diğer iki terime göre aldığı konum dolayısıyla meydana gelen bütüne, “şekil” denir. Küçük öncülün büyük öncülle birlikte meydana getirdiği telife ise, “mod” (darp) denir. Kıyasın dört şekli vardır ve her şeklin geçerli sonuç veren belli modları vardır.

Geçerli bir kıyas kurabilmek için birtakım kuralları dikkate almak gerekir. Bunlara kıyas kuralları denir sekiz tane kıyas kuralı vardır. Bunlardan birine veya birkaçına uymayan kıyaslar geçersizdir. Bir kıyasın kurallara uygun olmaması akıl yürütme hatası olarak isimlendirilir.

Mantıktaki ikinci akıl yürütme biçimi olan tümevarım tikelden tümele, yani özelden genele akıl yürütmedir. Sonucun öncüllerde bildirileni aşan bir genelleme niteliği taşıdığı çıkarım biçimidir. Bu çıkarımlarda, varılan sonuç önermesi bir mantıksal zorunluluğu değil, içeriksel bir olasılığı ifade eder. Tümevarım, tümdengelimin aksine, bir çıkarım değil, bir varımdır. Tümevarımda sonuç önermesini bir genelleme kılan yön, sonuç önermesinin öncüllerin içeriğini aşan bir kapsama sahip olmasıdır. Daha önce de ifade edildiği gibi tümevarımda bazı olay ve nesnelerin bir arada bulunmalarından, birlikteliklerinden hareketle, o olay ve nesnelerin bütünü hakkında bir sonuca varılır. Örneğin A ve B gibi iki olgu veya olay, birinci, ikinci, üçüncü ve giderek n'inci defalar bir arada saptanır ve buradan A ile B'nin hep bir arada oldukları sonucuna varılır. Tümevarıma dayalı çıkarımlar kesinlik ifade etmez. Çünkü öncüllerde araştırmaya konu olan şeyin bütün fertlerinin tek tek sayılması gerekir ki bu da imkânsızdır. Bu tarz akıl yürütmeler her zaman olasılık ifade eder.

Mantıktaki üçüncü akıl yürütme biçimi analogidir. Bu yöntem tikelden tikele, yani özelden özele çıkarım yapmadır. Buradaki varsayım ortak bir niteliğe sahip olan iki şeyden birinin artı bir niteliğinin; ortak nitelikleri sebebiyle diğerinde de mevcut olmasıdır.

A ve B, X özelliğine sahiptir.

A ayrıca Y özelliğine sahiptir.

Öyleyse B'de Y özelliğine sahiptir.

Görüldüğü gibi öncüller sonucu zorunlu kılmamaktadır. Çünkü iki ayrı şeydeki bir ortak özellikten hareketle, o iki şeyden birinde bulunan bir özellik ikincisine de yüklenmektedir ki söz konusu bu özelliğin ikincisinde bulunması zorunlu değildir. Şüphesiz iki şey arasındaki benzerlikler, ortak özellikler arttıkça sonucun doğru olma olasılığı da artar. Burada sonuç öncüllerdeki bilgilerin kapsamını aşmaktadır.<sup>4</sup>

Mantık bilimi açısından analogi tümdengelime dayalı bir kıyas değildir. Çünkü mantıktaki kıyasta büyük öncül tümeldir ve zorunludur. Büyük öncülün verdiği bilginin kesinliği tümevarıma dayalı bir bilgi değildir. Onun doğruluğu metafizik bir kabule dayanır. Dolayısıyla tümdengelime dayalı kıyas analogiden farklıdır. Örneğin Aristoteles'e göre; “Bütün insanlar ölümlüdür; Sokrates insandır; Öyleyse Sokrates ölümlüdür” çıkarımında

<sup>4</sup> Mantıktaki çıkarım biçimleri için bkz. Kömürcü, 2016, 89-103.

Sokrates'in ölümlü olduğuna dair bilgimiz tümevarıma dayalı bilimsel bir gözleme değil, bireysel duyuşal tözlerin yok oluşa tabi olduklarına dayanan metafizik ilkeden kaynaklanmaktadır. Buna göre aslında buradaki kıyas şöyledir: "Tek tek her bir insan ferdi duyuşal bireysel töz olarak böyle olduğu için yok oluşa tabidir, yani ölümlüdür; Sokrates de duyuşal bireysel insan tözlerinden biridir; o halde Sokrates de yok oluşa tabidir, yani ölümlüdür."<sup>5</sup>

Şimdi mantıktaki bu belirlenimler çerçevesinde genelde kelamcılar ve özelde de Mâtûrîdî'nin istidlal biş'ş-şahid ale'l-gaib konusunda söylediklerini ele alalım. Baştan bir kere şunu ifade etmek gerekir ki bu mesele üzerinde çalışma yapanlar kelamcıların kullandığı yöntemin kıyas ya da istidlal olarak nitelenmesi nedeniyle söz konusu metodun bir çıkarım olduğunu kabul etmiş görünmektedirler. Kelamcıların söylediklerinde açık olmayan husus yöntemin tümdengelim mi yoksa analogi (temsil) mi olduğu; şayet analogi ise fikhî kıyastan farklı olup olmadığıdır. Yöntemle ilgili temel sorun, tikelden tikele geçişin (temsil, analogi) meşru kabul edildiği hangi bakımlardan farklı olduğu ve kesin bilgi verip vermediğidir. Fakat yöntemin ilk bakışta analogiyi andıran görünümü ve kimi uygulamalarının gerçekten de temsili aşamaması, yöntemle ilgili değerlendirmelerin özellikle temsil başlığı altında fikhî kıyasla birlikte incelenmesine neden olmuştur (Türker, 2007, 1-2).

Türker'in ifadelerine göre büyük İslam düşünürü Fârâbî bunun tahlil ve terkip yolu olmak üzere iki şekilde gerçekleştiğini, gerekli şartlar sağlandığında her iki yolun da kıyasın birinci şeklinin gücüne sahip olduğunu belirtmiştir. Ona göre şahide ve gaibe aynı hükmü vermeyi sağlayan illet, kıyastaki orta terime tekabül eder. Bu orta terim ise çoğu şeyde herhangi bir kıyas, fikir ve teemmüle ihtiyaç duymaksızın kendiliğinden bilinirken, kimi zaman başka yollarla açıklanır. Gazâlî de Fârâbî ile yaklaşık aynı değerlendirmeleri yapar. Her iki düşünür de illet tespitine yönelik gerekli şart sağlandığında, şahitten gaibe geçişin bir analogi olmaktan çıkıp birinci şekilde kesin sonuç veren bir kıyas olduğunu belirtir (Türker, 2007, 11).

Bu yöntemin analogik endüksiyon olduğunu ileri sürenler olmuştur. Analogi denmesinin sebebi, iki ayrı şeydeki ortak özellikten hareketle o iki şeyden birinde bulunan bir özelliğin ikincisine de yüklenmesidir. Endüksiyon (tümevarım) denilmesinin nedeni ise tekil örneklerden hareketle yapılan bir akıl yürütme olması nedeniyle tümevarıma benzemesidir. Ancak böyle bir hüküm, gerçekte bu yöntemin kendi sınırlarının dışına taşan bir analogi olduğunu söylemektedir. Hâlbuki şahitle gâibe istidlalin kimi uygulamalarının gerçekte bir analogi ve kimi uygulamalarının ise tümevarıma dönüşmesi mümkün olmakla birlikte bu yöntemin doğru uygulamaları, tümdengelim formundadır (Türker, 2007, 2). Buradan hareketle şunu ifade edebiliriz ki bu yöntem esasında tümdengelim dayalı kıyastan ibarettir.

Konuya ilişkin, yukarıda da geçen, kelamcıların kullandıkları bazı örnekleri mantıktaki kıyas formunda yazalım.

Bir kimsenin âlim olmasının sebebi sahip olduğu ilimdir.

Allah da âlimdir.

Öyleyse Allah da bir ilim sebebiyle âlimdir.<sup>6</sup>

Öyleyse Allah da ilim sahibidir.

Mantık açısından ele aldığımızda yukarıdaki çıkarım iki öncül ve bir sonuçtan oluşan bir kıyastır. İki öncülde de yer alan "âlim" kelimesi orta terimdir. Kıyas kurallarına göre orta terim sonuçta yer almaz. Bu çıkarımda orta terim sonuç yer almış gibi görünüyor; ancak o, gramatik açıdan anlamın korunması için sonuçta yer almıştır. Aslında sonuç, "Allah da ilim sahibidir" şeklindedir. Çıkarımda "ilim" büyük, "Allah" lafzı küçük terim olduğu için "Bir kimsenin âlim olmasının sebebi sahip olduğu ilimdir" önermesi büyük öncül, "Allah da

<sup>5</sup> Konuya ilişkin ayrıntılı bir analiz için bkz. Gül, 2010, 65.

<sup>6</sup> Bu çıkarımın kelam kitaplarında geçen, mantık açısından daha açık başka bir versiyonu da şöyledir:

Âlim olan herkes ilim sahibidir

Allah da âlimdir

âlimdir” önermesi de küçük öncüdür. Orta terim büyük öncülde konu küçük öncülde yüklem olduğundan bu çıkarım birinci şekilden bir kıyastır. Öncülleri ve sonucu tümel kabul ettiğimizde ise bu kıyas birinci şeklin birinci moduna aittir ki bu, biçim olarak kıyasın en mükemmel kalıbıdır. Dolayısıyla kelamcıların şahitle gâibe istidlalin örneği olarak kullandığı bu çıkarım mantık açısından bir tündengelemdir.

Yine yukarıda geçen diğer bir örnek de şöyledir:

Her cisim hadistir

Gök cisimdir.

Öyleyse gök hadistir.

Bu çıkarım da tıpkı bir önceki örnekte olduğu gibi biçim olarak tündengeleme dayalı kıyasın birinci şeklinin birinci moduna aittir.

Şimdi bu noktada Matûrîdî'nin yaklaşımına gelecek olursak onun bu yönüme karşı çıkışı ya da onu tersine çevirmesinin temel sebebi olan âlemin kıdeminin bu yöntemle ispat edilmeye çalışılmasıdır. O, bu konuyu açıklarken âlemin kıdemini savunanların şu kabullerden hareket ettiğini söyler:

1- Görünen varlık görünmeyen varlığa delalet eder.

2- Görünen, görünmeyen için bir asıl teşkil etmektedir.

3- Asıl, fer'ine muhalefet etmez.

4- Gaibin bilinmesinin yolu, görünenden geçer.

5- Başkasına kıyas edilen şey, kendisinin benzeridir.

Matûrîdî bahsi geçen kabullere dayanarak âlemin kıdeminin ispat edilmeye çalışıldığını ifade eder. Bu ispat ise şöyledir:

Görünen âlem, kendisi gibi olana delalet eder.

(Öyleyse görünmeyen, aynen görünen âlem gibi olur.)

O, aynı şekilde kendisinden önce geçen ve kendisi gibi olana delalet eder.

Bu da hepsinin kadim olmasını gerektirir (Matûrîdî, 2003, 112).

Âlemin kıdemini ispat için kullanılan delilin bu olduğunu kabul edersek delili mantıksal formda şöyle de yazabiliriz:

Görünen âlem, görünmeyen âleme delalet eder.

Görünmeyen âlem kadimdir.

Öyleyse görünen âlem de kadimdir.

Bu çıkarımı mantıksal açıdan ele alalım. İlk olarak şunu ifade edelim ki mantıkta hem biçim<sup>7</sup> hem de içerik bakımından mükemmel olan kıyasların kesin bilgi (burhan) ifade ettiği kabul edilir. Yukarıdaki çıkarım form olarak birinci şekilden bir kıyastır. Çünkü orta terim olan “görünmeyen âlem” kavramı büyük öncülde konu, küçük öncülde yüklem olmuştur. İki öncülü tümel kabul ettiğimizde bu, form bakımından birinci şeklin birinci modunda bir kıyastır ki bu, kıyasın en mükemmel biçimidir. Ancak içerik bakımından ele alındığında kıyası oluşturan önermelerde açık bir sorun vardır. Çünkü çalışmanın başından beri açıklandığı gibi görünenin görünmeyene delalet edip etmeyeceği, delalet ettiğinde bunun ne şekilde olacağı, delalet edenle delalet edilenin özdeş ya da benzer olup olmayacağı tartışmalı konulardır.

Ayrıca yukarıdaki delilde ilginç olan bir nokta da görünür âlemin sonlu oluşundan hareketle görünmeyen âlemin de sonlu olacağına değil de görünür âlemin kendisi aracılığıyla bilgisini elde ettiğimiz görünür olmayan âlemin bir özelliği olan kadim olmasından yola çıkılarak görünür âlemin kadim olması sonucu çıkarılmıştır. Matûrîdî'nin muhtemelen itiraz ettiği nokta bu olmalıdır.

Mâtûrîdî'nin yaklaşımı mantıktaki doğrudan akıl yürütmelerin yapısına benzememektedir. Çünkü görünür âlemden görünmeyen âlemi çıkarma işleminin amacı

<sup>7</sup> Daha önce kıyasın tanımında da geçtiği gibi mantıkî kıyasta önermelerin içerik bakımından doğru oldukları varsayılır.

âlemin sonradan yaratılmış olduğu ispat ederek yaratıcının varlığını kanıtlamaktır. Mâtûrîdî daha önce de işaret edildiği gibi görünür olanın görünür olmayana götüreceği iddiasını reddetmektedir. Bunun aksine o, görünür olmayandan, yani gaip olandan görünür olana, yani şahide gitmenin doğru olacağını ileri sürmektedir. Bu yaklaşım açık ifadesiyle bilinmeyenden bilinene gibi garip bir yaklaşım anlamına gelmektedir. Hâlbuki kelimada bir yöntem olarak kullanılan nazarın dayanağı olan akıl, daha önce de ifade edildiği gibi bilinenden bilinmeyene ulaşır. Görüldüğü üzere Mâtûrîdî bunun tam tersini iddia etmektedir. Bu görüşün arka planında epistemolojik ve mantıki bir yaklaşım değil, dini bir yaklaşım vardır (Altıntaş, 2001, 108).

Mâtûrîdî'nin mantık kurallarını göz ardı eden bu yaklaşımının farklı nedenleri olabilir. Belki de bunun en önemli nedeni Gazâlî'ye kadar gerek ehl-i sünnet ve gerekse ehl-i bidat kelimcilerinin, akli izahlara başvurdukları halde bu izahların mantık kaidelerine uyup uymadığına önem vermemeleridir (Altıntaş, 2001, 113). Çünkü Gazâlî'ye kadar mantık bilimi İslam dünyasında henüz tam olarak kabul edilmiş bir disiplin değildi. Kaldı ki Maturîdî'nin mantığa mesafeli yaklaştığı bilinen bir şeydir.<sup>8</sup> Bu açıdan Mâtûrîdî'nin yaklaşımı mantıkî olduğunu söylemek oldukça güçtür.

### Sonuç

İstidlal biş'ş-şahid ale'l-gaib metodu, mantık biliminin İslam dünyasına henüz girmediği devirlerden itibaren kelimada bir çıkarım yöntemi olarak kullanılmaya başlanmıştır. Yöntemin isimlendirilmesinde bir takım farklılıklar olmakla birlikte istidlal biş'ş-şahid ale'l-gaibten genel olarak görünenden görünmeyeni örnekleme yoluyla ispat etmek anlaşılmıştır. Söz konusu metod küçük yaklaşım farklarıyla Mutezile, Eş'ariler ve Mâtûrîdîler tarafından kullanılmıştır. Mutezile ve Eş'ariler bazı kelimî meselelerde bu yöntemi ortak bir illet vasıtasıyla asıldan fer'e gitme şeklinde uygulamışlardır. Açık ifadesiyle bahsi geçen mezhepler bu yöntemi bilinenden bilinmeye ulaşma aracı olarak görmüşlerdir. 12

Mâtûrîdîliğin kurucusu olan İmam Mâtûrîdî ise meseleyi daha farklı biçimde ele almıştır. Ona göre mesela âlemin kıdemini ispatta yapılanın aksine asıldan fer'e değil de; fer'den asla gidilmelidir. Bu yapılırken de bir şeyden onun benzerine değil de zıttına gidilir. Mâtûrîdî'nin yaklaşımı bilinmeyenden ya da görünmeyenden; bilinene ya da görülene ulaşmayı öngörmektedir. Bunun da akıl açısından pek elverişli bir yaklaşım olduğu söylenemez. Çünkü akıl bilinenden hareket eder. Aklın işleyebilmesi için bilinen, yani bir veri olması gerekir.

Kelamcıların istidlal biş'ş-şahid ale'l-gaib yöntemini yerine göre mantıktaki tündengelimine dayalı kıyas, yerine göre tümevarım (istikra) kimi zaman da analogi (temsil) olarak kullandıkları söylenebilir. Bu durum kelamcılar arasında kıyâsu'l-gâib aleş'ş-şâhid konusunda bir kafa karışıklığı olduğu izlenimini doğurmaktadır. Mâtûrîdî ise konuyu mantık açısından izah edilebilecek bir yapıda ele almamıştır.

### Kaynakça

Altıntaş, Ramazan, "Kelamî Epistemolojide Aklın Değeri", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: V, Sayı: 2, Sivas 2001.

Çaldak, Hüseyin, "Kıyasın Mantıkta ve İslami İlimlerde Kullanım Biçimi", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: XI/1-2007.

Çaldak, Hüseyin, "İslam Dünyasında Kullanılan Çıkarım Yöntemleri ve Mantıkî Yöntemlerle İlişkisi", Ekev Akademi Dergisi, Yıl: 12, Sayı: 37, (Güz 2008).

<sup>8</sup> Mâtûrîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'de Aristoteles ve dolayısıyla da mantık hakkındaki düşünceleri olumsuzdur. Ona göre Aristoteles Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen, maddenin (heyula) ezililiğini kabul eden bir tabiatçıdır. Aristoteles, *Mantik* adını verdiği kitabında varlık hakkında yalnızca on kategori ile konuşulabileceğini ileri sürmüştür. Bu ve benzeri görüşleri sebebiyle Aristoteles ve taraftarları çıkmaza düşmüşler, hak yolu şaşırıp sapmışlar, sonra da haktan ayrılışın doğurduğu şaşkınlık kendilerini, hiçbir aklın düşünemeyeceği ve hiçbir gönlün hoş karşılamayacağı bir hayalle avunmaya sevk etmiştir. Bkz. Mâtûrîdî, 2003, 185-186.

Demir, Abdullah, “Ebû İshâk Zâhid Es-Saffâr’ın Kelâm Yöntemi”, (Basılmamış Doktora Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2014.

Durusoy, Ali, “Maturidî Kelamcılarının Mantığa Yaklaşımı”, Büyük Türk Bilgini Maturîdî ve Maturîdîlik Bildiri Kitabı (Milletler Arası Tartışmalı İlmi Toplantı); içinde, İstanbul 2012.

el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*, (Thk. Ahmet Abdulgafur Attar), Beyrut 1987, Cilt: 3.

Erkol, Ahmet, “Kelâm İlminde “Kıyâsu'l-Gâib aleş’ş-Şâhid” Metodunun Kullanımı”, Ekev Akademi Dergisi, Yıl:8, Sayı: 20 (Yaz 2004).

Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm: İlmin Ölçütü*, (Çev. A. Durusoy, H. Hacak), İstanbul 2013.

Gül, Ekrem Sefa, *Aristoteles'te Fizik Metafizik İlişkisi*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Y. Lisans Tezi), Ankara 2010.

Hasırcı, Nazım, “Mantıkî Kıyas ile Fıkâhî Kıyasın Karşılaştırılması”, (Mantık Sayısı) İslâmî İlimler Dergisi, Cilt: 5, Yıl: 5, Sayı: 2. Güz 2010.

İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, h. 1414, Cilt: 6.

Kömürcü, Kamil *Klasik Mantık*, Sivas 2016.

Matûrîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, (çev. B. Topaloğlu), Ankara 2003.

Matûrîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, (Thk. F. Huleyf, çev. H. S. Erdoğan), İstanbul 1981.

Özdemir, Metin “Kelâmî İstidlalin Problematigi”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: V, Sayı: 2, Sivas 2001.

Tahânevî, *Mevsûatü Keşşâfu Istilahâtil'l-Funûn ve'l-Ulûm*, (Editör: Refik el-Acem), Cilt: 2, Lübnan 1996. 13

Türker, Ömer, “Bir Tümdengelim Olarak Şahitle Gaibin İstidlal Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, İslam Araştırmaları Dergisi, Sayı: 18, 2007.



**III. OTURUM**  
**06 MAYIS 2017 CUMARTESİ**  
**İMAM MÂTURÎDÎ SALONU**  
**Oturum Başkanı: Prof. Dr. Sıddık KORKMAZ**

09:30-09:45 **Prof. Dr. Mehmet Necmeddin BARDAKÇI**  
Fakr ve Gınâ Terimleri Çerçevesinde Mâturîdî'nin Zühd Anlayışı

09:45-10:00 **Prof. Dr. Mehmet Saffet SARIKAYA**  
Erken Dönem Hanefî Geleneğinde Bir Sufî: Ebû Mutî Mekhul en-Neseî ve Kitâbu'l-  
Lü'lü'ıyyât'ı

10:00-10:15 **Prof. Dr. İsa ÇELİK& Yrd. Doç. Dr. Birol YILDIRIM**  
Hanefî-Mâturîdî Ekolünden Gelen Şeyh Ahmed Sirhindî/İmâm-I Rabbânî'nin Üç Alandaki  
Mücâdelesî Râfizîlik-Dinlerin İttihâdı-Vahdet-İ Vücûd

10:15-10:30 **Doç. Dr. Masudkhon İSMAİLOV**  
Hâce Muhammed Pârisâ'nın "Faslu'l- Hitâb" Eseri: Hanefîlik-Mâturîdîliğe Tasavvufî  
Bakışlar

10:30-10:45 **Yrd. Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN**  
Ebû Hanîfe'de Ortaya Çıkan Zühd Ve Takvâ Anlayışının Mâturîdî Kelâmına Yansımaları

## FAKR VE GİNÂ TERİMLERİ ÇERÇEVESİNDE MÂTURÎDÎ'NİN ZÜHD ANLAYIŞI

Mehmet Necmeddin BARDAKÇI<sup>1</sup>

### ÖZET

İslâm düşüncesinin IX-X. Yüzyıllarda yetiştirdiği seçkin mütefekkirlerden İmam Maturîdî (ö.333/944), Hanefî mezhebinin 3-4. kuşak âlimlerinden biridir. Maturîdî, Kur'an'ın statik ve donuk bir mesaj olmayıp dinamik, buhranlar arasında sıkışıp kalan insanlığın problemlerine çözüm getiren ilahi bir kelam olduğunu göstermede önemli bir çığır açmıştır. Vahyin yanı sıra akıl ve hür düşünceye büyük değer vermiş, hayat tarzı olarak zühd ve takvayı benimsemiştir.

Mâturîdî, fakirliğin ve zenginliğin (fakr ve gınâ) bir imtihan olduğunu belirterek bunlardan birinin diğerine mutlak anlamda bir üstünlüğünün olamayacağını vurgulamıştır. Fakirin sabırla, zenginin şükürle imtihan edildiğini belirtmiştir. Fakir olduğu için isyan etmeyerek sabırla hareket eden ile sahip olduğu zenginliğin şükrünü sadakalarla ve iyiliklerle yerine getiren kişi arasında fazilet açısından bir fark olmadığını ifade etmiştir. Mâturîdî, gınâ'nın fakrdan üstün olduğunu savunan bir kimsenin darlığı ve sıkıntıyı şer ve kötülük, genişlik ve nimet bolluğunu da hayır şeklinde anlayacağını, bunun da Kur'an'ın ruhuna uymayacağını dile getirmiştir. Fakr'ın gınâdan üstünlüğünü iddia eden kişiye de zenginin sahip olduğu malı infak ederek, nimeti paylaşarak bu fazilete ortak olabileceğini hatırlatarak uyarmıştır. Dolayısıyla ona göre bunlardan birinin üstünlüğünü savunmak boş sözdür.

Mâturîdî'ye göre zühd, ikiye ayrılır. Birincisi dünyada rızık kazanmak ve refah düzeyini yükseltmek için gerekli çalışmayı terk etmektir. İkincisi ise, elindeki mal ve mülkü başkalarının ihtiyacı için harcamak, diğerkâmlık ve îsâr çerçevesinde muhtaçları kendine tercih etmektir. İkinci zühd yaklaşımını benimseyen Mâturîdî, Kur'an'da dünyayı dünya için istemenin kötülendiğini, dünyayı ahiret için istemenin ise övüldüğünü vurgulayarak zühdün dünya ve içindekilerden üstün olduğunu belirtmiştir. Dünyada zühd hayatı yaşamayı lüks ve refah içinde yaşamaktan daha üstün ve daha hayırlı kabul etmekle birlikte mütekaşşif ve mütezehhidlerden bir kısmı diyerek yapmacık tavır sergileyen, zâhid ve sûfî olmadıkları halde onların giysisini giyerek sözde sûfî görünen zümreleri tenkit etmiştir. Duası makbul, dini ilimlerde üstün bir konumu bulunan Mâturîdî, Hz. Peygamber (sav) tarafından tercih edilen ve âlimin temel özelliği olan yaşanabilir zühdü davranış biçimi olarak seçmiştir.

### THE ASCETISM CONCEPTION OF MATURIDI WITHIN THE TERMS OF POVERTY (FAQR) AND RICHNESS (GINA)

#### Abstract

Imam Maturidi (d.333/944) was among the distinguished thinkers of Islamic thought of ninth and tenth centuries, and also one of the third-fourth generation scholars of Hanafi School. Maturidi marked a significant era by showing that Qur'an is not a static and dull message, rather a dynamic divine word, solving problems of humanity trapped in depression. He valued mind and free thought greatly in addition to revelation and he also adopted asceticism and taqwa as a lifestyle.

Maturidi mentioned that poverty and richness (*faqr* and *gina*) are exams by emphasizing one of them cannot be superior to other. He stated that poor is examined by patience and rich is examined by gratitude and there is no difference in terms of virtue between the poor who acts with patience and the rich who shows his gratitude with benefaction and goodness. Maturidi expressed that someone who defends richness is superior to poverty would understand distress as evil and wickedness, and possessions as benevolence.

<sup>1</sup> Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi-Isparta

However, this would be against to the spirit of Qur'an. He also warned people who claim poorness is superior to the richness by reminding that rich could share his wealth and possessions as a virtuous. Hence, defending superiority of one of these is an empty word for him.

According to Maturidi, asceticism is divided into two. The first one is the abandoning required work in order to earn a livelihood in the world and increase the level of welfare. And the second one is, spending possessions and properties in order to supply the needs of others, and preferring indigents instead of himself within the frame of generosity and altruism. Adopting the second approach, Maturidi stated that asceticism is preceded than the world and its contents. He emphasized desiring world for the world is dispraised and desiring world for the after death is praised in the Qur'an. According to him living with asceticism is more beneficent than living in luxury and prosperity. He criticized the so-called Sufi societies posing as some of the explorers and prayerful and wearing the clothes of ascetics and Sufis. Having acceptable prayers and a superior position in the religious disciplines, Maturidi, choosed livable asceticism as a behavioral pattern which is a basic parameter for a scholar and preferred by The Prophet.

### Giriş

İslâm tasavvuf düşüncesinde nefsin arzularına engel olma gayesiyle dünya nimetlerine tavır alınmıştır. Nefsin kalp üzerindeki baskısını azaltarak arzu ve şehvetleri frenleyebilmek, mal ve mülkü ahireti elde etme amacı doğrultusunda kullanabilmek için dünyayı küçümseyip kötüleme tercih edilmiştir. Dünyanın mutlak anlamda kötü olmadığı kabul edilmekle birlikte dünyaya sahip olmanın insanı kibir ve böbürlenmeye sevk ederek Allah'a muhtaç olmayı unutturabileceği ihtimali dikkate alınarak zühd ve fakr benimsenmiştir.

Tasavvuf terimleri arasında ilk ortaya çıkan kavramlardan biri zühddür. Dünya sevgisini gönle sokmama anlamı yaygın olan zühd ve zehâde kelimeleri Arapça Z-H-D (ز-ه-د) kökünden olup, dünyaya rağbet etmemek, ilgisiz olmak anlamları taşımaktadır.<sup>2</sup> Sözlüklerde temel olarak bir şeyin azlığını ifade eden zühdün<sup>3</sup> başlangıcında olan kimseye henüz dünyaya arzulu olup, nefsiyle mücâhede ettiği için mütezehhid denilmektedir.<sup>4</sup> Zira dini anlamıyla "tezehhede" kelimesi taabbud/ kulluk yapmak demektir.<sup>5</sup> Şakîk-i Belhî (ö.194/810), zâhidin davranışlarıyla, mütezehhidin ise amelden çok sözüyle zühd içinde olduğunu belirterek<sup>6</sup> aralarındaki farka dikkat çekmiştir.

Zühd kavramının İslâm ile ilişkisini sağlayacak deliller, ya Kur'an'da yer alan dünya ve dünyevî hazlar, dünya hayatı, mal, mülk, evlat gibi insanı şımartarak yanlış yöne sevk edebilecek dünyevî imkânlar hakkındaki negatif yargılardan elde edilmekte<sup>7</sup> ya da bazı

<sup>2</sup> Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, tahkik: el-Mahzumi-es-Samarrai, Tahran 1432, c. II, s. 767; Cevheri, *es-Sihah*, Kahire 1982, c. II, s. 481; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, tahkik: Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Hasebellah, Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, Kahire ts, c. III, s. 1876-1877; el-Cürçani, Ali b. Muhammed, *et-Tarifât*, Dâru'r-Reşâd, Kahire 1991, s. 108. Zühd kavramının, menşei ve tanımları ve hadis külliyatındaki yeri hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmed Yıldırım, *Din, Dünyevileşme ve Zühd*, Araştırma, Ankara 2005.

<sup>3</sup> İbn Fâris, *Mucemu Mekayisi'l-Luga*, tahkik: A. M. Harun, Dâru'l-Cil, Beyrut 1991, c. III, s. 30; el-A'şâ, Meymûn b. Kays, *Divan*, tahkik: Muhammed Hüseyin, tarih ve yer yok, s. 75. Tasavvufta yaygın kullanılan ismi-i fail kalıbındaki zâhid kelimesi türev olarak *Kitabu'l-Ayn*, *es-Sihah* ve *Mekayisi'l-Luga* gibi ilk sözlüklerde geçmemektedir. Teşekkül devresi sonrasına ait *Lisanu'l-Arab* ve *Kamusu'l-Muhit* gibi kaynaklarda bulunmaktadır. Zühd terimi hakkında ayrıca bkz. Mehmet Necmeddin Bardakçı, *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2016, s. 133 vd.

<sup>4</sup> Abdullah b. Mubarek, *Kitabu'z-Zühd ve'r-Rekaik*, tahkik: Habiburrahman 'Azamî, Beyrut ts, çeviren. Âdil Teymur, İstanbul 1992, s. 9.

<sup>5</sup> Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, c. II, s. 767; İbn Fâris, *Mucemu Mekayisi'l-Luga*, c. III, s. 30; Cevheri, *es-Sihah*, c. II, s. 481; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, c. III, s. 1876-1877.

<sup>6</sup> Abdülkerim Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi Ilmi't-Tasavvuf*, Mısır 1966; 2. Baskı Beyrut-Dımaşk 1995; *Kuşeyri Risalesi*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 3. Baskı İstanbul 1991. s. 16-17.

<sup>7</sup> Bkz. Âli İmrân 3/185; Nisâ 4/77; Enâm 6/32; Tevbe 9/38; Ra'd 13/26; Ankebût 29/64; Muhammed 47/36; Hadid 57/20

hadislerdeki dünyayı küçümseyen ifadelerden<sup>8</sup> çıkarılmaktadır. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de Yusuf suresinin 20. ayetinde Yusuf'u az bir pahaya satan kardeşler için; “وَكَاثُوا فِيهِ مِنَ الرَّاهِدِينَ” onlar onun hakkında zâhidlerden/ önem vermeyenlerden idi” tanımlaması yapılırken kullanılan “z-h-d” kelimesinin anlamı dini bağlamdan uzak ticari bir yaklaşımı ifade etmektedir.

Zühd teriminin dini alandaki örneklerine hadis rivayetlerinde rastlanmaktadır. Bu bağlamda “insanların en üstünü azla yetinen mümin kişidir”<sup>9</sup> ve “Gerçek zühd, kulun Allah Teâlâ'nın katındakilere kendi elindeki maldan daha fazla güvenmesi ve başına gelen bir musibetin sevabına bakıp onun kalmasını gitmesinden daha fazla istemesidir”<sup>10</sup> hadisleri örnek verilebilir. Buradaki ifadelere göre zühd ehlinin dünya hırsının azalması, halkın elindeki şeylere tamah etmemesi, Allah'ın verdiği razı olması zühd olmaktadır. “Kim Rabbini tanır, onu sever, kim dünya'yı tanır, onda zahitlik yapar. Mümin ancak gaflet halinde eğlence yapar, düşünmesi halinde üzüntü duyar”<sup>11</sup> hadisinde zühd, eğlenceden uzak durmak ve hüzün anlamıyla dikkat çekmektedir.

Fakr ve miskin terimlerinin de zühd terimiyle yakın bir anlam örgüsü vardır. Bunlardan fakr (ف-ق-ر) kelimesi fakir olmak, malı gitmek, muhtaç olmak, yoksulluk çekmek, ihtiyaç duymak, felâket, düşünce ve hırs gibi anlamlara gelmektedir.<sup>12</sup> İbn Sîde'ye göre fakir, ailesinin geçimini yeterli düzeyde sağlayamayan kişidir.<sup>13</sup> Miskîn kavramının türediği S-K-N (سكن) kökünde hareketsizlik, sükûnet, susmak anlamları bulunmaktadır. Rüzgârın dinmesi, yağmurun durması ve öfkenin yatışması bu bağlamda örnek verilir.<sup>14</sup> İbn Manzûr'un da belirttiği gibi, Miskîn ile fakir aynı anlamda kullanılmakla birlikte küçük farklarla birbirinden ayrılmaktadır. Ona göre, hiçbir şeyi olmayan veya geçinecek kadar malı bulunmayan yoksul anlamına gelen miskîn fakirden daha muhtaçtır.<sup>15</sup>

Kur'an'daki ifadeye göre fakir, kendisini Allah'a adayan, açlığından dolayı yeryüzünde dolaşmaya güç yetiremeyen, iffetinden dolayı dilenmediği için insanların durumunu bilemediği, hatta zengin sandığı, ancak yüzüne bakıldığında açlığın pençesinde kıvrandığı anlaşılabilen kişidir.<sup>16</sup> Kur'an'da miskîn ve çoğulu mesâkîn kelimesinin geçtiği ayetlerin büyük çoğunluğunda bu kelime “yoksulun yiyeceği”<sup>17</sup> şeklinde geçmektedir. Dolayısıyla miskîn, yiyeceği bulunmayan kişi olmaktadır. Miskîn kelimesinin çoğulu olan mesâkîn ise Kur'an'da genellikle akraba ve yetimlerle birlikte kullanılmıştır.<sup>18</sup> Kehf suresi 80. ayetinde miskînlerin çalışarak rızıklarını kazandıkları ifade edilmektedir. Dolayısıyla miskîn ve mesâkîn terimleri yoksul ve muhtaç kimseleri tasvir etmekte ve fakir kelimesiyle yoksulluk ortak paydasında buluşmaktadır. Bununla birlikte zekâtın verileceği ilk iki sınıfın fakirler ve miskînler olduğu belirtilen Tevbe suresi 60. ayetindeki sıralamayı dikkate aldığımızda İbn Manzûr'un aksine fakirin konumunun miskînden daha aşağı, daha yoksul olduğu neticesi çıkmaktadır.

Bir terim genellikle zıddı ile daha iyi anlaşılır. Bu bakımdan fakr ve zühd terimlerinin zıddı olan gınâ kelimesine de değinmek gerekir. Sözlükte Ğ-N-Y (غ-ن-ي), zengin olmak,

<sup>8</sup> Yıldırım, *Din, Dünyevileşme ve Zühd*, s. 143 vd.

<sup>9</sup> İbn Fâris, *Mucemu Mekayisi'l-Luga*, c. III, s. 30; Celaluddin es-Suyûtî, *el-Camiu's-Sağîr*, Mısır ts., 5. Baskı, c. I, s. 51.

<sup>10</sup> Tirmizî, *Sünen*, İstanbul 1992, Zühd, 29.

<sup>11</sup> Abdullah b. Mubarek, *Kitabu'z-Zuhd ve'r-Rekâik*, s. 69 (No: 209).

<sup>12</sup> Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, c. III, s. 1408.

<sup>13</sup> İbn Manzûr, *Lîsânu'l-Arab*, c. V, s. 3444.

<sup>14</sup> Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, c. II, s. 838.

<sup>15</sup> İbn Manzûr, *Lîsânu'l-Arab*, c. V, s. 3444. Bir yerde durmak, ikamet etmek ve ıstırahın son bulması “sekene” kelimesiyle tanımlanmaktadır. Sakinliği ve kalp huzurunu ifade eden sekine kelimesi ise sözlüklerde vakar anlamında kullanılmaktadır. İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, c. III, s. 2052.

<sup>16</sup> Bakara 2/273.

<sup>17</sup> Bakara 2/184; Mâide 5/89, 95; Mücâdile 58/4; Hâkka 69/34; Müddessir 74/44; İnsan 76/8; Feer 89/18; Beled 90/14-16; Mâûn 107/3.

<sup>18</sup> Bakara 2/83, 177, 215; Nisâ 4/8, 36; Enfâl 8/41; Tevbe 9/60; Nûr 24/22; Haşr 59/7.

ihtiyacı olmamak, yeterli olmak, yüksek makam sahibi olmak anlamlarına gelir.<sup>19</sup> Başkasına muhtaç olmamayı ve zenginliği ifade eden gınâ kelimesinde ihtiyacı olmamak, yaşamak, evde ikamet etmek anlamları da bulunur.<sup>20</sup> Kur'an'da ganî kelimesi Allah'ın bütün hazinelerin sahibi ve hiçbir şeye ihtiyacı olmayan mutlak zengin olduğunu vurgulayan bir sıfatı olarak geçmektedir.<sup>21</sup> Yüce Allah kendisinin hiçbir şeye muhtaç olmadığını vurgulayarak insanların kendilerine verilen nimetlerle sanki her şeyin sahibi imiş gibi davranarak böbürlenmemesi ve mallarının zekâtını fakirlere ve muhtaçlara vermesi gerektiğini ifade etmektedir. Allah insanlardan fakirlere sadaka vermelerini isterken kendisi için bir şey istememektedir. Sadaka verip vermemekle insan Allah'a her hangi bir fayda veya zarar vermemektedir. Çünkü Allah'ın hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Sadakanın faydası kişinin kendisinedir. Dolayısıyla Yüce Allah insana yaptığı yardımların kendisine faydası olduğu bilinciyle hareket etmesini öğütlemektedir.

Yaratılması başkasının elinde olan insan ne kadar zengin olursa olsun, kendi kendisine yeterli bir varlık değildir. Ancak insan sahip olduğu zenginlik ve çevresindekilerin tahrikiyle yalancı bir gurura kapılarak ben Allah'tan zenginim diyebilmekte,<sup>22</sup> Firavun ve Kârûn<sup>23</sup> gibi kibirlenerek ilahlık iddiasında bulunabilmektedir. Bu duruma düşmekten kurtulmanın çaresi insanın kendisinin acizliğinin ve Allah'a muhtaçlığının farkına varmasıdır. Teşekkür devri sûfilere bu farkındalığı kazananlar arasında ilk akla gelenlerdir.

### 1. Mâturîdî Devrinde Yaşayan Sûfilere Göre Zühd, Fakr ve Gınâ

Sûfilere göre zühd, Allah'a daha yakın olabilmek gayesiyle dünyaya ve nimetlerine tavır almak, dünyayı ve içindekileri terketmektir. Bu terk ya kalben ya da gerçek anlamda olmak üzere iki şekilde anlaşılmıştır. Nitekim Şakîk-i Belhî'ye (ö.194/810) göre zühd dünyayı tümüyle terketmektir. Rızık kazanmak düşüncesiyle çalışmak/kesb zühde aykırı olup tevekküle manidir.<sup>24</sup> Şakîk'in bu yaklaşımını tenkit eden Muhâsibî'ye (ö.243/857) göre, zühd dünyadan, dünyanın lezzet ve şehvetlerinden yüz çevirmektir.<sup>25</sup> Sıdkın neticesinde ulaşılan bir hâl olan zühd, dünya ve lezzetlerini terk etmeyi, kalp ve organları dini prensipler çerçevesinde korumayı, yararsız şeyleri bırakmayı ve anlayışı Hak yolunda kullanmayı gerektirir.<sup>26</sup> Çünkü zühd, kalpte dünyaya değer vermemektir.<sup>27</sup> Dolayısıyla dünya malını biriktirip onunla övünmek, makâm ve mansıp için kullanmak, fakirlik korkusuyla mal depolamak kötü bir davranıştır. Ancak kendi ihtiyaçlarını gidermek ve dini korumak için olan bir dünyalık, mal ve mülk zühde zarar vermez.<sup>28</sup>

Yahya b. Muâz'a (ö.258/872) göre, zühdün gerçekleşmesi arzuları ve hırsı terk etmeye bağlıdır.<sup>29</sup> Adaleti ayakta tutan ve hakikati ortaya çıkaran zühdün ibadet ve ilimle tamamlanacağını belirten Yahya b. Muâz, bunlardan birinin eksikliğinin zühdün tam anlamıyla gerçekleşmesine engel olacağını ifade eder. Çünkü zühd, ibadet ve ilim bir elbise

<sup>19</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, c. III, s. 294. Şarkı söylemek anlamındaki ğannâ ve mûsikî, şarkı anlamındaki el-ğınâ kelimeleri de aynı kökten gelmektedir. Mûsikînin zengin çevrelerde, medenî yerlerde yaygın olduğu, mûsikî ile zenginliğin ve muhtaç olmamanın ilişkisi bilinmektedir.

<sup>20</sup> Cevherî, *es-Sıhah*, c. VI, s. 2449; İbn Faris, *Mucemu Mekayisi'l-Luga*, c. IV, s. 397-398.

<sup>21</sup> Bakara 2/263, 267; Âli İmrân 3/97; Enâm 6/133; Yunus 10/64; İbrahim 14/8; Hac 22/64.

<sup>22</sup> Âli İmrân 3/181.

<sup>23</sup> Kasas 28/76.

<sup>24</sup> Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtu's-Süfiyye*, tahkik: Nureddin Şeribe, 3. Baskı, Kahire 1986, s. 64; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Aşfiyâ*, Beyrut 1988, c. VIII, s. 69; Ferideddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, hazırlayan: Süleyman Uludağ, 2. baskı İstanbul 1991, s. 269; Abdurraûf el-Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye Fi Terâcimi's-Sâdâti's-Süfiyye*, tahkik: Abdülhamid Sâlih Himdân, el-Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Türâs, Kahire ts., c. I, s. 222.

<sup>25</sup> Hâris el-Muhâsibî, *Kitâbu'l-Kasd ve'r-Rücu' illallah (el-Vesâyâ içerisinde)*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, s. 238-239.

<sup>26</sup> Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 293.

<sup>27</sup> Ebû Tâlib Mekkî, *Kütü'l-Kulüb*, Mektebetü Dâri't-Türâs, Kahire 2001, c. II, s. 840.

<sup>28</sup> Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 249.

<sup>29</sup> Mekkî, *Kütü'l-Kulüb*, c. II, s. 825-826.

gibidir. Bu durumda zühd elbisenin çözüğü, ibadet argacı, ilim ise dokumasıdır. Bu üçünden birinin eksikliği ile nasıl elbise olmuyorsa, zühd, ibadet ve ilimden birinin noksanlığı ile de âhîret işleri tamam olmaz.<sup>30</sup> Yahya b. Muâz'a göre, zühd varlık ve yokluk, yolculuk ve ikamet, izzet ve zillet, övme ve yerme, zenginlik ve fakirlik karşısında halin değişmemesini gerektirir. İbadet ve gayret zühdsüz yapılırsa semeresi olmaz.<sup>31</sup> Ona göre zâhidin bulduğu azığı, giydiği elbisesi, içinde barındığı yer evi, hali de vaktidir. Yani zâhid ibnü'l-vakittir.<sup>32</sup> Zühdü sahip olunan şeyi cömertçe harcayabilmek olarak gören Yahya b. Muâz, Allah rızası için amel etmeyenlerin, tamahsız söz söylemeyenlerin ve lider olma arzusu ile konuşanların zühdün hakikatine ulaşamayacaklarını belirtir.<sup>33</sup>

Cüneyd-i Bağdadî'ye (ö.297/909) göre zühd, elde malın kalpte mal sahibi olma arzusunun olmamasıdır.<sup>34</sup> Zühdün çalışmaya engel olmadığını Bağdat'taki küçük dükkânında cam şişe ticareti yaparak gösteren Cüneyd, zühdü dünyayı küçük görmek ve kalpteki tesirini silmek olarak anlar.<sup>35</sup> Ona göre zühdün bir zahir birde bâtın anlamı vardır. Zühdün zahiri, elde mal bulundurmaya hoş karşılamamak, kaybedileni aramayı terk etmektir. Bâtın zühd ise, kalpte dünya ile ilgili arzu ve isteğin kaybolmasıdır. Bunu gerçekleştiren kişiye Allah ahirete hazırlanmayı, kalbiyle ona bakmayı rızık olarak verir.<sup>36</sup> Neticede el kârda gönül yârda olur.

Sehl b. Abdullah Tüsterî (ö.283/896), zühdü sünnete tabi olmanın bir şartı olarak görür.<sup>37</sup> Dolayısıyla zühd, dünyayı imar etmekle birlikte ona esir olmamaktır. Ebu Bekir Şiblî (ö.334/946), zühdü Allah'ın dışındaki her şeyden yüz çevirmek şeklinde tanımlar.<sup>38</sup> İbn Haffîf (ö.371/981) ise zühdü, kalpten sebep fikrini sürüp çıkarmak, elleri mal ve mülkten silkelemek olarak anlar. İbn Haffîf'e göre zühdün alâmeti, sahip olunan bir şey elden çıktığı zaman rahatlamaktır.<sup>39</sup> Yani mal sahibi olmakla olmamak arasında bir fark görmemektir. Çünkü kalpte dünyaya karşı bir ilgi kalmamıştır.

Ebû Tâlib Mekkî (ö.386/996), fakirliğin ve zühdün Hz. Peygamber'in tercihi, bütün peygamberlerin şiarı ve sahabe ile sûfilerin yolu olduğunu belirterek dünyaya karşı zühd yapanların kalplerinde hikmet pınarlarının akacağını ifade eder.<sup>40</sup> Mekkî'ye göre, yiyecek ve giysi gibi dünya nimetlerine rağbet etmenin temelinde yakîn zayıflığı bulunmaktadır. İnsan dünya ile kastedilenin ne olduğunu anlamadan zühdü kavrayamaz. Dünyayı öğrenmenin en kısa yolu Kur'an'a bakmaktır. Yüce Allah "*İnsanlara kadınlar, oğullar, yüklerle altın ve gümüş yığınları, salma atlar, sağmal hayvanlar ve ekinler gibi nefsin arzuları süslendi. Fakat bunlar dünya hayatının geçici kazancıdır*"<sup>41</sup> "*Biliniz ki dünya hayatı bir oyun, bir eğlence, bir süs ve aranızda bir övünme, mal ve evlatta çokluk yarışından ibarettir*"<sup>42</sup> ayetlerinde dünya hayatının nelerden meydana geldiğini açıklamıştır. Mekkî, Allah'ın shehevî arzulara düşkünlüğü çekicilik olarak nitelediğini belirterek bir şeye aşırı düşkünlük dünya olduğuna göre temel ihtiyaç maddelerinin dünya olmadığını, dolayısıyla zühdün emeli kısa tutmak ve ölüme hazırlıklı olmak şeklinde tanımlanabileceğini belirtir.<sup>43</sup> Ona göre, dünyada devamlı kalmayı istemek dünya sayılınca, dünyada kalma arzusunu kalpten söküp çıkarmak, nefsin

<sup>30</sup> Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, c. II, s. 811.

<sup>31</sup> Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, c. II, s. 799.

<sup>32</sup> Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, c. II, s. 844.

<sup>33</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 254-255.

<sup>34</sup> Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf, Ta'arruf*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları 2. Baskı, İstanbul 1992, s. 109; Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Luma' fi'l-İlmi't-Tasavvuf*, Matbaatü's-Saâde, Kahire 1960; *el-Luma'*, *İslâm Tasavvufu*, çeviren: H. Kâmil Yılmaz, Altınoluk Yayınları, İstanbul 1996, s. 72; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 254.

<sup>35</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 255.

<sup>36</sup> Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, c. II, s. 845.

<sup>37</sup> Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, c. II, s. 820, 838.

<sup>38</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 255.

<sup>39</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 254.

<sup>40</sup> Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, c. II, s. 680-682.

<sup>41</sup> Âli İmrân 3/14.

<sup>42</sup> Hadîd 57/20.

<sup>43</sup> Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, c. II, s. 702-706.

hevâsına muhalefet etmek, günahlardan ve haramdan korunmak ve ebedî olan ahiret hayatını arzu etmek de zühd olmaktadır.<sup>44</sup>

Zühdü tercih eden sûfiler, fakirliği ve miskînliği peygamberliğin özelliği olarak değerlendirip övmüşlerdir. Nitekim Bîşr-i Hâfî'ye (ö.227/842) göre, fakr makamların en faziletlisidir. Dolayısıyla ölünceye kadar fakirlikte kararlı olmalıdır. Zünnûn-ı Mısırî'nin (ö.245/859) de belirttiği gibi, kulun fakirlikten korkması Allah'ın kuluna gazaplanma sebebidir.<sup>45</sup> Muhâsibî, Allah'ın kendisi için fakrı tercih ettiği bir kimsenin zenginliği istemesinin Allah'ı gazaplandıracağını, Allah'ın kendisi için zenginliği tercih ettiği bir kimsenin de fakrı istemesinin kendisine zulüm olduğunu belirterek Zünnûn ile benzer düşünceleri paylaşır. Bütün bunların mârifet eksikliğinden kaynaklandığını ve verilen nimete şükürden bir kaçış olduğunu ifade eden Muhâsibî'ye göre, ne zenginim imanımı fakr, ne de fakirin imanını zenginlik ıslah edip düzeltebilir.<sup>46</sup> Muhâsibî bu düşünceleri ile fitrat ve karakterin insanın temel unsuru olduğunu ve tabiatı değiştirmenin zorluğunu belirterek özellikle bu konularda değişiklik yapmaya çalışmanın boşa kürek çekmek olduğunu ifade etmiştir.

Yahya b. Muaz'a göre fakr, tüm sebepleri yok edip Allah'tan başkasına muhtaç olmamak ve O'na itimat etmemektir.<sup>47</sup> Cüneyd-i Bağdadî, iftikâr ve istiğnâ hallerinin birbirini tamamlayan iki hal olduğunu ve aralarında bir üstünlük olmadığını belirterek fukarânın yalnız kaldıkları sırada Allah'ın haklarına riayet etmelerinin gerekli olduğunu vurgular.<sup>48</sup> Kulun Mevlâ'ya karşı iftikâr halinde bulunmasını Allah'a yaklaştıran şeylerin başında gören Ebû Hafs Haddâd (ö.269/874), bir kimsenin almaktan çok vermeyi arzu etmedikçe fakir adına layık olmadığını belirtir. Cömertliğin zenginlikten yoksula değil fakirin zengine vermesi olduğunu vurgular.<sup>49</sup> İbrahim b. Havvâs'a (ö.291/904) göre fakr, bir şeref elbisesi olup peygamberlerin, sâlihlerin ve muttakilerin tercihidir. Fakr, müminin günahına kefarettir, Allah'ın dostlarına istediği dereceleri elde etmesini sağlayan bir ikramdır.<sup>50</sup>

Fakr ve zühdü tercih eden insanlar olarak bilinen sûfiler arasında fakr ile gınâ/zenginlik arasında karşılaştırmalar da yapılmıştır. Nitekim mal ve mülke sahip olmamayı benimseyenlerin yanı sıra mal sevgisini gönle sokmadıkça dünyalık şeylerin zararı olmadığını savunanlar da vardır. Hâris el-Muhâsibî, Yahya b. Muâz, Ahmed b. Ebî'l-Havârî (ö.246/860), Ruveym b. Ahmed (ö.303/915) ve İbn Atâ (ö.309 veya 311/921 veya 923) gibi bir kısım sûfiler gınânın Yüce Allah'ın sıfatı olduğunu ve onunla vasıflanmanın önemini belirterek gınâyı fakrdan üstün görmüşlerdir. Bunlara göre, gınâdan kasıt nimeti verene vasıl olmak, O'nunla vuslatı gerçekleştirmektir. Yani, Allah ile gınâ halini yaşamaktır. Ebû Saîd Ebû'l-Hayr'ın (ö.440/1049) ifade ettiği gibi, "Fakr Allah ile ganî olmaktır." Ganî/zengin ismi Hak için hakiki, insanlar için mecaz olarak kullanılmaktadır. Bununla birlikte dostlukta aynı sıfatların paylaşılması daha uygundur.<sup>51</sup>

Hz. Peygamber'in fakirlerin zenginlerden önce cennete gireceklerini müjdelemesi,<sup>52</sup> ve kendisinin fakir bir hayatı tercih etmesi sûfilerin çoğunluğunda fakrın gınâdan üstün olduğu kanaatini oluşturmuştur. Çünkü onlara göre fakr, evliyanın şiarı, seçkinlerin zîneti, enbiyânın ve muttakilerin tercih ettiği bir haslettir. Nitekim Bîşr-i Hâfî fakrı makamların en faziletlisi olarak değerlendirmiş, Ebû Hafs Haddâd, Allah'ın huzuruna fakirlikten daha üstün bir sıfatla çıkılamayacağını ifade etmiştir.<sup>53</sup> Fakrın gınâdan üstün olduğunu belirten Hucvirî

<sup>44</sup> Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, c. II, s. 708.

<sup>45</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 442.

<sup>46</sup> Hâris el-Muhâsibî, *Risâletül-Müstersidîn*, Dârü's-Selâm, 5. Baskı Kahire 1983, s. 86.

<sup>47</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 441.

<sup>48</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 442.

<sup>49</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 444, 446.

<sup>50</sup> Serrâc, *el-Luma'*, s. 74.

<sup>51</sup> Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, (*Hakikat Bilgisi*), hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh yayınları 1. Baskı, İstanbul 1982, s. 101-103.

<sup>52</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 440.

<sup>53</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 443.

de, gınâyı Hakk'a layık bir sıfat, fakrı ise kula layık bir sıfat olarak anlamıştır. Dolayısıyla gınânın halka, fakrın da Hakk'a verilmesi uygun değildir. Kulun mecaz da olsa zenginliği Allah'ın verdiği nimetlere bağlıdır. Hiçbir şeye muhtaç olmayan Allah kula verdiği nimetleri geri alırsa ihtiyaç hali meydana gelir ki bu da fakrdır.<sup>54</sup>

Fakr veya gınânın üstünlüğünü savunan her iki taraf kendi düşüncelerinin doğruluğunu, diğerinin yanlışlığını ileri sürmektedir. Ancak bu konuda Kuşeyrî'nin de belirttiği gibi bir orta yol bulmak mümkündür. Bu da kulun Hakk'ın kendisi için seçtiği fakr ya da gınâya rıza göstermesidir.<sup>55</sup> Fakir sabrederek, zengin de şükrederek Allah'ın rızasını kazanabilir. Zira övülen fakr, kalpte mâsivânın bulunmamasıdır. Yerilen gınâ ise kalbin mâsivâ ile meşgul olmasıdır. Allah sevgisi kalbe yerleştikten sonra ne fakrın gınâya, ne de gınânın fakra üstünlüğü kalır. Fakir, serveti olmayan değil, muradı, hırs ve arzusu olmayandır ki bu aynı zamanda ganîdir. Şiblî'nin de vurguladığı gibi,<sup>56</sup> fakir Allah'ı bulmadan hiçbir şeyle zenginleşmez. Çünkü fakirin muradı sadece Allah'tır. O'nu bulmak ise en büyük zenginliktir. Allah'ı bulmak, mâsivâdan tamamen yüz çevirmekle mümkündür.

## 2. Mâtûrîdî'nin Düşünce Sisteminde Fakr ve Gınâ

Hanefî mezhebinin yetiştirdiği 3-4. kuşak âlimlerden biri olan Maturîdî (ö.333/944), Abbasîler devrinde merkezi otoritenin gücünün zayıfladığı, çok çeşitli fikir ve inançların toplumu tehdit etmeye başladığı bir ortamda yaşamıştır. Hür düşünceye büyük değer veren Mâtûrîdî, dini ve felsefi ilimlerde söz sahibi bir âlim olarak fikrî, itikadî ve ilmî alanlarda kurduğu sistemle Orta Asya Müslüman Türk toplumunun zihniyet yapılanmasında öncü role sahiptir. İslâm düşüncesinin ve Hanefîliğin Mâverâünnehir ve Türkistan'da yayılmasında önemli görevler üstlenmiştir. Dini ihya ve Kur'an'ın anlaşılması yolunda gayret eden Maturîdî, her zaman ve her yerde gerçeği arayıp doğruyu desteklemiş, hakikati araştırmış, ince manaları ve derin hikmetleri ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Kur'an'ı merkeze alarak akıl ile nakil arasını uzlaştırıp objektif ve analizci bir yöntemle dinî problemleri çözmüştür. Tıpkı Hâris el-Muhâsibî gibi<sup>57</sup> Kur'an'a tazim ederek okuyup anlamayı prensip edinmiş ve Kur'an'dan anladıklarını *Te'vilâtü'l-Kur'an* adlı tefsirinde ortaya koymuştur. Bu eserde Kur'an'ın statik ve donuk bir mesaj olmayıp dinamik, zamanla birlikte akan, buhranlar arasında sıkışıp kalan insanlığın problemlerine çözüm getiren ilahi bir kelim olduğunu göstermiştir.

Kelam, tefsir, fıkıh ve mezhepler tarihi alanlarındaki çalışmaları ile tanınan Maturîdî'nin zühd ve tasavvufî yönü ile ilgili bazı kayıtlara da rastlanmaktadır. Bu bağlamda hakkında nakledilen az sayıda menkıbeler, kerâmetler ve rüyalar ile Semerkand'daki Deşt Ribatı'nda Hızır ile görüşüp duasını alması ve yaptığı duaların makbul olması zikredilebilir. Maturîdî'nin *Te'vilât*'ta takvâ konusunu açıklarken<sup>58</sup> yaptığı yorumlarda onun tasavvuf hakkındaki düşüncelerinin ipuçları görülebilir. Necmeddin Nesefî (ö.537/1142), Mâtûrîdî'nin Semerkand'da Ribât-ı Deşt'te Hızır'ı gördüğünü ve duasını aldığını, onun hakkında *Kudvetü'l-Ferîkayn* (iki grubun lideri) tabirini kullanarak<sup>59</sup> muhtemelen Maturîdî'nin hem zâhir hem de bâtin ilimlerindeki derecesini anlatmaya çalışmıştır. Ayrıca Mâtûrîdî'nin hakikat ilmi ile rızıklandırıldığını<sup>60</sup> belirterek onun zühdle ilmi kendi şahsında bütünleştirdiğini kaydetmiştir. Bu ifadeler onun herkes tarafından örnek alınabilecek bir düzeyde âlim ve ârif olduğunu göstermektedir. Arkadaşı Hakîm es-Semerkandî'nin zâhid ve sûfî olarak nitelendirilip zühd ve özellikle takvâyâ ulaşma yolları konularında verdiği tasavvufî bir

<sup>54</sup> Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 101-103.

<sup>55</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 445-446.

<sup>56</sup> Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 105-106.

<sup>57</sup> Hâris el-Muhâsibî, *Mâiyyetü'l-Akl ve Fehmü'l-Kur'an*, tahkik: Huseyin el-Kuvvetli, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1971, s. 304, 307

<sup>58</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, hazırlayan: Ali Haydar Uluşuoy, İstanbul 2008, c. II, s. 419-423; c. IV, s. 140-141, 289; c. VII, s. 181; c. XV, s. 205-206, 222-223, 231-232, 263-264.

<sup>59</sup> Necmeddin Nesefî, *el-Kand fi Ulemâi Semerkand*, tahkik: Yusuf el-Hâdî, Tahran 1999, s. 141, 262.

<sup>60</sup> Nesefî, *el-Kand fi Ulemâi Semerkand*, s. 425.



mahiyet arzeden bilgiler<sup>61</sup> ile kendisinin son derece müttakî bir âlim olduğunu vurgulayan ifadelere rağmen Mâtürîdî'nin tasavvufla ilgili eserlerde yer almaması onun keşf ve ilhamı bilgi vasıtası olarak kabul etmeyişi<sup>62</sup> ile ilgili olabilir.

Bir kelim âlimi olan Mâtürîdî, dönemindeki İsmâilî ve Karmatîlerin Hz. Ali'yi Hz. Peygamber'den üstün gören düşüncelerini<sup>63</sup> ve faaliyetlerini bilmektedir. Ayrıca Hucvirî ile özellikle takipçilerinden Sadru'l-İslâm Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'nin (ö.493/1100) sözünü ettiği velâyeti nübüvvete tafdîl eden bazı sûfilerin hulûlî, bâtinî ve karmatî düşünceleri hatırlatan söz ve davranışlarından<sup>64</sup> haberdardır. Hucvirî'ye göre sûfiler Muhâsibiye, Kassâriye, Tayfuriye, Cüneydiye, Nûriye, Sehliye, Hakîmiye, Harrâziye, Hafîfiye, Seyyâriye, Hallâciye ve Hulmâniye olmak üzere on iki fırkaya ayrılmıştır. Bunlardan hülûl ve ittihadı savunan, velâyeti nübüvvetten üstün gören Hallâciye ve Hulmâniye batıl fırkalar<sup>65</sup> Pezdevî'ye göre ise, sûfiler de itikadi bölünmeler yaşayan kelamcılar gibi on fırkaya ayrılmışlar, bunlardan biri hariç diğerleri sapıtılmışlardır. Pezdevî'nin sapkın olarak nitelendirdiği fırkalar Hubbiye, Evliyâiye, İbâhiye, Hulûliye, Vâkıfiye, Hûriye, Mütecâhile, Mütekâsile, Nûriyye-i İlhâmiye'dir.<sup>66</sup> Ebû'l-Mutî' en-Nesefî'nin (ö.318/930) de belirttiği gibi bunlardan Cebriye'nin bir kolu olan Hubbiye mensupları<sup>67</sup> Allah'ın bir kulu sevdiğinde ondan sorumluluğu kaldıracağını iddia ederler. Evliyâiye mensupları velînin nebîden üstün olduğunu savunurlar. Kadim İran dinlerinden Mazdekizm'in etkilediği İbâhiye mensupları bütün mal, mülk ve kadınların ortak kullanılacağını iddia ederler. Vâkıfiye Allah'ı bilmenin ve tanımının imkânsız olduğunu, marifetten acizliğin marifet olduğunu iddia ederler. Birbirlerinden çok küçük farklarla ayrılan Hulûliye, Hûriye ve Mütecâhile mensupları mûsikî eşliğinde zevk ve safa içerisinde rakederek sakalı bitmemiş parlak genç erkeklere ilgi duyar ve livatayı meşru sayarlar. Mütekâsile fırkası çalışıp kazanmayı ve evlenmeyi terkederler, rızık konusunda helal haram ayrımı yapmazlar ve hanlarda tembel tembel oturup asalak bir hayatı tercih ederler. Dini hükümlerin tümünü inkâr eden Karmatîlerden bir alt fırka olan Nûriye-i İlhâmiye mensupları, "Kalbim, Rabbimden bana şunu söyledi" diyerek şeriatı Allah ile kullar arasındaki engeller olarak nitelendirip bunlardan yüz çevirmedikçe imanının kemâle ermeyeceğini savunurlar.<sup>68</sup> Pezdevî'nin saydığı bu grupların büyük çoğunluğunu Râfizîlerin alt kollarından olan Bâtinî ve Karmatî fırkaları oluşturmaktadır.

Ömrünü bu ve benzeri sapkın fırka mensupları ve İslâm'ın diğer düşmanları ile entelektüel seviyede mücadele içerisinde geçiren Mâtürîdî, sûfiler arasındaki bu tür sapkınlıklardan ötürü tasavvuf zümrelerine karşı mesafeli durmuştur. Ancak kurumsal olarak tasavvufa karşı olumlu ya da olumsuz sözlerine rastlayamadığımız Mâtürîdî, mütekaşşife olarak isimlendirdiği tasavvufun hakikatinden çok şekline bağlı sözde sûfleri sert bir şekilde tenkit etmiştir. Bununla birlikte tasavvufun terminolojisi içerisinde önemli yer tutan zühd, fakr, verâ ve takvâyî içselleştiren Mâtürîdî'nin hayat tarzı hakkındaki bilgiler dikkatle incelendiğinde sünnî sûfî zümreler tarafından insanı ahlâkî kemâle ulaştırmak gayesiyle yapılan davranışları benimsediği görülür. Bunun en çarpıcı örnekleri Kur'an-ı Kerim'de geçen bu terimler hakkında açıklamalarda bulunduğu *Te'vilâtu'l-Kur'an*'da yer almaktadır.

<sup>61</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, c. II, 419-423; Şükrü Özen, "Mâtürîdî, *DİA*, c. XXVIII, s. 148.

<sup>62</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, çeviren: Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, 6. Baskı, İstanbul 2014, s. 45.

<sup>63</sup> Ali Avcu, "Tasavvuf Bâtînlilik İlişkisi", *İslâm Tasavvufunun Teşekkülüne Dair Araştırmalar*, editör: M. Necmeddin Bardakçı, Isparta 2017, s. 197-200.

<sup>64</sup> Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 356-357.

<sup>65</sup> Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 281-389. Hucvirî'nin Hallâciye ismini verdiği fırka İbâhîlerle irtibatı olan Karmatîlerin Rey davetçisi Halef Hallâc'a (ö.286/899) nispet edilir. Hallâc-ı Mansûr'un Karmatîlik ile organik bir bağı bulunmamaktadır. İkisinin ortak yönü meslekleridir. Avcu, *Tasavvuf Bâtînlilik İlişkisi*, s. 193.

<sup>66</sup> Ebu'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, tahkik: Hans Peter Lins, Kahire 1963, s. 253-254; *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çeviren: Şerafettin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1988, s. 363-364.

<sup>67</sup> Ebû'l Mutî' en-Nesefî, *er-Red alâ Ehlî'l-Bidai ve'l-Ahvâi'd-Dâletî*, tahkik: Seyit Bahçıvan, Konya 2013, s. 217.

<sup>68</sup> el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 254-256; *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 364-366.

Mâtûrîdî, Hz. Peygamber tarafından tercih edilen ve âlimin temel özelliği olan yaşanabilir zühd ve takvâyı hayatına düstur edinmiştir. Zenginlik ve fakirliğin bir imtihan olduğunu belirterek bunlardan birinin diğerine mutlak anlamda bir üstünlüğünün olmadığını vurgulamıştır. Mâtûrîdî'ye göre fakir darlık, sıkıntı ve sabırla, zengin ise genişlik, selamet ve şükürle imtihan edilmektedir. Fakirliğinden dolayı isyan etmeyerek sabırla hareket eden ile sahip olduğu zenginliğin şükrünü sadakalarla ve iyiliklerle yerine getiren kişi arasında fazilet açısından bir fark yoktur. Mâtûrîdî, gınâ'nın fakirden üstün olduğunu savunan bir kimsenin darlığı ve sıkıntıyı şer ve kötülük, genişlik ve nimet bolluğunu da hayır şeklinde anlayacağını, bunun da Kur'an'ın ruhuna uymayacağını dile getirmiştir. Fakr'ın gınâdan üstünlüğünü iddia eden kişiye de zenginlikte sahip olduğu malı infak ederek, nimeti paylaşarak bu fazilete ortak olabileceğini hatırlatarak uyarmıştır.<sup>69</sup> Dolayısıyla bunlardan birinin üstünlüğünü savunmak boş sözdür. O. bu düşünceleriyle Muhâsibî ile benzer kanaatleri paylaşmaktadır.

Mâtûrîdî, mutlak anlamda zenginlik ile fakirliğin eşit olduğunu ifade etmesine rağmen, “*Kâfirlerden bir kısmını faydalandığımız şeylerde sakın gözün kalmasın*”<sup>70</sup> ayetindeki hitabın fakrın zenginlikten üstünlüğüne delil olduğunu belirtir.<sup>71</sup> Ona göre dünyanın süsüne aldananları zehirlediği düşüncesiyle ondan uzak duran zühd yapmıştır. Dünyanın ziynetine iştahla bakan kimse dünyanın aldaticılığına kanmıştır. Mâtûrîdî, Resûlullah'ın (sav) gözlerini dünya malına ve zenginlere dikmemesini, benim de böyle malım olsun düşüncesine kapılmadan fakrı tercih etmesini fakrın gınâdan üstünlüğüne delil getirir. Aynı şekilde dünyanın aldaticılığına kanmadan zühd hayatı yaşamının dünyadan dünya için bir şeyler almaktan daha hayırlı olduğunu vurgular. Dolayısıyla dünyada zühd yapmak, dünyanın bir imtihan olarak verilen helal nimetlerinden yemeyi terketmek, helal olan nimetlerinden yemekten daha hayırlıdır.<sup>72</sup> Allah Resûlüne kâfirlerin malına göz dikmemesini, onları arzu etmemesini, onların bu nimetlerin kıymetini bilmedikleri için şükretmemeleri sebebiyle cezalandırılacaklarını hatırlatmaktadır. Eğer zenginlik üstün olsaydı böyle bir nehiy söz konusu olmazdı. Resûlullah'ın fakirliği tercih edip zühd hayatı yaşaması fakrın gınâdan üstünlüğünün en büyük delilidir.

Mâtûrîdî'ye göre, Allah rızık dilediğine bol, dilediğine az verir. Allah'ın ikramları ve ihsanları kişinin dindarlığı ile ilgili değildir. Rızık çok verdiği kişinin iyi ve sâlih, ibadetlerinde devamlı olmasını ve katında üstün bir mevkide bulunmasını şart koşmaz. Az rızık verdiği kişinin de eşkıya, câni ve günahkâr olması gerekmez. Bu bir imtihan olduğuna göre muttaki bir mümin fakirlik içinde kıvranırken, birçok insana dünyayı zindan eden bir zalim müreffeh bir hayat sürebilir.<sup>73</sup> Önemli olan fakirliğin ve zenginliğin bir imtihan olduğu gerçeğini kabullenerek hallerin değişebileceğini düşünüp her an Allah'a olan muhtaçlığın farkındalığını yakalayabilmektir.<sup>74</sup>

İnsanı gurur ve kibre, inat ve şımarıklığa sevkeden bir zenginliğin tehlikelerine dikkat çeken Mâtûrîdî, zenginlerin kendilerini Allah'ın dostları gördüklerini ve kıyamet günü de ayrıcalığa sahip olacaklarını zannederek haddi aştıklarını belirtmektedir.<sup>75</sup> Onların durumunu şeytanın Hz. Âdem ve Havva'ya yaklaşırken dost görünüp felakete sürüklemeye çabasına benzeten Mâtûrîdî,<sup>76</sup> özellikle güç zehirlenmesine yol açan, ferdin düşüncesini bulandıran dünya nimetlerine karşı dikkatli olmak gerektiği üzerinde durmaktadır. Bir insanın dünya nimetlerine zararlarından ve sakıncalı durumlarından korunarak ibret nazarıyla bakmasının dışında onlara dünya için sahip olma düşüncesiyle yaklaşmasını tasvip etmemektedir. İnsanın

<sup>69</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, c. IX, s. 251; c. XI, s. 436-437.

<sup>70</sup> Hicr /88.

<sup>71</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, c. VIII, s. 61.

<sup>72</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, c. IX, s. 250.

<sup>73</sup> Hz. Musa, Firavun'un sahip olduğu mallarla ilgili olarak şöyle demiştir: “*Ya Rabbî! Gerçekten Sen Firavun'a ve ileri gelenlerine dünya hayatında bir ziynet, haşmet ve nice mallar verdin. Ya Rabbî! Yolundan saptırsınlar diye mi?*” Yunus 10/88.

<sup>74</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, c. XII, s. 352

<sup>75</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, c. XI, s. 432-433.

<sup>76</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, c. XII, s. 16.

zihnini ve kalbini kirleten dünya arzusunu, sahip olduğu dünya nimetleriyle böbürlenerek başkalarına tepeden bakmayı hoş karşılamamaktadır.<sup>77</sup> Zira “*Mal ve çocuklar dünya hayatının süsüdür. Bâkî kalacak sâlih ameller ise, Rabbinin katında sevap olarak da umut olarak da daha hayırlıdır.*”<sup>78</sup> İnsanların dünyadaki amaçları dünyanın süsü olan çok mala ve çocuğa sahip olmaktır. Ancak bunlar geçici ve fanidir. Bu dünyada amacı iyilik ve ahiretin güzelliği olan kimse ise, “sübhanellâh”, “elhamdülillâh”, “lâ ilâhe illallah”, “lâ havle velâ kuvvete illâ billâh” gibi zikirler ile beş vakit namaz gibi faydası bâkî olan ibadetleri ve insanların ihtiyaçlarını gidermek, hasta ziyareti ve cenazeye katılma gibi sosyal içerikli sâlih amelleri tercih eder.<sup>79</sup>

Mâturîdî’ye göre gınâ, asıl olarak bir şeye muhtaç olmamak, hiçbir şeyin kendisine engel olmadığı anlamına gelmektedir.<sup>80</sup> el-Ganî, gerçek anlamda hiçbir şeye ihtiyacı olmayan, kendisine fayda sağlama, kendisi için bir zararı uzaklaştırma söz konusu olmayan, kendisine muhtaç olanların ihtiyaçlarını karşılayan Yüce Allah’tır. İnsan ne kadar zengin, ne kadar güçlü olsa da Allah’a muhtaçtır. Çünkü varlığa gelmesi ile helak edilmesi Allah’ın iradesine bağlıdır. İnsanın gücüne güvenerek yaptığı yanlışlar aleyhine delil olur ve bunların karşılığını mutlaka görür. Allah’tan başka putları tanı edinenler de Allah’a muhtaç olduklarını unutmamalıdır. Dolayısıyla ister zengin ister fakir olsun bütün insanlar kendilerine yeterli olmadıkları için muhtaç ve fakirdirler ve Allah dilerse onları yok edip yeni bir nesli yaratabilir. Bu da Allah’ın el-Ganî isminin bir gereğidir.<sup>81</sup>

Mal ve mülkün fayda ve zararı görecelidir. Tevhidi kabul etmiş, şirkten uzak, ihlaslı, kalb-i selîm sahibi birine mal ve çocukları faydalı iken; nefsinin peşinde koşan, şeytanın isteklerini yerine getiren biri için zararlıdır. Hadislerde geçen *sadaka-i câriye*,<sup>82</sup> tanımına bakıldığında sâlih evlat ve yararlı işlerde harcanan mal olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu amaçlara uygun olmayan evlat ve mal kıyamette insana fayda yerine zarar verecektir.<sup>83</sup> Bu durumda insanın Allah’ın verdiği nimetlerin şükürünü yerine getirmesi gerekir. Üstünlük ve yücelik bu nimetlere sahip olmakta ve bunlarla günah işlemekte değil, bu nimetlerle Allah’a itaat ve ibadettir. Allah’a karşı yaptığı isyanları Allah’ın örtmesinden dolayı kul Allah’a teşekkür etmelidir. Çünkü Allah katında en değerli olan takvâca en üstün olandır.<sup>84</sup> Bununla birlikte Allah’ın insanların ibadetine ve şükürüne muhtaç olmadığı bilinmelidir.<sup>85</sup>

Mâturîdî’ye göre, zenginlik, genişlik, sağlık ve selâmet Allah’ın insana verdiği nimetlerdir ve bunları kötölemek uygun değildir. Zira Hz. Âdem ile Havva’nın sahip olduğu nimetleri vurgulayan Bakara 35. ayet mütekaşşif ve mütezehhid denilen bazı sözde sûfiler tarafından dile getirilen güzel nimetlerin haram olduğu şeklindeki kanaatlere bir cevaptır.<sup>86</sup> Çünkü bu ayetteki yasaklama başka bir nimeti îsar, haramlık sebebi veya bir hastalığa sebep olması ihtimalinden dolayıdır. Bu bakımdan o, sözde sûfilerin iyi ve güzel nimetler ile ziyneti haram olarak değerlendiren yaklaşımlarını reddetmektedir.<sup>87</sup> Mâturîdî, “*Ey iman edenler! Allah’ın size helal kıldığı güzel şeyleri haram kılmayın. Şüphesiz Allah aşırı gidenleri sevmez.*”<sup>88</sup> “*De ki: Allah’ın kulları için çıkardığı ziyneti ve temiz/hoş rızıkları kim haram*

<sup>77</sup> Mâturîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’an*, c. IX, s. 250.

<sup>78</sup> Kehf 18/46.

<sup>79</sup> Mâturîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’an*, c. IX, s. 63-64.

<sup>80</sup> Mâturîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’an*, c. XI, s. 248.

<sup>81</sup> Mâturîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’an*, c. XII, s. 28.

<sup>82</sup> Müslim, *Sahih*, İstanbul 1992, Vasiyet, 14; Dârimî, *Sünen*, Mukaddime, 46.

<sup>83</sup> Mâturîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’an*, c. XI, s. 248.

<sup>84</sup> Mâturîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’an*, c. XII, s. 15.

<sup>85</sup> Mâturîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’an*, c. XIV, s. 369. Maturîdî’nin şükür hakkındaki düşünceleri için bkz. Osman Oral, “Maturîdî’de Sabır, Şükür ve Hikmet İlişkisi”, *Mütefekkir, AÜİF Dergisi*, cilt: 2, sayı: 4, Aralık 2015, s. 343-362.

<sup>86</sup> Mâturîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’an*, c. I, s. 171.

<sup>87</sup> Maturîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’an*, c. I, s. 90-91.

<sup>88</sup> Mâide 5/87.

etmiş?”<sup>89</sup> ayetlerinden hareketle Allah'ın helal kıldıklarını haram sayan sözde sofuları tenkit etmektedir. Çünkü onlar, Allah'ın helal olarak yarattığı birçok şeyi yemeyi yasaklayarak helali haram saymaktadırlar. Ona göre, Allah'ın haram kıldığı bir şeyi helal saymakla helal kıldığı bir şeyi haram kılmak arasında hiçbir fark yoktur.<sup>90</sup> Eğer Allah'ın helal kıldığı bir nimeti haram kılmak mümkün olsaydı, Hz. Peygamber hanımlarından bazısının gönlünü almak düşüncesiyle helal olan bir şeyi kendisine yasakladığında<sup>91</sup> Allah'ın itabına maruz kalmazdı.

Mâtûrîdî, birçok dünya malına sahip olmanın kibirlenip büyüklük taslamaya ve başkalarını küçümsemeye sebep olabileceği endişesiyle kendisinden daha zengin olanlara imrenerek bakmayı doğru bulmamaktadır. Ona göre zenginlerin lüks ve refah içindeki hayatları ne kadar çekici olsa ve insanın hoşuna gitse de onlara göz dikmemek gerekir. Âhîret için bir azık olan dünyaya sadece yaratılış amacına uygun olarak onu imar ve ondan faydalanmak ve ahiret için kullanmak düşüncesiyle yaklaşmalıdır.

#### 4. Mâtûrîdî'ye Göre Zühd

Mâtûrîdî'ye göre, dünya insanın imar etmesi gereken ve kemâli elde ederek âhîret mutluluğunu sağladığı yerdir. Medeniyet tasavvuru açısından oldukça önemli olan bu yaklaşıma göre dünya mutlak anlamda kötülenmemekte ve ahireti kazanma yolunda bir nimet olarak vurgulanmaktadır. Dünya hayatının ve sahip olduğu dünyalıkların insanı Allah'ı ve ahireti anmaktan alıkoymaması ve hayırlı şeyleri unutturmaması gerektiğini belirten Mâtûrîdî'ye göre, aslında dünya hiç kimseyi gurur ve kibre yöneltmez. Aynı şekilde dünya ahiret için bir azık ve ona ulaşma vasıtası olduğunda bir oyun ve eğlence olmaktan çıkar. Ancak insanoğlu dünyanın bu gerçekliğini unutarak ya da görmezlikten gelerek onu amaç haline getirmekte ve dünyadan ayrılmayacağı düşüncesiyle hareket etmektedir. Dünyada yaşar ve ölürüz mantığıyla hareket ederek hiçbir sınır tanımadan şehvetlerinin esiri olarak yaşayan insan dünyayı nefsi için isteyerek aldanmaktadır.<sup>92</sup> Bu, bir nur ve hidayet kaynağı olan Kur'an'ın, saygı ve teslimiyetle bakan müminlerin imanını artırmasına rağmen ondan yüz çeviren kâfirlerin körlüğünü artırmasına benzemektedir. Bu yüzden dünya ve içindekiler amacı dışında kullanılırsa oyun ve eğlence olarak isimlendirilip kötülenmektedir. Şükrü yerine getirildiğinde yaratılış gayesine uygun kullanıldığı için güzel nimet kabul edilen dünya nimetleri, amacı dışında kullanıldığında aldatıcı bir oyun ve eğlence olmaktadır.<sup>93</sup> Dünyanın fani, nimetlerinin geçici, ahiretin baki oluşu dikkate alındığında dünya bir oyun ve eğlence olarak kabul edilebilir.

Mâtûrîdî'ye göre dünyanın zahir ve bâtın olmak üzere iki anlamı vardır. Dünyanın zahirî manası, ona baş gözüyle bakanın gurura kapılmasıdır. Bâtınî manası ise, ona ibret nazarıyla bakıp ders almaktır. Dünyanın zahiri, onun süsü ve ziynetidir. Bâtını ise, sürekli değiştiğini fark ederek dünyanın fânî, ahiretin bâkî olduğu gerçeğini kabullenmektir.<sup>94</sup> Dolayısıyla dünyada geçici olarak verilen nimetler yerine âhîretteki daha değerli ve bâki olan nimetleri elde etmeye çalışmak zühd olmaktadır.

Mâtûrîdî'ye göre zühd, iki şekilde gerçekleşir. Birincisi dünyada rızık kazanmak ve refah düzeyini yükseltmek gayesiyle yapılan çalışmayı terk etmektir. Nimet paylaşımında başkasını kendisine tercih etmek, helal ve temiz olan bir şeyi haram kılmadan terkederek sıkıntı ve darlığı seçmektir. İkincisi, elindeki mal ve mülkü başkalarının ihtiyacı için harcamak, muhtaçları kendisine tercih etmektir. Yine burada dikkat edilecek en önemli husus

<sup>89</sup> A'râf suresi 7/32.

<sup>90</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, c. IV, s. 290.

<sup>91</sup> Tahrim 66/1-3, Mâtûrîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, c. XV, s. 247 vd.

<sup>92</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, c. XIV, s. 357-358.

<sup>93</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, c. XII, s. 13-14; Sami Şekeroğlu, "Mâtûrîdî'de Zühd ve Takva Anlayışı", *Harran ÜİF Dergisi*, yıl:14, sayı: 22, Temmuz Aralık 2009, s. 58-59.

<sup>94</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, c. V, s. 217.

helal ve temiz olan şeyleri haram saymamaktır.<sup>95</sup> Mâtürîdî, Zuhruf suresi 33. ayeti ile Duhâ suresi 4. ayetinin dünyada zühd yapmanın önemini vurguladığını belirtir.<sup>96</sup> Zuhruf suresi 33. ayette Yüce Allah, insanların tümünün, özellikle zayıf imanlı müminlerin doğru yoldan ayrılıp sapkınlığa düşme ihtimali olmasaydı kâfirlerin evlerinin muhteşem bir mimari ile yapılarak tezyin edileceğini ve âhirette kendilerine hiçbir nimet verilmeyeceğini, dolayısıyla dünya nimetlerine iltifat etmemek gerektiğini hatırlatmaktadır. Kâfirlere dünya nimetlerini yasaklamamış fakat müminleri dünyanın aldatıcılığına karşı ikaz etmiştir. Bu da zühdün gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır. Aynı şekilde Allah'ın cömertliğinin sadece müminlere has olmadığı, ister inansın ister inanmasın herkesin Allah'ın lütfuna mazhar olabileceği, rızıkları verenin Allah olduğu gerçeğini dikkatlere sunmaktadır.<sup>97</sup>

Mâtürîdî'ye göre, insanlardan bir kısmı dünya nimetlerini tercih edip toplayan ve ihtiyaç hâsıl olduğunda azık edinenler; bir kısmı ise, Allah'ın haklarını eda etmede ve en güzel örnek olan Resûlü'ne uymada eksiklik olur endişesiyle zühd yapanlardır. Bir de dünyayı ve içindeki nimetleri küçümseyerek terk edenler vardır ki bunlar dünyanın niçin yaratıldığını bilmeyen cahillerdir.<sup>98</sup> Dünyayı dünya ve başkası için isteyen yerilirken dünyayı kendisi için ahirete bir azık olarak isteyen ile dünyada zühd yapan ise övülmüştür. Allah Resûlü'nün “*dünya sevgisi bütün hataların başıdır*”<sup>99</sup> hadisi, dünyayı yaratılış amacının dışında kullanmakla ilişkilidir. Yoksa mutlak anlamda dünya kötü değildir. Dünyayı ahiret için azık edinme yeri olarak gören biri için dünya her iyiliğin kazanıldığı yerdir.

Mâtürîdî, Allah Resûlü'nün insanları dünyada zühdde ve ahiret hayatını tercihe davet etmek üzere gönderildiğini, kendisinin de zühdü tercih ettiğini belirtir.<sup>100</sup> En güzel ahlak ve erdemleri şahsında toplayan Hz. Peygamber,<sup>101</sup> halka şehvetlerine nasıl engel olacaklarını, dünyanın cazibesinden nasıl korunacaklarını ve âhiret nimetlerini elde etme yöntemlerini öğretmiştir. Âhirete inanan biri için bunları terkedip nefsin emirlerine karşı koymak oldukça kolaydır. Ancak âhirete imanı içselleştiremeyen ya da âhireti inkâr edene bunları kabullenmek çok zordur.<sup>102</sup>

İnsan yaratılış gayesine uygun davranarak tevazu sahibi olmalı, gurur ve kibirden uzak durmalıdır. Bir iyiliğe kavuşan bunun Allah'tan, başına gelen bir kötülüğün ise kendinden kaynaklandığı bilinciyle hareket ederek Allah'ın kendisine verdiği nimetler sebebiyle övünüp böbürlenmemeli, nimetlerin elden çıkmasından dolayı üzülp perişan olmamalıdır.<sup>103</sup> Bu durumda Allah'ın insanlara nimetleri olan zenginlik, genişlik, sağlık ve selâmetin kötülenmesi uygun değildir. Aynı şekilde izzet ve yücelik, toplumda iyi bir konumda olmak, güzel bir şekilde anılmak da kötülenmemelidir. Önemli olan bunların şükürünü eda edebilmektir. Yücelik, Allah'ın nimetleriyle ona isyan etmede değil, bu nimetleri Allah'a itaat ve ibadette kullanmakla olur.<sup>104</sup> Dikkat edilirse Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı, Cüneyd-i Bağdadî'nin “şükür, nimetiyle Allah'a isyan etmemektir”<sup>105</sup> şeklindeki düşüncesiyle örtüşmektedir.

Mâtürîdî, dünya malına karşı insanların iki grupta toplanabileceğini, bunlardan birincisinin dünya nimetlerini, süsünü ve zenginliğini tercih edenler, ikincisinin ise Allah'ın

<sup>95</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, c. XI, s. 335.

<sup>96</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, c. XIX, s. 244. Zuhruf 43/33-35 ayetleri şöyledir: “Eğer insanlar hep birlikte küfre sapacak olmasalardı, Biz o Rahmân'a inanmayan kimselerin mutlaka evlerine gümüştan tavanlar, çıkacakları merdivenler, odalarına kapılar, üzerlerine kurulacakları koltuklar, kanepeler ve altın ziynetler yapardık. Doğrusu bütün bunlar, dünya hayatının geçici kazancıdır. Rabbinin katındaki ahiret ise müttakiler içindir.” Duhâ 93/4 ayeti şöyledir: “Şüphesiz âhiret senin için önce olandan (dünyadan) daha hayırlıdır.”

<sup>97</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, c. XIII, s. 245.

<sup>98</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, c. XIV, s. 360; Şekeroğlu, *Mâtürîdî'de Zühd ve Takva Anlayışı*, s. 58.

<sup>99</sup> Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 3. Baskı, Beyrut ts., c. I, s. 412.

<sup>100</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, c. XIII, s. 306, c. XV, s. 253.

<sup>101</sup> Tahrîm 66/4.

<sup>102</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, c. XIII, s. 306.

<sup>103</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, c. XIV, s. 366-367.

<sup>104</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, c. XII, s. 15; Ahmet Ak, “Mâtürîdî'nin Şükür Anlayışı”, *AÜİF Dergisi*, 47, II, 2006, s. 190 vd.

<sup>105</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 316.

haklarını yerine getirip sâlih amelleri işleyerek zühdü seçenler olduğunu ifade eder. İkinci gruptakileri en güzel örnek olan Hz. Peygamber'in ahlakını yaşamaya çalışanlar olarak zikreder. Dünyayı dünya için istemenin kötülendiğini, dünyayı ahiret için istemenin ise övüldüğünü vurgulayarak zühdün dünya ve içindekilerden üstün olduğunu belirtir.<sup>106</sup> Dolayısıyla Mâturîdî'ye göre, dünyada zühd hayatı yaşamak, dünya arzusunun ve helal nimetleri yemeyi terk etmek daha üstün ve daha hayırlıdır.<sup>107</sup>

Mâturîdî, dünya nimetlerinin helal ve temiz olanlarını insanın haram kılmaya yetkisinin olmadığını belirterek zâhidlerden kendilerine mütekaşşife denilen bir grubun Allah'ın helal nimetlerini kendilerine haram kıldıklarını belirterek tenkit etmiştir. “*Ey iman edenler! Allah'ın size helal kıldığı iyi ve temiz nimetleri haram kılmayın ve sınırları aşmayın*”<sup>108</sup> hitabının bu mütekaşşifeye yönelik olduğunu ifade etmektedir. Aynı şekilde “*Allah'ın kulları için yarattığı ziyneti ve temiz rızık kim haram kılmış?*”<sup>109</sup> ifadesinden hareketle Allah'ın helal kıldığı iyi ve yararlı şeyleri haram, haram kıldığı kötü ve çirkin şeyleri helal yapan arasında bir farkın olmadığını belirtmektedir. Allah'ın bu ayetle en temel nimetlerden ekmek ve suyu kendilerine yasaklayan bazı mütekaşşifeyi ilzam ettiğini vurgulamaktadır. Allah'ın yiyecek ve içecekler ile meyveleri en güzel şekli alıp olgunlaştıkları zaman helal kıldığını, dolayısıyla onların ham ve olgunlaşmadan yenmelerini değil, olgunlaştıktan sonra yenmelerini istediğini ifade ederek nimetin şükürünü eda edememe endişesiyle bu meyvelerden uzak duranları tenkit etmektedir. “*Rızıkların helal ve temiz olanlarından yiyin*”<sup>110</sup> buyruğuyla helalin aynı zamanda temiz, temiz de helal olduğunu, helalin din ve şeriatla, temiz de kendi tabiatındaki özelliğiyle tanınacağını belirtmektedir.<sup>111</sup>

Mâturîdî, “*Ey Peygamber! Hanımlarına de ki: Eğer dünya hayatını ve süsünü istiyorsanız, gelin size mut'a vereyim ve sizi güzelce bırakayım. Eğer Allah'ı, Resûlünü ve ahiret yurdunu istiyorsanız, bilin ki Allah içinizden iyilik yapanlara büyük bir mükâfat hazırlamıştır*” ayetinin dünya nimetlerini ve dünyadaki güzellikleri ve ziyneti tercih etmenin mubahlığına delil olduğunu vurgulamaktadır.<sup>112</sup> Bununla birlikte dünya nimetlerine rağbet etmemeyi, onun süsüne ve güzelliğine aldanmamayı tercih etmektedir. Peygamber hanımlarının Allah'ı ve Resûlünü dünya nimetlerine ve dünyanın ziynetine tercih etmeleri, kalben bir meyil ve ilgi olmanın ötesinde fiilî bir irade beyanı ve tercihtir.<sup>113</sup> Bu da zühdün benimsenmesi için önemli bir örnek olmaktadır.

Sûfilerin usulünde önemli bir yeri olan keşf ve ilhamı bilgi vasıtası olarak kabul etmeyen Mâturîdî, mütekaşşif<sup>114</sup> ve mütezehhidlerden<sup>115</sup> bir kısmı diyerek yapmacık tavır sergileyen, zâhid ve sûfî olmadıkları halde onların giysisini giyerek sözde sûfî görünen zümreleri tenkit etmektedir. O, bu yaklaşımında yalnız değildir. Dönemindeki birçok sûfînin benzer kaygılar güttüğü ve riyakârlık yapan bu tür sûfîleri tenkit ettikleri bilinmektedir. Nitekim Muhâsibî, mütekaşşifin sert ve kaba giysileri tercih edip tertip ve düzenden uzak, pejmürde bir vaziyette halkın arasına çıkmalarını riyâ olarak değerlendirir.<sup>116</sup> Muhâsibî'ye göre mütezehhid az yiyip eski elbise giyerek sözde zâhidlik yapar. Seçtiği fakirlik ve zühd kendisini öfkelenendirir. Açlıktan ibadetlerini gerektiği gibi eda edemez. Yanlış bir tevekkül

<sup>106</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, c. XIV, s. 361.

<sup>107</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, c. IX, s. 251.

<sup>108</sup> Mâide 5/87.

<sup>109</sup> A'raf 7/32.

<sup>110</sup> Mâide 5/87.

<sup>111</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, c. XI, s. 232.

<sup>112</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, c. IV, s. 290-293.

<sup>113</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, c. XI, s. 334.

<sup>114</sup> Mütekaşşif, temizliği ve rahatı terk eden, az bir azık, yamalı ve eski elbise ile yetinen kişi demektir. İbn manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. V, s. 3638.

<sup>115</sup> Mütezehhid, zühd yoluna yeni girmiş, henüz zühdü içselleştirememiş olmasına rağmen zâhid görünen kişidir. Zâhidin zühdü davranışlarıyla anlaşılırken mütezehhid gösteriş budalası olmasından dolayı diliyle zâhid olduğunu söylese de davranışlarında zühd eseri görünmez. Sülemî, *Tabakâtu's-Süfîyye*, s. 65.

<sup>116</sup> Muhâsibî, *er-Riâye, li-Hukûkillah*, Dârul-Maârif, 2. Baskı, Kahire 1990, s. 181.

anlayışına sahip olduğu için rızkını kazanmak için çalışmaz, ailesine, anne ve babasına bakmaz. Faziletli olanı terk etmesine rağmen yine de fazilet peşinde koşar.<sup>117</sup> Yahya b. Muaz'ın tenkit ettiği sûfi zümresi de Mâtürîdî'nin mütekaşşif dediği sözde sûfilerdir.

Serrâc (ö.378/986) da basit ve yamalı elbise giyen, mubah ve helallerin birçoğunu terk eden mütekaşşifin davranışını hatalı bulur. Ona göre kalp hastalığı ya da nefsin arzu ve isteği sadece bolluk ve refahta değil, darlık ve takaşşüfte de ortaya çıkar.<sup>118</sup> Muhâsibî ile benzer kanaatleri paylaşan Ebû Tâlib Mekkî, halkın nazarında dünyaya değer vermeyen bir görüntü oluşturmak için yırtık veya yamalı elbise giyip dağınık saç ve sakalla pejmürdeliği meslek edinenleri riyakârlıkla suçlar.<sup>119</sup> Mütezehhidin durumunu sabırlı olmadığı halde sabırlı görünmeye çalışan kişiye benzeten Mekkî, mütezehhidin görünüşte zühd yapmakla birlikte zühdün manasından uzak yaşadığını belirterek Mâtürîdî ile benzer kanaatleri paylaşmaktadır.

### Sonuç

İslâm tasavvuf düşüncesinde insanın Allah'a muhtaçlığı anlamında kullanılan fakr ile zenginliği belirten gınâ ve dünyaya karşı kalbî tavır almayı ifade eden zühd terimleri nefis terbiyesi açısından önemlidir. Kur'an'a göre fakir, kendisini Allah'a adayan, yeryüzünde dolaşmaya güç yetiremeyen, iffetinden dolayı dilenmediği için insanların durumunu bilemediği, hatta zengin sandığı kimsedir. Miskîn ise, hiçbir şeyi olmayan yoksuldur. Bu iki terimin zıddına gınâ kelimesi hiçbir şeye ihtiyacı olmayan, bütün hazinelerin sahibi ve her şeyden müstağni anlamlarına gelmektedir.

Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemdeki sûfilere göre fakr ve zühd Hz. Peygamber'in tercihi ve sahabenin yoludur. Fakr, tüm sebepleri yok edip Allah'tan başkasına muhtaç olmamaktır. Zühd, dünya sevgisini gönülden çıkarmak, dünya hırslarının azalması, halkın elindeki şeylere tamah etmemek ve Allah'ın verdiği rızayı razı olmaktır. Zühd, dünyaya ve nimetlerine tavır almak, dünyayı ve içindekileri terketmektir. Bu terk ya kalben ya da gerçek anlamda olmak üzere iki şekilde olur. Cüneyd-i Bağdadî, zühdü elde malın kalpte mal sahibi olma arzusunun olmaması şeklinde tanımlayarak bu iki yaklaşımı birleştirmiştir.

Mâtürîdî, zenginlik ve fakirliğin bir imtihan olduğunu belirterek bunlardan birinin diğerine mutlak anlamda bir üstünlüğünün olamayacağını vurgulamakla birlikte Allah Resûlü'nün insanları dünyada zühd ve ahiret hayatını tercihe davet etmesi sebebiyle kendisinin de zühdü tercih ettiğini belirtir. Dünyanın mutlak anlamda kötülenmediğini ve ahireti kazanma yolunda bir nimet olduğunu vurgular. Dünya hayatının ve sahip olduğu dünyalıkların insanı Allah'ı ve ahireti anmaktan alıkoymaması gerektiğini ifade eder. Yüceliğin Allah'ın nimetleriyle ona isyan etmede değil, bu nimetleri Allah'a itaat ve ibadette kullanmakla olacağını belirterek Cüneyd-i Bağdadî ile benzer kanaatleri paylaşır.

Mâtürîdî ile devrin önde gelen sûfilerinden Muhâsibî ve Mekkî tasavvuf çevrelerinde sûfi olmadıkları halde onların giysilerini giyerek dervişliğe özenenlerin zühd ve tasavvuftan uzak oldukları noktasında ortak bir kanaate sahiptir. Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hucvirî gibi ârifler yazdıkları eserlerin önsözlerinde bu tür sözde sûfilerin varlığına dikkat çekmişler ve onlardan uzak durulmasını öğütlemişlerdir. Dolayısıyla samimi dindarlığı, zühd ve takvâyı, verâ ve ihlâsı özümsemiş zâhid ve sûfilere bir tenkit yöneltmeyen Mâtürîdî, kılık kıyafetle, yemeyi ve içmeyi azaltmakla zühd yaptığını zanneden sahte sofuları mütekaşşif ve mütezehhid olarak isimlendirip tenkit ederek teşekkül devrindeki sûfilerle ortak bir zeminde buluşmaktadır.

### KAYNAKÇA

Abdullah b. Mubarek, *Kitabu'z-Zühd ve'r-Rekaik*, tahkik: Habiburrahman 'Azamî, Beyrut ts; çeviren. Âdil Teymur, İstanbul 1992.

<sup>117</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 113-114.

<sup>118</sup> Serrâc, *el-Luma'*, s. 523.

<sup>119</sup> Mekkî, *Kütü'l-Kulüb*, c. II, s. 172.

- Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 3. Baskı, Beyrut ts.
- Ak, Ahmet, "Mâtürîdî'nin Şükür Anlayışı", *AÜİF Dergisi*, 47, II, 2006, s. 185-194.
- el-A'şâ, Meymûn b. Kays, *Divan*, tahkik: Muhammed Hüseyin, tarih ve yer yok.
- Attâr, Ferideddin, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul 1991.
- Avcu, Ali, "Tasavvuf Bâtînik İlişkisi", *İslâm Tasavvufunun Teşekkülüne Dair Araştırmalar*, editör: Mehmet Necmeddin Bardakçı, Isparta 2017, s. 185-210.
- Bardakçı, Mehmet Necmeddin, *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, İst. 2016.
- Buhârî, *Sahih*, İstanbul 1992.
- Cevheri, *es-Sihah*, Kahire 1982.
- el-Cürcani, Ali b. Muhammed, *et-Tarifât*, Dâru'r-Reşâd, Kahire 1991.
- Dârimî, *Sünen*, Beyrut 1987.
- Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, tahkik: el-Mahzumi-es-Samarrai, Tahran 1432.
- Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, (*Hakikat Bilgisi*), hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh yayınları 1. Baskı, İstanbul 1982.
- el-İsfahanî, Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, Beyrut 1988.
- İbn Fâris, *Mucemu Mekayisi'l-Luga*, tahkik: A. M. Harun, Dâru'l-Cil, Beyrut 1991.
- İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, tahkik: Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Hasebellah, Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, Kahire ts.
- Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf, Ta'arruf*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları 2. Baskı, İstanbul 1992.
- Kuşeyri, Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi İlmi't-Tasavvuf*, Mısır 1966; 2. Baskı Beyrut-Dımaşk 1995; *Kuşeyrî Risalesi*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 3. Baskı İstanbul 1991.
- Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, hazırlayan: Ali Haydar Ulusuoy, İstanbul 2008.
- Müslim, *Sahih*, İstanbul 1992.
- Mekkî, Ebû Tâlib, *Kütü'l-Kulûb*, Mektebetü Dâri't-Türâs, Kahire 2001.
- el-Muhâsibî, Hâris, *Mâiyyetü'l-Akl ve Fehmü'l-Kur'an*, tahkik: Huseyin el-Kuvvetli, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1971.
- , *Risâletül-Müsterşidîn*, Dâru's-Selâm, 5. Baskı Kahire 1983.
- , *Kitâbu'l-Kasd ve'r-Rücu' illallah (el-Vesâyâ içerisinde)*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- , *er-Riâye, li-Hukûkillah*, Dâru'l-Maârif, 2. Baskı, Kahire 1990.
- el-Münâvî, Abdurraûf, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye Fi Terâcimi's-Sâdâti's-Süfiyye*, tahkik: Abdülhamid Sâlih Hımdân, el-Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Türâs, Kahire ts.
- Müslim, *Sahih*, İstanbul 1992.
- Nesefî, Necmeddin, *el-Kand fi Ulemâi Semerkand*, tahkik: Yusuf el-Hâdî, Tahran 1999.
- Oral, Osman, "Mâtürîdî'de Sabır, Şükür ve Hikmet İlişkisi", *Mütefekkir, AÜİF Dergisi*, cilt: 2, sayı: 4, Aralık 2015
- es-Serrâc, Ebû Nasr, *el-Luma' fi İlmi't-Tasavvuf*, Matbaatü's-Saâde, Kahire 1960; *el-Luma'*, *İslâm Tasavvufu*, çeviren: H. Kâmil Yılmaz, Altınoluk Yayınları, İstanbul 1996.
- es-Suyûtî, Celaluddin, *el-Camiu's-Sağîr*, Mısır ts., 5. Baskı.
- es-Sülemî, Ebû Abdurrahman, *Tabakâtü's-Süfiyye*, tahkik: Nureddin Şeribe, 3. Baskı, Kahire 1986.
- Şekeroğlu, Sami, "Mâtürîdî'de Zühd ve Takva Anlayışı", *Harran ÜİF Dergisi*, yıl:14, sayı: 22, Temmuz Aralık 2009, s. 53-64.
- Tirmizî, *Sünen*, İstanbul 1992.
- Yıldırım, Ahmed, *Din, Dünyevileşme ve Zühd*, Araştırma, Ankara 2005.



# ERKEN DÖNEM HANEFÎ GELENEĞİNDE BİR ZÂHİD: EBÛ MUTÎ MEKHÛL EN-NESEFÎ (318/930) VE *KİTÂBU'L-LÛ'LÛ'İYYÂT*"<sup>1</sup>

Mehmet Saffet SARIKAYA<sup>2</sup>

## Özet:

Doğu Hanefî fırak geleneğinin ilk temsilcilerinden olan ve Kerrâmîliğe nispet edilen Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî'nin (318/930) *Kitâbu'l-Lü'lu'ıyyât* adlı çalışması bu geleneğe dair günümüze ulaşan bir eserdir. Zühde dair yazılmış eserde, birçoğu aynı zamanda tasavvufun da konusu olan çeşitli meselelere de yer verilmiştir. Eserin adına son varakta müellif tarafından yazılan şiirde yer verilmiştir. Eserin bilinen bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Bölümü 4801 numarada kayıtlı bir mecmuadadır. Biz burada, daha önce tespit edilen diğer üç nüshayı da tanıttık: Darende, Nevşehir ve Kastamonu nüshaları.

Yazıldığı dönemde ve sonrasında oldukça ilgi gördüğü anlaşılan *Lü'lu'ıyyât* 135 bâb halinde tasnif edilmiştir. Müellif her bâbda ilgili konu hakkında vaaz üslubuyla bir veya birkaç hadîsi zikrettikten sonra kronolojik olarak bazı zâhid ve sûfilerin sözlerini nakletmekte, bazen kısa anekdotlar ve bölüm sonunda da çoğunlukla kendisine ait olan bir şiire yer vermektedir.

Eserde Yahyâ b. Muâz, Ahmed b. Harb ve İbn Kerrâm'dan rivayette bulunması Ebû Mutî' en-Nesefî'nin bu zatlarla olan bağlantısını da ortaya koymaktadır. Risâlede dikkat çeken hususlardan biri de dönemin birçok ünlü mutasavvıfına ait görüşlerin, birkaç istisna dışında, bahis konusu edilmemiş olmasıdır. Bu durum Ebû Mutî'nin bağlı olduğu itikâdî ekolün tavrı ve kendisinin benimsediği zühd neşvesi ile açıklanabilir. *Kitâbu Lü'lu'ıyyât*'ı Kerrâmîliğin zühd anlayışının en somut şekilde ortaya konulduğu yegâne eser olarak da takdim etmek mümkündür.

**Anahtar Kelimeler:** *Kitâbu'l-Lü'lu'ıyyât*, Ebû Mutî Makhûl en-Nesefî, zühd hayatı, Kerrâmîyye.

## Abstract:

**A Sufi in the Early Period of Hanafî Tradition: Abû Mûtî' Makhûl al-Nasafî and Kitâb al-Lu'lu'ıyyât's**

*Kitâbu al-Lu'lu'ıyyât* of Abû Mûtî' Makhûl al-Nasafî is one of the first representatives of Hanafî Firaq tradition and is a book which has reached us. The various issues which are related mysticism are also mentioned in the work written in ascetism. The name of the work is included in the poem fall into last foil and written by author. A copy of work is a review registered in the Suleymaniye Library Haghia Sophia section no 4801. We also introduced other three copy of work that was previously identified: Darende, Newshahir and Kastamonu.

The *Lu'lu'ıyyât*, which was very popular during its period and after writing, has been classified into 135 chapters. The author transfers the words of the some ascetic and sufi chronologically in all the chapters after adverting one or more hadiths. At the end of the chapter, he give a place a poem of his own mostly.

He relates from Yahyâ b. Muâdh, Aḥmad b. Ḥarb and İbn Karrâm in books. This situation also reveals the connection of Abû Mûtî' Makhûl al-Nasafî with these persons. One of the things that attention to opinions of many famous Sufi are not mentioned except for a few sufis in books. The situation can be explained by attitude of belief ecole to which he belongs and his sense of ascetism. It is also possible to present The *Lu'lu'ıyyât* as the only work in which revealed the sense of ascetism of Karrâmîyyah.

<sup>1</sup> Bu bildiri 113K570 no'lu TÜBİTAK Projesi kapsamında hazırlanmıştır.

<sup>2</sup> Prof. Dr., SDÜ İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi ISPARTA

**Key words:** *Kitâb al-Lu'lu'ıyyât*, Abû Mütî' Makhûl al-Nasafî, Ascetic life, Karrâmiyyah.

### Giriş

Bu bildiriye çalışmaya başlarken *Kitâbu'l-Lü'lu'ıyyât*'ın sadece Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya'da kayıtlı, bir nüshasından haberdardık. Önceki bazı çalışmalarda da sadece bu nüshaya atıf vardı.<sup>3</sup> Ancak Hasan Acar tarafından Ebû Mutî'nin mezheplerle ilgili eseri ve bu konudaki görüşleri üzerine yapılan çalışmadaki<sup>4</sup> atıfla eserin başka nüshalarının da olduğunu tespit ettik. Bu atıf Ramazan Şeşen'in 1990'lı yıllarda yayınlanan biyografik bir çalışmasına yapılmaktaydı.<sup>5</sup> Buna göre bilinen yazma nüshanın dışında eserin Anadolu'da üç ayrı yazma nüshası daha vardı: Darende nüshası, Nevşehir nüshası ve Kastamonu nüshası. Bildiri hazırlama sürecinde bazı meslektaşlarımızın da desteğiyle bu nüshaların ilk ve son sayfa örneklerine ulaşma imkanımız oldu. Bu durum eserle ilgili yeni değerlendirmelere fırsat verdi.

### Eserin Müellifi: Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî (318/930)

Doğu Hanefî fırak geleneğinin ilk temsilcilerinden olan Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl en-Nesefî (318/930) hakkında çok az bilgi vardır. Kaynaklar onu Hanefî fakihi, Muhaddis, Hâfız, Seyyâh olarak tanımlar.<sup>6</sup> el-Kureşî, babasının adını Ebu'l-Mu'în Muhammed, dedesinin adını Ahmed b. Ebi'l-Bedî' olarak verir.<sup>7</sup> Kendisini niteleyen tanımları dikkate aldığımızda iyi bir eğitim aldığı tahmin edilebilir. H. Acar ve S. Bahçivan, Ebû Mutî'nin hoca silsilesini Ebû Muhammed es-Siczi ve Ebû Ali el-Hasan b. Eşraf (III. yy sonları), Muhammed b. Kerrâm (255/868), İbrahim b. Yûsuf b. Meymun b. Kudâme el-Mâkiyânî (239/853), Ebû Muâviye ed-Darîr (195/811), Ebû Bekir Ayyâş (193/809), Ebû Yûsuf (182/798), Ebû Hanîfe (150/798) olarak tespit etmişlerdir.<sup>8</sup> Onun Yahyâ b. Muâz-Muhammed b. Kerrâm-Ahmed b. Harb çizgisinde zühd ve vera' anlayışına sahip olduğu da bilinmektedir.<sup>9</sup> S. Bahçivan kaynakları takip ile Ebû Mutî'ye nispet edilen Nesefî ailesini Ebu'l-Mu'în Muhammed(375/985), Ebu'l-Bedî' Muhammed (389/998) ve Ebû Mutî' Muhammed (?) Ebu'l-Me'âlî Mu'temid (440/1048), Muhammed (?), Muhammed(?) ve Ebu'l-Mu'în Meymun (508/1114) şeklinde sıralar.<sup>10</sup> Yine kaynaklar onun, Dâvûd ez-Zâhirî (270/883), Ebû İsâ et-Tirmizî (279/893) ve Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (290/902), İbn Darîs (294/906) ve hoca silsilesinde yer alan âlimlerden rivayet ettiğini bildirir.<sup>11</sup> Kendisinden oğlu Ebu'l-Mu'în Muhammed, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Şâzân er-Râzî(377/988), Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. İsmâil (384/994), Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed es-Sîrvânî es-Sûfî (396/1005), Ahmed b. Muhammed en-Nesefî (?) gibi zâtlar rivayette bulunmuştur.

<sup>3</sup> Örneğin, İlyas Üzümlü, "Nesefî, Mekhûl b. Fadl", *DİA*, c. 32, 570-571; Seyid Bahçivan, *Kitabu'r-Redd Alâ Ehli'l-Bid'a ve'l-Ehvâi'd-Dâlle'nin Mukaddimesi*, Konya 2013, 29-60. Salih Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Klasiklerinde İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye" *Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 17, S. 2, (2008), 450-453; aynı mlf., *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu: Yahyâ b. Muâz er-Râzî*, Bursa 2011; Salih Aydın, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmiye*, Viyana 2012, 27-29.

<sup>4</sup> Hasan Acar, *Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî'nin Kitâbu'r-Redd Ale'l-Ehvâ' ve'l-Bida' İsimli Eserinin Mezhepleri Tasnifi ve Mürcii Makalât Geleneği İçindeki Yeri*, Ankara 2003 (yayınlanmamış YL tezi), 36-37

<sup>5</sup> Ramazan Şeşen, *Mukhtârât min al-Makhtûât al-Arabiyyât al-Nâdira fî Mektabâti Türkiye*, İstanbul 1997, 780-781. Şeşen daha önce yaptığı bir çalışmada da aynı eserin künyesini vermiştir. Bkz., *Nevâdir al-Makhtûât al-Arabiyyât fî Mektabâti Türkiye*, Beyrut 1980, II, 441-442.

<sup>6</sup> Hasan Acar, *Ebû Mutî'*, 29; Seyid Bahçivan, *Kitabu'r-Reddi'n Mukaddimesi*, 46-47. (Tabakât kitaplarından naklen).

<sup>7</sup> el-Kureşî, *Cevâhiru'l-Mudiyeye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, tah., Abdulfettâh el-Hulv, 2. Baskı, Mısır 1993, III, 499.

<sup>8</sup> Hasan Acar, *Ebû Mutî'*, 32; Seyid Bahçivan, *Kitabu'r-Reddi'n Mukaddimesi*, 57.

<sup>9</sup> Özellikle *Lü'lu'ıyyât*'taki atıflar ve konuyla ilgili tartışmalar için bkz., Salih Çift, "Kerrâmiyye", 443-448; aynı mlf., *Yahya b. Muaz er-Râzî*, 17-19, 241-260.

<sup>10</sup> Seyid Bahçivan, *Kitabu'r-Reddi'n Mukaddimesi*, 51.

<sup>11</sup> Seyid Bahçivan, *Kitabu'r-Reddi'n Mukaddimesi*,

Zehebî, Ebû Mutî'nin Ashab-ı Rey'in ğulâtından olduğunu ve eş-Şâfiî'yi eleştiren bir eser kaleme aldığını belirtir.<sup>12</sup> Bu ifadeler muhtemelen onun Ebû Hanîfe'den yaptığı, rükûdan önce ve sonra elleri yukarı kaldırmanın namazı bozacağı şeklindeki nakille alakalıdır. Ancak Sıġnâkî gibi sonraki müellifler bunu nâdirü'r-rivâye olarak kabul etmişlerdir.<sup>13</sup> Ebû Mûtî en-Nesefî kurtuluşa erecek fırkanın Ehl-i Cemâat'ten ibaret olduğunu ifade ile, bunları “Hz. Peygamber'in sünnetine bağlı olan ve bid'atlardan uzak kalan kesim” olarak tanımlamaktadır, kendisini ve arkadaşlarını bu zümreden görmektedir.<sup>14</sup>

Ebû Mutî' hakkındaki tespitler burada zikrettiklerimizden ibarettir. Bununla birlikte onun mezhebi hakkındaki değerlendirmeler *Lü'lu'ıyyât* ve *Kitabu'r-Red* eserinde mezhepler hakkında verdiği bilgiler ve mezhepler hakkındaki eleştirilerinden çıkarılmaktadır. Onun *Lü'lu'ıyyât*'ında, İbrahim en-Nehaî, Hammâd b. Ebû Süleyman, Ebû Hanîfe, Hammâd b. Ebû Hanife, İsmail b. Hammâd, Ebû Yûsuf gibi Hanefî zatlardan çeşitli sözleri nakletmesi mensup olduğu geleneği göstermektedir.

Öte yandan Ebû Mutî'nin *Lü'lu'ıyyât*'daki Yahya b. Muâz'a atıfları dikkate alınarak, onun da Muhammed b. Kerrâm ilişkisi bağlamında Kerrâmîliği tartışılır.<sup>15</sup> S. Kutlu, Burhâneddîn en-Nesefî (294/907)'nin *Risâletü'l-İşk* adlı bir eser yazmasına da atıfla, Nesef şehrindeki tasavvuf ve zühd anlayışının bir hayli güçlü olduğunu, Ebû Mutî'nin de bu güçlü zâhid çevrelerle ve Muhammed b. Kerrâm ile ilgisine işaret eder. Nitekim o, *er-Redd*'inde İbn Kerrâm ve Kerrâmiye'den hiç bahsetmez, üstelik onların iman hakkındaki görüşünü benimser.<sup>16</sup> Bununla birlikte İ. Üzüm, Kerrâmiye'den söz etmemekle birlikte onun Allah'a cisim isnat edilemeyeceğini söylemesinin İbn Kerrâm'ın görüşlerinden uzak olduğunu gösterdiğini belirtir.<sup>17</sup> Ancak İ. Üzüm'ün değerlendirmelerinde söz konusu ithamların yapıldığı eserlerin Eş'arî gelenekten gelmesini ve kronolojik olarak İbn Kerrâm'dan çok sonra kaleme alınmasını dikkate almadığını belirtmeliyiz. Öte yandan S. Çift de Yahyâ b. Muâz'a nispet edilen ve sonraki dönem sufi tabakât kitaplarında yer alan sözlerin *Lü'lu'ıyyât*'da yer almasına rağmen bu eserden söz edilmeksizin nakledilmesini Ebû Mutî'nin Kerrâmîliğiyle izah etmektedir.<sup>18</sup>

### Eserin Nüshaları

Ebû Mutî'ye nispet edilen eser, müellifin hâtimesinde verdiği adla *Lü'lu'ıyyât*<sup>19</sup> veya *Kitâbu'l-Lü'lu'ıyyât fi'l-Mevâiz*<sup>20</sup> adlarıyla kaynaklarda yer almıştır. Eserin hâtimesindeki şiir şöyledir:

و قال أبو مطيع رحمه الله رحمة واسعة:  
فرغنا من كتابته عشياً  
فأحمدُهُ وبعد على نبيِّ  
وسميتُ الكتاب لؤلؤيات  
وفيه طرائف من كلِّ فنّ  
بساتين لأهل الذهد توتي  
وميدان يُذيق العارفينَا  
وربيع النَّابيين ومبتغاهم  
وأعطى ذو الجلال لكاتبه  
وأكرم من دعا حين اقتراه  
وأنجى المؤمنين بها جميعا

و كان الله في عوني ولياً  
أصلي في شفاعته رجياً  
ولم يجعله في قبلي سمياً  
يُداوي ذكره قلباً دويّاً  
إذا رتعوا بها رطباً جنياً  
إذا طربوا بها شهداً طريّاً  
إذا استمعوا لها خرّوا بكياً  
ومتبعيه فردوساً عليّاً  
لواضعه وصيره زكياً  
إذا وردوا على نارٍ جثياً<sup>21</sup>

<sup>12</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, tah. Ö. Abdusselâm et-Tedmûrî, Beyrut 1993, XXIII, s. 573.

<sup>13</sup> el-Kureşî, *Cevâhiru'l-Mudîyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, III, 499. Ayrıca bkz., İlyas Üzüm, “Nesefî, Mekhûl b. Fadl”, *DİA*, c. 32, s. 571.

<sup>14</sup> Ebû Mûtî', *Kitabu'r-Red*, 134-135.

<sup>15</sup> Özellikle Brockelmann, Massignon, Van Ess ve Bernard tarafından yapılan tartışmaların özeti için bkz., Hasan Acar, *Ebû Mûtî'*, 29-30, 34.

<sup>16</sup> Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2002, 263.

<sup>17</sup> İlyas Üzüm, “Nesefî, Mekhûl b. Fadl”, 570.

<sup>18</sup> Salih Çift, “Kerrâmiye”, 443-448; aynı mlf., Yahya b. Muaz er-Râzî, 17-19.

<sup>19</sup> Ebû Mutî', *Lü'lu'ıyyât*, Süleymaniye Ktb. Ayasofya 4801, 264b,

<sup>20</sup> Hasan Acar, *Ebû Mûtî'*, 36.

Şiirin çevirisi:

Onun yazımını bir akşam vakti tamamladık;  
Allah benim yardımcım ve destekçim idi

Allah'a hamd ediyorum  
Sonra şefaatinin umarak Nebi'ye salat ediyorum

Bu kitabı 'Lü'lüyyât' olarak isimlendirdim,  
Benden önce kimse kitabımı böyle isimlendirmemiştir,

Bu kitapta, her alandan ilgi çekici nükteler vardır  
Okununca hastalıklı kalbi tedavi eden.

Zühd ehlinin bahçeleri,  
Orada dolaşanlara taze hurma verir,

Bir meydan ki, orada coştuklarında  
Ariflerimize taze bal tattırır.

Orası tevbe edenlerin baharı ve diledikleri yerdir;  
Onu duyduklarında ağlayarak secdeye kapanırlar.

Celâl sahibi, onu yazanlara,  
Ona tabi olanlara yüce Firdevsi versin

Onu okuduğunda, müellifine dua eden kimseye  
İkram etsin, onu zeki kılsın

Diz çökmüş olarak ateşe geldiklerinde  
Ona inanların hepsini kurtarsın,

Ziriklî, eserin 767/1365 tarihli Ali b. İsâ b. Muhammed en-Nesâî tarafından ihtisar edilen bir nüshasının Dâru'l-Kütüb Mısıriyye Kütüphanesi, Kahire 2:132'de bulunduğunu belirtmektedir.<sup>22</sup> Yine eserin kısaltılmış bazı bölümlerinin bulunduğu çok eksik bir nüsha da Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi, nr. 1695, vr. 257b-260b'de kayıtlıdır.<sup>23</sup>

### Ayasofya Nüshası

Eserin şimdiye kadar bilinen ve istinsah kaydı en eski nüshasıdır. Ancak diğer nüshalara göre oldukça eksiktir ve sadece son tarafından altmış üç bâbı muhtevîdir. Eser, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Bölümü 4801 numarada kayıtlı bir mecmua içinde yüz varak, 165a-264b arasında yer almaktadır. 243x164 mm dış, 180x115 mm iç boyutta, her varakta 26 st. nesih hattı ile yazılmıştır. İstinsah kaydında, Muhammed b. Es'ad b. İbrahim b. Hibetullah b. Ebî Tâlib el-Ferğânî tarafından Şaban ayının ortasında 610/1214'da istinsah edildiği belirtilmiştir. Eserin ferağ kaydı şöyledir:

تم الكتاب والحمد لله رب العالمين وصلى الله على خير خلقه محمد و آله أجمعين. كتبه محمد بن أسعد بن إبراهيم بن هبة الله بن أبي طالب الفرغاني هو الدياري جده في المنتصف شعبان سنة عشرة وستمائة.

<sup>21</sup> Ebû Mufî', *Lü'lü'yyât*, Süleymaniye Ktb. Ayasofya 4801, 264b; Konya Bölge Yazmaları Kütüphanesi Nu: 715, 304b; Milli Kütüphane, Nu: 50 Damad 88, 216b; Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 37 HK 3038, 165b.

<sup>22</sup> Hasan Acar, *Ebû Mûti'*, 36; Bahçıvan, *Kitabu'r-Red Mukaddimesi*, 62; ayrıca bk. Fuad Sezgin, GAS, I, s. 602; İlyas Üzümlü, "Nesefî, Mekhûl b. Fadl", *DİA*, c. 32, s. 571.

<sup>23</sup> İlyas Üzümlü, "Nesefî, Mekhûl b. Fadl", *DİA*, c. 32, s. 571.

### Darende nüshası

Darende İlçe Halk Kütüphanesinden Konya Bölge Yazmaları Kütüphanesine nakledilen eser, 44 Dar 160 numaraya sahipken bu Kütüphanede 715 numarayla kaydedilmiştir. Eser *Luluiyyat fi'l-Mevâiz* adıyla yer almıştır.<sup>24</sup> 255x180 mm dış, 195x120 mm iç ebada sahip, saykallı abâdi kağıda nesih hattıyla, her sahifede 19 satır olarak yazılmış 305 varaktan ibarettir. Sahifelerdeki metni çerçeveleyen cetvel ve söz başları kırmızı mürekkeplidir. Eserin başında bâbların varak numaralarını gösterir bir fihristin (1b-2b) sonradan ilave edildiği anlaşılmaktadır. Yine kayıtlarda eserin kırmızı meşin, zencirekli, yaldızlı, miklebi kopmuş cilde ve Sadrazam Mehmed Paşa Daredevî\*'nin mührüne sahip olduğu belirtilmektedir. Bu mührün altında eserin vakfiyetini gösterir:

طالباً لمرضاته تعالى وراجياً شفاعته نبيه المرتضى بشرط أن ينتفع بها الطلبة في خزانته بحيث أن لا يضيع شئ

منها.

ifadeleri vardır.

Eserin mukaddimesi:

قال أبو مطيع مكحول بن الفضل النسفي: الحمد لله الذي خلق فسوى، وقدر فهدى، وأمات فأحيا، وأضحك وأبكى. الذي بكلماته قامت السبع الشداد، ورست الرواسي الاوتاد، واستقرت الأرض المهاده.

ifadeleriyle başlar.

Kitap sonundaki hatimede eserin müstensihisi İsmâil b. Ebi'l-Feth b. Sâlih b. Mekzûn, yazım tarihi de Cemâziye'l-Ûlâ, 667/1268 olarak verilmiştir. Son sayfada iki mütalaa ve üç doğum kaydı bulunmaktadır. Eserin ferağ kaydı şöyledir:

وفرع من نسخة العبد الفقير الى رحمة ربه القدير إسماعيل بن أبي الفتح بن صالح ابن المكزون غفر الله له والوالديه والجميع المسلمين يوم الاحد مستهل جمدي الأولى من شهر سنة سبع وستين وستمئة هجرية على صاحبها فضل الصلوة والسلام والتحية والإكرام.

Eserin fihristten sonraki ilk sahifesiyle (3b) takip eden sahife (4a) arasındaki uyumsuzluk diğer nüshaları da dikkate aldığımızda metinde bir kaç varaklık atlama olduğunu göstermektedir.

### Nevşehir nüshası

Nevşehir Damad İbrahim Paşa İl Halk Kütüphanesi'nden Milli Kütüphaneye intikal eden, 50 Damad 88 kayıt numarasına sahip eser, *el-Luluiyyât fil-Mecâlis* adıyla kaydedilmiştir. Eser, 245x168 mm dış, 125x190 mm iç ebatlarında 216 varak her bir sayfada 21 satır, söz başları kırmızı mürekkepli abadî kağıda Arap neshiyle yazılmıştır. Eser, şemseli, zencirekli, miklepli, tamir görmüş yıpranmış kahverengi meşin ciltlidir. Eserin mukaddimesine Darende nüshasındaki gibi başlanır. Eserin hatimesinde istinsah kaydı verilmemiştir. Kısa bir dua cümlesiyle iktifa edilmiştir:

وصلى الله على نبيه محمد وآله وسلم كثيرا والحمد لله على ذلك كثيرا.

### Kastamonu nüshası

Kastamonu İl Halk Kütüphanesinde 37 Hk 3038 numara *el-Luluiyyat* adıyla kayıtlı eser 265x175 mm dış, 210x123 mm iç ölçülerde 165 varak, sayfada 27 satırlı, bölüm başları kırmızı yazılı ve söz başları kırmızı çizgili olarak abadî kağıda Arap neshiyle yazılmıştır. Eser tamir görmüş, siyah meşin, Selçuki, Osmanlı şemseli, miklebli bir cilde sahiptir. Eserin ilk varağında (1a) Kastamonu Kırkçeşme Mahallesi Nakşibendiyesi Ahmed Siyahî'nin vakıf kaydı ve mührü vardır:

من الكتب الموقوفة الموضوعه بخانقاه الخالدية النقشبندية في بلدة القسطنونو في محلّه قرق جشمه بشرط رعاية الشروط المعتبرة في الوهبة فمن بدله بعد ما سمعه فانما إثمه على الذين يبدلونه.

Eserin mukaddimesi diğer nüshalarla aynıdır. 877/1472 istinsah tarihli eserde müstensihisi Sadullah b. Muhammed b. Şemseddin diye kaydedilmekle birlikte eserin son

<sup>24</sup> Buradaki eser adlarındaki farklı imla [www.yazmalar.org](http://www.yazmalar.org)'daki ilgili sahifelerde yer alan bilgilerden kaynaklanmaktadır. E.T: 15.02.2017.

\* Darendeli Cebecizade Mehmet Paşa (1714-1784) I. Abdülhamid saltanatında, 5 Ocak 1777 - 1 Eylül 1778 tarihleri arasında bir yıl beş gün sadrazamlık yapmış Osmanlı devlet adamıdır.

sayfasındaki ifade “Sadullah b. Muhammed eş-şehir bi-Ak Şemseddin” şeklindedir. Bu ifade, eserin Fatih’in meşhur şeyhi Ak Şemseddin’in oğlu Sadullah Efendi tarafından istinsah edildiğini göstermektedir. Müellifin şiirinden sonra eser hakkında şu özet yer almıştır: “*Bâbların toplamı 135; senedli hadislerin toplamı 135; hikayelerin toplamı 4683; kafiyelerin toplamı 570 küsürdür. Eksikliğiyle fazlasıyla en iyisini Allah bilir.*” Eserin ferağ kaydı şöyledir: *وقع الفراغ من كتابه اللؤلئيات بعون الله متمم النعم وراع البلديات على يد العبد المنكسر الظهر بالخطيات سعد الله بن الشيخ الشهير بأق شمس الدين يسر الله لهما برد اليقين وحشر مآ مع الأنبياء والصدّيقين في أواخر ذي الحجة من سنة سبع وسبعين وثمانمائة هجري تم.*

### Eserin İçeriği

Eserin mukaddimesi hamdele ve salveleyi ifade eden dua cümleleriyle başlar. Daha sonra müellif kısa bir girişle eseri yazış sebebini anlatır ve eserin kısımlarını sıralar. Buna göre özetle o, dünyanın ahiret için geçiş yeri olarak tehlikeli bir geçit olduğunu belirtir. İnsanın bu dünyada kullukla mükellef, bunun da tâat, ubudiyet, masiyetten korunmak ve faziletli amelleri ifası ile mümkün olduğunu ifade eder. Müellif, insanların bu dünyada amelleriyle fazıl da rezil de olduğunu belirterek insanların arasında alimlerin derece olarak en yüksek olduğunu vurgular, ilmin önemine işaret eder. İlmin hikmet ve zühdle tezyin edilmesinin gerekliliğini dile getirir. Vehb b. Münebbih’den “*Lokman, hikmet ve nübüvvet arasında seçim yaptı, hikmeti nübüvvet tercih etti*”; Ebu’l-Hüseyn Nuri’den: “*İbadetler ancak zühd ile düzenli hale gelir.*” sözünü naklederek bu kitabı geçmiş peygamberlerin, hakîmlerin hikmet ve menakıplarını derleyerek zahidane bir hayat için nasihat bağlamında kaleme aldığını söyler. Kitabı yazarken, “*Hikmetin mü’minin yitik malı olduğu*”nu<sup>25</sup> telmihle hikmetin, milleti, memleketi ve gizliliğinin olmayacağını belirtip maksadı ifade etmek, metni kolaylaştırmak için sözlerin senetlerini metinden çıkararak onda bir tasarrufta bulunduğunu ifade eder ve kullanım kolaylığı için bâb başlıklarını sıralar.<sup>26</sup>

Eserin içeriğini oluşturan bâbları tablo halinde aşağıda gösterdik.\* Tabloda tam olan nüshalarda bazı bâbların takdim-tehiri gibi küçük farklılıklar görülmektedir. En fazla bilinen Ayasofya nüshasının ise metin itibarıyla son altmış üç bâbı içerdiği, baş tarafında ise ciddi bir eksikliğin olduğu anlaşılmaktadır.

	<b>Ayasofya</b>	<b>Darende</b>	<b>Kastamonu</b>
		Bâbu zemmi’d-dünya	Bâbu tefsiri’z-zühd fi’ d-dünya
		Bâbu rıfzu’d-dünya ve zemmiha	Bâbu’ d-dünya ve emsaliha
		Bâbu tefsiri’z-zühd fi’ d-dünya	Bâbu hevâni’ d-dünya ve’l-hulûsi anhâ
		Bâbu tefsiri’ d-dünya ve emsaliha	Bâbu rıfzu’ d-dünya ve zemmiha
		Bâbu fazli’z-zühd fi’ d-dünya	Bâbu zikri’l-mâli ve’l-fitnet
		Bâbu zikri’l-mâli ve’l-fitnet	Bâbu âfâti’ d-dinâri ve’ d-dirhem
		Bâbu âfâti’ d-dinâri ve’ d-dirhem	Bâbu fi men ihtâra dünyâhu alâ dînihi ve ahiretihi
		Bâbu ihtâra dünyâhu alâ ahireti ve dinihi	Bâbu’l-kanaati ve’l-kifâfi bi’l-kifâf
		Bâbu’l-kanaati	Bâbu enne’l-ferağa

<sup>25</sup> Tirmizî, İlim 19, İbn Mâce 17.

<sup>26</sup> Ebû Mûtî, *Lü’lü’üyyât*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 37 HK 3038, 1b-2a.

\* Nevşehir nüshasını detaylı inceleme fırsatı bulamadığımız için tabloda yer vermedik

		ve'l-iktifâi bi'l-kifâf	mine'l-ibâdet
		Bâbu men kâle'l-ferâğ li'l-ibâdet	Bâbu fî men lem yehtem li-rızkîh
		Bâbu men lem yehtem li-rızkîh	Bâbu fî men ihtara's- şidde
		Bâbu men ihtara's- şidde	Bâbu fî sarafe'llahu'd- dünyâ ani'l-mevâsîn
		Bâbu sarafe'llahu Teâlâ	Bâbu fî terki's-şehvet ve rıfzîhâ
		Bâbu terki's- shevât	Bâbu fîmâ kîle fî ğazzi'l- basar
		Bâbu mâ câe fî ğazzi'l-basar	Bâbu fî fazli'l-kille ve'l- fakr ale'l-kesrati ve'l-ğınâ
		Bâbu fazli'l- kille ale'l-kesîrati	Bâbu fî hubbi'l-mesâkîn ve'l-ictinâbi'l-eğniyâ
		Bâbu'l-mesâkîn	Bâbu fî killeti'l-ekl ve fazli'l-cû'i
		Bâbu killeti'l- ekl ve fazli'l-cû'i	Bâbu fî't- tekaşşuf fî's- siyâb
		Bâbu tekaşşuf fî's-siyâb	Bâbu fî kesbi't-tayyib ve'd-dirhem
		Bâbu kesbi't- tayyib ve'd-dirhem	Bâbu fî'l-mevâ'ız ve'l- hıkem
		Bâbu fî'l-hıkme ve'l-mev'ize	Bâbu fî'l- vesâyâ
		Bâbu'l-vesâyâ	Bâbu fî cediti fî'l-ibâdet ve't-ta'zîbi li'n-nefs
		Bâbu'l-cediti fî'l-ibâdet	Bâbu fî' l-fazli'l-ilm ve'l-ulemâ
		Bâbu'l-ulemâ ve'l-fazli'l-ilm	Bâbu fî men kerihel- fetayâ ve'l-cülûsi li'n-nâs
		Bâbu men kerihel-fetayâ	Bâbu fî fazli't-tehaddüs ve'l-cülûs ihtisâbe
		Bâbu fazli'l- cülûs	Bâbu fî fazli'l-mecâlisi'l- ilm ve'z-zikr
		Bâbu fazli'l- mecâlisi'l-ulema	Bâbu fî kıllati'l-ilm vemâ yürâdü liehli'l-ilm
		Bâbu âfâti'l- ulema	Bâbu fî zikri âfâti'l- karâîn ve'l-merâîn
		Bâbu zikri âfâti'l-kura	Bâbu fî mâ kîle fî muhâlatati'l-ulemâ
		Bâbu'l-ulemâ ve mâ	Bâbu fî men kerihel- kazâe'd-duhûli'l-imârât
		Bâbu men kerihel-kazâ	Bâbu fî keyfe esbahte ve keyfe'l-hâl
		Bâbu zikri keyfe esbahte	Bâbu fî muharebeti's- şeytân ve ma'rifeti mekâyid
		Bâbu muharebeti's-şeytân	Bâbu fî zikri'l-cenâiz
		Bâbu zikri'l- cenâiz	Bâbu fî alâmeti'n-nifâk

	Bâbu alâmeti'l-münâfik	Bâbu fî huşû fî's-salât ve'l-muhafaza aleyha
	Bâbu huşû fî's-salât	Bâbu fî fazli'l-Kur'ân ve tilâvetihi ve itbâihi
	Bâbu fazli'l-Kur'ân	Bâbu fî şükri ale'l-İslam ve'l-havfi'l-hâtîme
	Bâbu şükri ale'l-İslam	Bâbu fî'l-hılm ve'l-ihtimali ve kazmi'l-gayz
	Bâbu'l-hılm ve kazmi'l-gayz	Bâbu fî zikri's-sûk ve't-tüccâr ve âfâtihim
	Bâbu zikri't-ticaret	Bâbu fî fazli'l-mesâcid
	Bâbu fazli'l-mesâcid	Bâbu fî ru'ya's-salihîn ba'zihim li ba'z
	Bâbu ru'ya's-salihîn	Bâbu fî zikri'd-duâ ve zarâifi duâi'l-ahyâr
	Bâbu zikri'd-duâ	Bâbu fî hubbillallah ve i'lâmih
	Bâbu hubbillallah	Bâbu fî'ş-şevki illallah ve'l-insibih3i ve'l-ihtiyâr
	Bâbu'ş-şevki illallah	Bâbu fî't-tevekküli ilellah ve tevfi'zî'l-emri ileyh
	Bâbu't-tevekküli alellah	Bâbu fî 'l-istiâneti billah ve'l-i'tisâmi bih
	Bâbu'l-istiâneti billah	Bâbu fî'l-havf minallah ve azâbihi
	Bâbu'l-havf minallah	Bâbu fî'-ahzân ve'l-hümûm fî'l-ahira
	Bâbu'l-ahzân ve'l-hümûm	Bâbu fî'r-recâ fî fazlillah ve'r-rağbeti
	Bâbu'r-recâ fî fazlillah	Bâbu fî saati rahmetillahi ve afvihi
	Bâbu fî saati rahmetillah	Bâbu fî'l-iğtirâri billahi ve'l-emn min mekrihi
	Bâbu'l-iğtirâri billahi	Bâbu fî's-sabr ale'l-belâya
	Bâbu's-sabr ale'l-belâya	Bâbu fî's-sabr ale fakdi'l-veled ve mevti'l-ehlîn
	Bâbu's-sabr ale fakdi'l-veled	Bâbu fî't-teslîmi li-emrillah ve'r-rıza kazâih
	Bâbu't-teslîmi li-emrillah	Bâbu fî'ş-şükri lillah ve zikri'n-niam
	Bâbu'ş-şükri lillah	Bâbu fî't-takvâ ve mâ fihî mine'l-fazl
	Bâbu mâ câe fî't-takvâ	Bâbu fî't-teverru' ammâ nehallahu Teâlâ anh
	Bâbu't-teverru' ammâ	Bâbu fî'l- hurûci mine'ş-şübuhât
	Bâbu'l-hurûc mine'ş-şübuhât	Bâbu fî zikri'l mâ fî'l-akl
	Bâbu mâ zikru	Bâbu fî zikri'l-hikmet



		fi'l-akl	
		Bâbu zikri'l-hikmet	Bâbu fi zikri'l-hased ve'n-nasihât
		Bâbu zikri'l-hased ve'n-nasihât	Bâbu fi's-sımt ve hıfzi'l-lisân
		Bâbu's-sımt ve hıfzi'l-lisân	Bâbu fi vizri'l-iğtiyâb ve'l-vakîa
		Bâbu vizri'l-iğtiyâb ve'l-vakîa	Bâbu fi vizri'n-nemâm ve's-sâ'î
		Bâbu vizri'n-nemâm ve's-sâ'î	Bâbu fi'l-iştigâli an uyûbi'n-nâs
		Bâbu iştigâli an uyûbi'n-nâs	Bâbu fi mâ kîle fi husni'l-hulk
		Bâbu mâ kîle fi husni'l-hulk	Bâbu fi mürüvveti ve'l-fütüvve
		Bâbu'l-mürüvveti ve'l-fütüvve	Bâbu fi zikri's-sehâ ve'l-buhl
		Bâbu'l-cûd ve bezli'l-mâl	Bâbu fi 'l-cûd ve bezli'l-mâl
		Bâbu'l-muvâsiyât	Bâbu fi muvasat ve'l-efdali ale'l-ihvân
	Bâbu ihâi fillahi ve esdîka	Bâbu'l-ihâi fillah	Bâbu fi'l-ihâi fillahi Teâlâ ve mesdâkîh
	Bâbu zikri'l-ma'rufi ve istnâ'îhi	Bâbu zikri'l-ma'ruf	Bâbu fi zikri'l-ma'rûfve istnâ'îh
	Bâbu inbisâti ilel-ihvân	Bâbu'l-inbisâti ilel-ihvân	Bâbu fi'l-inbisâti ilel-ihvân
	Bâbu idhâli's-sürûri ale'l-mü'mini ve kaza'l-havâic	Bâbu idhâli's-sürûr	Bâbu fi idhâli's-sürûri ale'l-mü'minîn
	Bâbu zikri'z-ziyâfe ve fazlihâ	Bâbu zikri'z-ziyâfe	Bâbu fi zikri'z-ziyâfe ve fazlihâ
	Bâbu terki'l-ihâbe ve't-teaffüfi fi mâ eydi'n-nâsi	Bâbu terki'l-ihâbe	Bâbu fi terki'l-ihâbe ve teaffüf ammâ fi eydi'n-nâs
	Bâbu zikri's-sıla ve's-sadakati ve fazlihâ	Bâbu zikri's-sadaka	Bâbu fi zikri's-sadaka ve's-sıla ve fazlihâ
	Bâbu zikri's-sâilîn ve nehyihim	Bâbu zikri'l-mesâkîn	Bâbu fi zikri's-sâilîn ve nehyihim
	Bâbu ittehaze'l-ihvân ve hukûkîhim	Bâbu ittihâzi'l-ihvân	Bâbu fi ittihâzi'l-ihvân ve hukûkîhim
	Bâbu zikri'l-uzleti ve'l-vahdeti ve'l-halvet	Bâbu zikri'l-uzleti ve'l-vahdeti	Bâbu fi zikri'l-uzleti ve'l-vahdeti ve'l-halvet
	Bâbu terki'l-meâdât ve fazli'l-mudârât	Bâbu terki'l-meâdât	Bâbu fi terki'l-meâdât ve fazli'l-mudârât
	Bâbu kütübi'l-ahyâru ba'zihüm ile'l-ba'z	Bâbu kütübu'l-ahyâr	Bâbu fi kütübi'l-ahyâru ba'zihüm ile'l-ba'z
	Bâbu zikri't-tevazu ve'l-kibr	Bâbu zikri't-tevâzu'	Bâbu fi zikri't-tevazu ve'l-kibr
	Bâbu zikri't-tevazui'l-ümera ve'l-	Bâbu zikri't-tevâzu'l-emr	Bâbu fi zikri't-tevazui'l-ümera ve'l-mülûk

mülûk		
Bâbu kelâmi'l-etkiyâ inde huzûri'l-mevti	Bâbu kelâmi'l-etkiyâ	Bâbu fî kelâmi'l-etkiyâ inde huzûri'l-mevti
Bâbu'l-fezâili ve'r-reğâib	Bâbu zikri'l-fezâil	Bâbu fî zikri'l-fezâili ve'r-reğâib
Bâbu zikri't-tevbeti ve nedâmeti aleyhâ	Bâbu't-tevbe ve'l-istiğfâr	Bâbu fî't-tevbe ve'l-istiğfâr
Bâbu'l-emri bi'l-ma'rûf ve'n-nehî ani'l-münker	Bâbu'l-emri bi'l-ma'rûf	Bâbu fî'l-emri bi'l-ma'rûf ve'n-nehî ani'l-münker
Bâbu fî zikri'l-ucb ve'l-ezlâl	Bâbu zikri'l-ucb	Bâbu fî zikri'l-ucb ve'l-ezlâl
Bâbu zikri'l-mevt ve sekerâtihi	Bâbu zikri'l-mevt ve sekerâtihi	Bâbu fî zikri'l-mevt ve sekerâtihi
Bâbu'l-hikemi'l-vecizeti'l-müt Kane	Bâbu zikri'l-hikemi'l-vecîze	Bâbu fî zikri'l-hikemi'l-vecîzeti'l-müt Kane
Bâbu kelâmi'l-ahyâr fi'l-maraz	Bâbu kelâmi'l-ahyâr	Bâbu fî kelâmi'l-ahyâri'l-maraz
Bâbu zikri'l-binâ	Bâbu'l-binâ	Bâbu fî'l-binâ
Bâbu zikri'l-cihâd	Bâbu zikri'l-cihâd	Bâbu fî zikri'l-cihâd
Bâbu îrâsi'l-mâl li'l-veraseti	Bâbu zikri îrâsi'l-mâl	Bâbu fî zikri îrâsi'l-mâl li'l-verase
Bâbu'l-kubûr ve ehlihâ	Bâbu zikri'l-kubûr	Bâbu fî zikri'l-kubûr ve ehlihâ
Bâbu fazli zikrillah	Bâbu beyâni fazli zikrillah	Bâbu fî beyâni fazli zikrillahi Teâlâ
Bâbu zikri'l-bükâi min haşyetillehi	Bâbu zikri'l-bükâi	Bâbu fî zikri'l-bükâi min haşyetillehi Teâlâ
Bâbu zikri'l-kıyâmeti ve ehvâlihâ	Bâbu zikri'l-kıyâme	<b>Sıra sayısı atlanmış</b>
Bâbu zikri'r-riyâ ve'l-ihlâs	Bâbu zikri'l-ihlâs	Bâbu fî zikri'l-kıyâmeti ve ehvâlihâ
Bâbu zikri terki's-şehvât	Bâbu terki's-şehvât	Bâbu fî zikri'r-riyâ ve'l-ihlâs
Bâbu zikri'l-hırs ve kasri'l-emel	Bâbu zikri'l-hırs	Bâbu fî zikri's-şehvât ve'l-lezzât
Bâbu ihtimâmi li'l-müslimîne ve's-şefkati aleyhim	Bâbu'l-ihtimâm	Bâbu fî zikri'l-hırs ve kasri'l-emel
Bâbu zikri'l-abdâl	Bâbu zikri'l-âyâti'l-abdal	Bâbu fî ihtimâmi li'l-müslimîne ve's-şefkati aleyhim
	Bâbu mücâhedeti'n-nefs	Bâbu fî zikri'l-âyâti'l-abdal
Bâbu zikri'l-adl ve'l-cevr	Bâbu zikri'l-adl	Bâbu fî mücâhedeti'n-nefs ve reddi hevâhâ
Bâbu mücâhedeti'n-nefs ve'l-hevâ ve ihânetihâ	Bâbu muvâfakati's-sırr	Bâbu fî zikri'l-adl ve'l-cevr
Bâbu muvâfakati's-sırrı mea'l-alâniyeti	Bâbu zikri'l-hubb	Bâbu fî muvâfakati's-sırrı mea'l-alâniye

Bâbu zikri'l-hubb ve'l-buğz ve'n-nasîhati fil'llah	Bâbu terki't-temenni'l-mevt	Bâbu fî zikri'l-hubb ve'l-buğz ve'n-nasîha fillah
Bâbu zikri't-temenni li'l-mevti	Bâbu zikri sîfati'n-nâs	Bâbu fî zikri't-temenni li'l-mevti
	Bâbu zikri'l-ferah	Bâbu fî zikri sîfati'n-nâri
Bâbu'l-müteferikâti ve'l-muhtelifâti mine'l-hikmeti	Bâbu'l-müteferrikât	Bâbu fî zikri'd-dahik ve'l-ferah
Bâbu'l-istiskâ	Bâbu'l-istiskâ	Bâbu fî zikri'l-müteferrikât ve'l-muhtelifâti mine'l-hikmeti
Bâbu zikri'l-afv	Bâbu zikri'l-afv	Bâbu fî'l-istiskâ
Bâbu zikri sîfati'n-nâri	Bâbu zikri'z-zünûb	Bâbu fî zikri'l-afv
Bâbu zikri'l-cenneti ve sîfatihâ	Bâbu zikri'l-cenne	Bâbu fî zikri'z-zünûb ve'n-nedâme
Bâbu zikri'l-mezâlim	Bâbu zikri'l-mezâlim	Bâbu fî zikri'l-cenneti ve sîfatihâ
Bâbu'l-ğaşeyân ve's-sa'k	Bâbu zikri'l-ğaşeyân	Bâbu fî zikri'l-mezâlim
Bâbu makâmi'l-ulemâi lede'l- umerâ	Bâbu makâmi'l-ulemâ	Bâbu fî 'l-ğaşeyân ve's-sa'k
Bâbu zikri't-tabakât ve'l-menâzil	Bâbu zikri't-tabakât	Bâbu fî makâmi'l-ulemâi lede'l-umerâ
Bâbu zikri'l-müstekîmîn ve sîfatihâ	Bâbu zikri'l-müstakim	Bâbu fî zikri't-tabakât ve'l-menâzil
Bâbu'l-murâkabeti fî'l-halveti	Bâbu murâkabetillah	Bâbu fî zikri'l-müstekîmîn ve sîfatihâ
Bâbu zikri'l-kevâîn	Bâbu zikri'l-kevâîn	Bâbu fî'l-murâkabeti fî'l-halveti
Bâbu zikri'nikâh ve'z-zifâf	Bâbu zikri'n- nikâh	Bâbu fî zikri'l-kevâîn
Bâbu husni'l-meleke fî'l-hâdimi ve'l-hayvânve keffi'l-lisân	Bâbu husni'l-meleke	Bâbu fî zikri'nikâh ve'z-zifâf
Bâbu zikri'l-acâibi ve'l-fikri ve'iber	Bâbu zikri'l-acâib	Bâbu fî husni'l-meleke fî'l-hâdimi ve'l-hayvânve keffi'l-lisân
Bâbu zikri's-sâliha ve't-tâliha min'en-nisâi ve hukûki'z-zevceyn	Bâbu zikri's-sâliha ve't-tâliha	Bâbu fî zikri'l-acâibi ve'l-fikri ve'iber
Bâbu zikri's-selâmeti ve'l-âfiyeti ve terki'r-riyâse	Bâbu zikri's-selâm	Bâbu fî zikri's-sâlih ve's-sâliha
Bâbu hurmeti'l-mü'mini ve'l-hubbi kemâ tuhibbu li-nefsike	Bâbu hurmeti'l-mü'min	Bâbu fî zikri's-selâmeti ve'l-âfiyeti
Bâbu zikri's-şüyûh ve'ş-şebâb vemâ yenbeği	Bâbu zikri's-şuyûh	Bâbu fî hurmeti'l-mü'mini ve'l-hubbi leh ve

	lehümâ		terki'r-riyâse
	Bâbu zikri mevti'l-fecâet	Bâbu zikri mevti'l-fecâet	Bâbu fî zikri'ş-şüyûh ve'ş-şebâb vemâ yenbeğî lehümâ
	Bâbu zikri'l-fiten	Bâbu zikri't-tıb	Bâbu fî zikri mevti'l-fecâet
	Bâbu zikri't-tıb	Bâbu'ş-şebâb	Bâbu zikri'l-fiten
	Bâbu'ş-şetâti ve'l-mütefenninâti		Bâbu fî zikri't-tıb
			Bâbu fî'ş-şetâti ve'l-mütefenninâti

Nüşaları dikkate alındığında, iki nüshanın oldukça erken dönem istinsah kaydına sahip oluşu eserin göçlerle birlikte Orta Asya'dan getirildiğini göstermektedir. Dolayısıyla eserin Maverâunnehr bölgesinde farklı nüshalarının bulunması kuvvetle muhtemeldir.

Yazıldığı dönemde ve sonrasında oldukça ilgi gördüğü anlaşılan eserde müellif, vaaz üslubuyla her bâbda konuya senedini verdiği bir hadisle başlar. Daha sonra konu bütünlüğü içinde geçmiş peygamberler, sahabe, tabiîn ve selef-i salihînden önemli zatların, bazı zâhid ve sûflilerin sözlerini nakleder, bazen kısa anekdotlar verir ve bölüm sonunda da çoğunlukla kendisine ait olan bir şiirle bölümü tamamlar. Müellifin sözlerini naklettiği zatlar arasında muhtemelen Yahyâ b. Muâz ilk sırada yer alır. Yine aynı geleneğe Ahmed b. Harb ve İbn Kerrâm'dan rivayette bulunur. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Hanefî geleneğinin önemli zatlarından çeşitli sözleri nakleder. Bunların yanında onun burada sözlerini aktardığı diğer zâhid ve sûflilerden bazıları şunlardır: İbn Sîrîn (119/729), Ca'fer b. Muhammed (148/765), İbrahim b. Edhem (161/778), Süfyân-ı Sevri (161/778), Abdullah b. Mübarek (181/797), İbnü's-Semmâk (ö. 183/799), Fudayl b. İyâz (ö. 187/803), Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830), Ahmed b. Âsım el-Antâkî (ö. 239/853), Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/860). S. Çift, eserde, dönemin birçok ünlü mutasavvıfa ait görüşlerinin birkaç istisna dışında, bahis konusu edilmemiş olmalarının dikkat çekici olduğuna işaret ederek, bu durumun en-Nesefî'nin bağlı olduğu itikâdî ekolün tavrı ve kendisinin benimsediği zühd neşvesi ile açıklanabileceğini belirtir. Buradan hareketle *Lü'lü'ıyyât*'ın Kerrâmîliğin zühd anlayışının en somut şekilde ortaya konulduğu bize ulaşan yegâne eser olduğunu ifade eder.<sup>27</sup>

Eserin ilk bölümleri zühdün önemi, dünya hali, dünyadan uzaklaşma ve dünyanın kötülenmesi, dünya malının fitne oluşu, paranın afet oluşu, dünyayı ahirete tercih edenin durumu, kifaf-ı nefis ile yetinme ve kanaat, şehvetten sakınma, fakirliğin zenginliğe tercih edilmesi ve fazileti, az yemek ve açlığın fazileti, temiz kazanç gibi doğrudan zahidane hayatta *tahrîmü'l-mekâsibi* ifade eden anlatımlardır. Bu bölümler, *er-Red ala'l-Bida*'yı ilk defa neşreden Marie Bernard'ın, Ebu'l-Mutî'nin *Kâstıyye* fırkasını anlatırken fırkayı eleştirerek, fakrı savunmasından hareketle onun tahrîmü'l-mekâsibi kabul ettiğini<sup>28</sup> ifade eden görüşünü kuvvetle doğrulamaktadır. Dolayısıyla müellifin, Ahmed b. Harb, Muhammed b. Kerram ve Yahya b. Muâz geleneğinde Kerrâmîlik ilişkisini dikkate aldığımızda, aslında kifaf-ı nefis ile yetinmeyi benimseyen, kesbe, rızık için çalışmaya karşı bir tavır içinde olduğu anlaşılmaktadır.

Eserin yukarıda verdiğimiz içindekiler tablosu incelendiğinde bundan sonraki bâbların zühd ve tasavvufla doğrudan ilgili ilim, hikmet, fütüvvet, mürüvvet, takva, sabır, şükür, zikir, ibadetlerdeki huşu, dostluk, kardeşlik, insanlar arası ilişkiler, ma'ruf, yardımlaşma, uzlet, tevazu, tövbe ve istiğfar, cihad, riya ve ihlas, abdallık, adalet, istiska, afvın açıklanması gibi konular olduğu görülecektir.

<sup>27</sup> Salih Çift, "Kerrâmiyye", 450-452.

<sup>28</sup> Marie Bernard, *Le Kitâb al-Radd 'alâ l-Bida* d'Abû Mutî Makhûl al-Nasafî, *Annales Islamologiques*, c. 16 1980 Le Caire, 44-45.

### Değerlendirme ve Sonuç

Ebû Mufî' Mekkûl en-Nesefî Doğu Hanefî-Mürçîî geleneğinin erken dönem önemli şahıslarından biridir. O, mezhebî anlayışı ve bölgenin sosyal yapısına uygun olarak zahidâne bir yaşayışı seçmiş ve *Lü'lü'ıyyât*'ı kaleme alarak bu anlayışını taçlandırmıştır. Eser, Sünnî-zühd geleneğini ortaya koyan ve bunu sonraki nesillere aktaran önemli bir metin olmuştur. Aynı zamanda h. III. yüzyılın sonlarında Ashâb-ı Re'y geleneğinin sünnetten uzak olmadığını, iyi bir hadis bilgisine sahip olduğunun da ilk örneklerindedir. Onun Ehl-i cemaat tanımı da bunu açıkça göstermektedir. Müellif yukarıda belirttiğimiz gibi bâblara senetli bir hadisle başlamış, metin içinde de yeri geldikçe hadislere atıfla konuyu açıklamıştır. *er-Redd*'inde de yüz otuz civarında hadis zikretmiştir. Benzer bir tavrı Ebu'l-Leys es-Semerkandî (373/983)'de de görmek mümkündür.<sup>29</sup> Bu şekliyle erken dönemde ahlak temelli din anlayışının Kitap ve Sünnet eksenli inşa edilmiş uygulanabilir formunu bize sunmuşlardır. Akılla bütünleşen bu anlayış Hanefî-Maturidî geleneğe bağlı olarak Türkler arasında benimsenip yaşanmıştır.

Öyle görülüyor ki bu anlayış Türklerle birlikte Anadolu'ya da taşınmıştır. Bu zihniyetin Maverâunnehîr ve Horasan'daki temsilcileri Eş'arî gelenek tarafından sosyo-politik nedenlerle Kerrâmî olarak nitelendirilip ötekileştirilirken<sup>30</sup>, Hanefî-Maturidî-sufî çevrelerce onlara sahip çıkılarak eserleri Anadolu'ya kadar ulaşmıştır. *Lü'lü'ıyyât* nüshalarının erken dönem istinsah kayıtları bunun açık göstergesidir. *Tenbîhu'l-Gafilîn ve Bostânu'l-Arifîn*, Anadolu'da en fazla okunan kitaplardan biri olurken muhtemelen Birgivi'nin *Tarikat-ı Muhammediye*'sine de örneklik/kaynaklık teşkil etmiştir. *Lü'lü'ıyyât*'ın da Anadolu'daki sufi çevrelerce iyi bilinen bir eser olduğu anlaşılmaktadır. Darende nüshasının sahibi olduğu anlaşılan Cebecizâde Mehmet Paşa (1714-1784) 18. yüzyılda yaşadığına göre eserin Osmanlı'nın son dönemlerine kadar okunduğu söyleyebiliriz. Kastamonu nüshasının müstensihî Sadullah Efendi'nin şahsını dikkate aldığımızda babası Ak Şemseddin-Hacı Bayram Veli-Hamidüddîn Aksarayî silsilesiyle İbrahim Zâhid Geylânî ve Sühreverdi gelenek üzerinden *Lü'lü'ıyyât*'ın izlerini sürmek mümkün görünmektedir. Zira Kerrâmîlerin önemli temsilcilerinden Mümşâd ed-Dîneverî (299/911) ailesinin Şihâbeddîn Sühreverdi'yle yakın ilişkisi bilinmektedir.<sup>31</sup> Cebecizade Mehmet Paşa'nın tasavvufî intisabını bilmemekle birlikte Hamidüddîn Aksarayî'nin Darende'deki şöhretini dikkate alarak Darende nüshasının da Bayramî-Sühreverdi gelenekle bağlantılı olma ihtimalinden söz edebiliriz. Öte yandan Kastamonu nüshasının ilk sayfasında yer alan vakfiyedeki Nakşibendiyye dergâhı kaydı eserin farklı tarikat çevreleri tarafından da yadırganmadan okunduğunu göstermektedir.

<sup>29</sup> Bkz. Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Tenbîhu'l-Gafilîn ve Bostânu'l-Arifîn*, çev. A. Akçiçek tarafından Türkçeye çevrilmiştir. (İstanbul 1975). *Tenbîhu'l-Gafilîn* adlı eseri ahlaki konuları da içeren tipik bir ilmihal kitabı niteliğindedir. 94 bâblık eserde doğrudan ibadetlere taalluk eden 12 bâb ve ibadetlerdeki huşu ve faziletlerle ilgili bâblar bulunmaktadır. *İhlas* bâbıyla başlayan eser *Rıza* ve bazı *Öğütler ve Hikâyeler* bâblarıyla sonra erer. Bunların dışında ölüm, kabir ahvali, kıyamet ve sonrası ile ilgili bâblar; ana-baba hakkı, akrabalık, komşu hakkı, karı-kocanın karşılıklı hakları, hasta ziyareti gibi bireysel ilişkileri düzenleyen haklar; cihad, ribat, atıcılık vb. sosyal alanlar; yalan, gıybet, nemime, haset, kibr, ihtikâr, öfke, hırs vb. kötü huylar ve bunlardan korunma; sabır, merhamet ve şefkat, rıfk, havf, tevekkül, verâ, tefekkür, ilm vb. ahlakî haller hakkında bâblar yer alır. Konular işlenirken 962 hadis rivayetinin kullanılması ise Hanefî geleneği açısından oldukça dikkat çekicidir.

<sup>30</sup> Margaret Malamud, "Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi", çev. H. Doğan, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, c.13, S.1, (2015), 540-546. Malamud'un Nişâbûr merkezli siyasi çekişmelere bağlı olarak yaptığı be değerlendirilmeyi klasik Mezhepler Tarihi kaynaklarını takip ederek tespit etmek de mümkündür. Örneğin Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ve Ebû Mansur el-Maturidî'nin Kerâmilikle ilgili eleştirileri imanı ikrar olarak kabul etmeleri meselesiyle sınırlı iken (bk, *Makalâtu'l-İslamiyyîn, İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev., Ö. Aydın-M. Dalkılıç, İstanbul, 2005, 144; *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, çev. B. Topaloğlu, Ankara 2002, 492-494. Abdulkâhir el-Bağdâdi ve sonrası müelliflerde buna teşbihle ve kabir azabıyla ilgili yeni meselelerin ilave edildiğini görmek mümkündür. (bk, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. R. Fıglalı, Ankara 1991, 160-169, Şehristânî ise konuyla ilgili daha ihtiyatlı bir dil kullanmayı tercih etmekte, özellikle Muhammed b. Heysam'ı diğerlerinden ayıran bir anlatımı tercih etmektedir. (bk., *eş-Milel ve Nihal*, çev. M.Öz, İstanbul, 2008,102-107.

<sup>31</sup> Salih Çift, "Kerrâmiyye", 452-453 (Massignon'dan naklen).

Bütün bu değerlendirmeleri destekleyen konumuzla ilgili başka bir esere daha işaret etmekte fayda var: *Revnaku'l-Mecâlis*. Ebû Hafs Ömer b. Hasan en-Nisâbûrî es-Semerkandî tarafından kaleme alınan eserin Türkiye'deki kütüphanelerde pek çok nüshası bulunmaktadır. Eksik bir nüshası Mekke'de basılmıştır. Ramazan 985 tarihli Türkçeye çevrilen Osmanlıca bir nüshası da TBMM Kütüphanesi No: 742, MF No:1000'de kayıtlı mecmuanın 1-211 varakları arasındadır. [www.yazmalar.org](http://www.yazmalar.org) kayıtlarında (840/1436'da sağ) olduğu bildirilen Ebû Hafs es-Semerkandî'nin 15. yüzyılda Muhammed b. Kerrâm ile ilgili *rızk ve tevekkül* bâbında menkıbelere yer vermesi, Eş'arî kaynaklarda hakkında ne denilirse denilsin, yaşadığı çevrede onun hakkında bazı menkıbelerin bilindiğini ve nesilden nesile aktarıldığını göstermektedir. Bu durum, 15. yüzyıl itibarıyla bizim yukarıda ifade ettiğimiz Hanefî-Maturidî zühd anlayışının devam ettiğini göstermektedir. Öte yandan bir menkıbe kitabı niteliğindeki eserin, İslam Mezhepleri Tarihi bakımından detay gibi görünen önemli bilgiler verdiğini de göstermektedir.

Burada *Lü'lü'ıyyât*'ın hadis geleneği bakımından önemine de işaret etmek gerekir. Eserde bulunan 135 bölümün başında yer alan senetli hadislerin tahkik ve tahriri, Ashab-ı Re'y ve Ashab-ı Hadisi hadis anlayışları bakımından inceleyip mukayese etme imkanı verecektir. Ayrıca eserdeki hadis rivayetleri Türk din anlayışındaki hadis kültürünün kaynaklarını göstermesi bakımından da önemlidir. Bu bağlamda eser konunun uzmanları tarafından değerlendirilmeyi beklemektedir.

Bütün bunlardan sonra eserin mevcut muhtevası bakımından tasavvuf disiplini tarafından ciddi şekilde irdelenerek ele alınması bir zorunluluktur. Bu yapılırken eserin kaynakları, kendisinde sonrakilere etkileri ve zühd geleneği içindeki yeri daha iyi anlaşılacak ve tespit edilecektir.

#### Ekler:

#### Kastamonu nüshası *Lü'lü'ıyyât*'ın kapak sayfası



#### Kastamonu nüshası *Lü'lü'ıyyât*'ın ilk sayfası



Kastamonu nüshası *Lü'lü'ıyyât*'ın son sayfası



*Lü'lü'ıyyât*'ın Mukaddime metni (Kastamonu nüshası):

قال أبو مطيع مكحول بن الفضل النسفي  
الحمد لله الذي خلق فسوّي، و قدّر فهدي، وأمات فأحيا، وأضحك وأبكى.  
الذي بكلماته قامت السبع الشداد، ورست الرواسي الاوتاد، واستقرت الأرض المهاد. فلا مقتوطا من رحمته. ولا مأمونا  
من مكره، ولا مستتكفا من عبادته. ولا مخلوا من نعمته. فهو المحمود بما حيا المشكور على ما روى.  
وله الحمد مئا كلّ الحمد، و أفضل الحمد، و غاية الحمد. بما رد انا باردية الايمان وسوي صراطنا من الأديان و نجانا  
شفي خفرة النيران. وهي الكرامة الاولى والنعمة العظمى والمئة الكبرى وما موقع النعم سواها من الخلق السوى. ولطعام المري  
والحال الرخي اذ هي ازيلت عنا والله تعالى يقول قوله الحق: قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ.  
ثم نَعَقَب حمد ربنا الصلوة على نبيتنا المصطفى من رسله المجتبي من خلقه الذي جاء الحق بمجيبه وزهق الباطل  
بظهوره، و اشرفت الارض بنوره، فالصلوات الوافرات والبركات الزاكيات على نجيب خلقه ونقيب روحه.  
ثم على الطيبين من آله الاحسنين فعلا، والاقومين قبلا، والاصوين سبيلا، عاصم المعصومين مسؤل و اليه مرغوب  
في أن يعصمنا من بعده على الاسوة والقنوة بسنته يكأنا من بعده من الالهواء العدد والطرائق القند والدعاوى البدد فاتّه بيده الخير  
كلّه واليه يرجع الامر كله.

أما بعد فإن الله جلّ و علا جعل الدنيا معبرا على خطر و ممرا على سفر الى قرار ومستقرّ. وأحل العباد فيها لعبادته و  
ملازمته طاعته. فضرب لهم الأجال و أنعم لهم الأحوال و كلفهم الأعمال وجعل مستراحهم دار الحلال. فالمأمور به من طاعته  
متفاضلة والمزجور من معصيته متفاوتة فلذلك جعل درجات لعباد مرفوعة وموضوعة فمنهم الفضل ومنهم الرذال. وكان أرفع  
درجات عنده درجات العالمين وأوضعها درجات الجاهلين أوضح ذلك بقوله: يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم  
درجات. اذا العلم لا يستغني عنه عاقل ولا يدّ منه لجاهل و هو آلة كل عامل به بطاع الربّ و يعبد وبه يعرف ما أحلّ مما حرّم  
وهو منار سبيل الجنة و مصباح الصدور من الظلمة و من العلوم ما هو أكثر اقل وقعا و ابعد نفعا فانفعها للعبد من ذلك ما يزلفه  
الى ربه وقوعا نفسه ويتذكر به قلبه وهي ابواب الحكم والزهد وابواب ( ) من اراد ان يأتي الله علما بغير تعلّم وهدى بغير هدايته  
فليترّم في الدنيا.  
وقال وهب بن منبه : خير لقمان بين الحكمة والنبوة فاختر الحكمة على النبوة. قال النوري: أعلم يقينا أنّ العبادة لاتصلح  
الا بالزهادة.

قال أبو مطيع رحمه الله: فرأيت في ذلك أن أوّل كتابا خصّصت بالعناية نفسي ثم نصيحة لغيري فيورث الحكم  
الجنة مثواهم من المناقب ممّا نقل عن الانبياء صلوات الله عليهم أجمعين والحكماء من السالفين والحالفين طيب الله ثراهم وجعل  
بعد خواية نجومهم ودروس آثارهم وكساد سوقهم فاخترت من ذلك أحصرنا و أقصرنا من كل مائة عشرة و من كل عشرة واحدة  
ممّا تحرّيت فيها نفعي واستغربها عقلي اذ لانهاية لكثيرها. و اكتفيت بمتونها وحذفت اسانيدها ارادة التخفيف على  
مبتغيها والتقصير على حفاظها. ولما علمت أن الحكم صوّال المؤمنين لايبالون من أي وعاء خرجت وبأي لسان، نطقت و من أي  
قوم نقلت ولو على حائط كئنت او من كافر سمعت فمن كان الميعاد مرصاده والنجاة مراده و من باله زاده وهمته تخلص نفسه.  
فكان رقيبته فليحضر فيها ذهنه وليعمل فيها عقله وليفرّغ لها قلبه. فان فيها رياض النفوس وجلاء لزين القلوب وشفاء لما في  
الصدور. فيها انا اشرع علي ايضاح الابواب ليسهل على طالب باب منها وجد أنه والله الموفق.



# HANEFÎ-MÂTURÎDÎ EKOLÜNDEN GELEN ŞEYH AHMED SİRHİNDÎ/İMÂM-I RABBÂNÎ'NİN ÜÇ ALANDAKİ MÜCÂDELESİ (VAHDET-İ VÜCÛD-DİNLERİN İTTİHÂDI- RÂFİZİLİK)

İsa ÇELİK/ Birol YILDIRIM<sup>1</sup>

## Özet

İmâm-ı Rabbânî lakabıyla anılan Şeyh Ahmed Sirhindî (v.1034/1624) Hindistan'da yaşamış bir Nakşibendî şeyhidir. İmam Rabbânî Hazretleri yaşadığı dönemde sahabeyi küfürle nitelendirmeye çalışan Rafizîleri sert bir dille eleştirmiştir. Sahabe hakkındaki her türlü aşırılığı reddederek onlardan bazılarını buğz etmeyi caiz görmediği gibi aşırı sevgiden de sakındırılmış, sahabeden bir kısmını reddedenin tamamını reddetmiş gibi olacağını dile getirmiştir. Bu görüşlerini de *Redd-i Revâfid* ve *Mektûbât* isimli eserlerinde ele almıştır. Buna ilaveten günümüzdeki “*Dinler arası diyalog*” sapkınlığına benzeyen Ekber Şâh'ın ortaya attığı dîn-i ilâhî safatasına karşı mücadele vermiştir. Ayrıca Hindistan gibi ittihad, hulûl ve tenâsüh benzeri inançların zemin bulduğu bir coğrafyada “*Her şey O'dur*” anlamına gelen vahdet-i vücûd düşüncesini “*Her şey O'ndandır*” anlamına gelen vahdet-i şühûd anlayışı ile realize ederek istismar kapılarını kapatmaya çalışmıştır.

Biz bu çalışmamızda büyük müceddidin bu üç alanda verdiği etkili mücadeleyi nazara vermeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İmam Rabbânî, Redd-i Revâfid, Mektûbât, Maturîdilik, Râfizîlik, Ekber Şah, Dîn-i ilâhî, Dinler arası diyalog, Vahdet-i vücûd, Vahdet-i şühûd.

## ABSTRACT

**AHMED SIRHINDIA THAT COMES FROM HANEFI-MÂTURÎDÎ SCHOOL/İMÂM-I RABBÂNÎ'S STRUGGLE IN THREE AREAS (RAFISM, UNION OF RELIGIONS, WAHDAT-I WUJÛD)**

Shaykh Ahmad Sirhindi (1034/1624), who is known as Imam al-Rabbânî, is a Naqshbandi sheikh who lived India. Imam Rabbânî had harshly criticized the Rafizîs who tried to describe the companions of the Prophet Muhammed with blasphemy. Not only he had rejected all kinds of superstition about the companions and had not allowed to worship them, but also denied the extreme love to them and told those who rejected some companions would be considered to have rejected whole of them. He elaborated these views in his works named Redd-I Revafid and Mektubat. In addition, he fought against the dîn-i ilâhî fallacy which is put forward by Ekber Shah and similar to today's “dialogue between religions” perversion. Moreover, he tried to prevent abuse by replacing the vahdet-i wujûd thought (which came from India where beliefs such as ittihad, hulûl and tenâsüh existed) meaning “Everything is God” with wahdat-i şühûd understanding meaning “Everything is from God”.

This study will examine this great mujaddid's great struggle in these three areas.

**Keywords:** Imam Rabbânî, Redd-i Revâfid, Mektubat, Maturidism, Rafism, Ekber Shah, Dîn-i divâhî, Dialogue between religions, Wahdat-i Wujûd, Wahdat-i Shuhud.

<sup>1</sup> Prof. Dr. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Ana Bilim Dalı Başkanı / Yrd. Doç. Dr. Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Ana Bilim Dalı / birolyildirim97@hotmail.com

## Giriş

İnsanlık tarihine bakıldığında, ilk önce yapıp ettikleriyle, bıraktıkları etkiyle ünleri çağları aşan abidevî kişiler görülür. Bunların sayıları az bıraktıkları te'sir ve miras büyüktür. Bu bağlamda ilk akla gelen peygamberler ve her halleriyle onların takipçileri olan şahsiyetlerdir. İşte miladî 15. yüzyılın ortalarında dünyaya gelen kısaca İmam Rabbânî ya da Ahmed Sirhindî olarak bilinen zat da bu şahsiyetlerden biridir.

Tam ismi Ebü'l-Berekât Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilâbidîn el-Fârûkî es-Sirhindî İmam-ı Rabbânî (4 Şevval 971/27 Mayıs 1564) yılında Sirhind şehrinde dünyaya gelir. Nesli Hz. Ömer Efendimiz'e dayanır. Hz. Ömer ile başlayan yaklaşık bin yıllık bir soyağacının yirmi dokuzuncu dalı olarak İmam-ı Rabbânî tezahür etmiştir.<sup>2</sup> İmam Rabbânî (ilahi bilgilere sahip alim) ve "müceddid-i elf-i sani" (Hicri ikinci binyılın müceddidi) unvanlarıyla tanınır. Babası Şeyh Abdülehad Efendi (927/1521-1007/1598) ilmi ve irfanı ile maruf bir sufüdür.<sup>3</sup> Şeyh Abdülehad, mürşidi Şeyh Rüknuddin'den Kadiriyye ve Çiştîyye tarikatlarından seyr ü sülûk çıkarmış, her iki tarikatta irşad mertebesine ulaşmıştır. Vahdet-i vücûda dair birkaç risalesi vardır.

İmam Rabbânî Hazretleri doğal olarak ilk eğitimini babasından alır. Küçük yaşta Çiştîyye ve Kadiriyye tarikatlarına intisap eder. Sonraki yıllarda eleştireceği vahdet-i vücûd anlayışını babasından büyük bir şevkle öğrenir. Daha sonra Siyâlkût'a giderek Şeyh Yakûb Keşmirî'den hadis dersleri Kadı Behlül Bedahşânî'den tefsir, Mevlânâ Kemal Keşmirî'den aklî ilimler okur. Bu arada Kübrevî şeyhi olan hocası Yakûb Keşmirî'ye intisap eder. On yedi yaşında öğrenimini tamamlayarak memleketine döner. Yaklaşık üç yıl sonra muhtemelen hocası Şeyh Yakûb'un aracılığıyla Agra'ya gidip Babür Hükümdarı Ekber Şah'ın sarayına girer. Burada Feyzi-i Hindi ve Ebü'l-Fazl el-Allamî isimli iki kardeşle dostluk kurar. Noktasız harflerle *Sevatı'u'l-İlham* adlı bir tefsir yazan Feyzi'ye yardım eder. Fakat Ebü'l-Fazl ile bir süre sonra araları açılır. Rivayete göre İmam Rabbânî Ebü'l-Fazl'ı, akılcı felsefeye peygamberliğin gerekliliğinden şüpheye düşecek derecede önem verdiği için eleştirir. Aralarındaki ihtilaf tartışmaya dönüşür. Tartışma sırasında Ebü'l-Fazl Sünni alimlere hakaret eder. Ahmed Sirhindî bu sırada ilk eseri olan *İsbâtü'n-nübüvve* isimli eserini kaleme alır. Daha sonra Agra'dan Sirhind'e dönmek üzere yola çıkar. Yolda muhtemelen kendisini almak için gelen babasıyla buluşur ve orada eşraftan Şeyh Sultan'ın kızıyla evlenir. İmam Rabbânî Sirhind'e döndükten sonra babasının gözetiminde seyr ü sülûküne devam eder. Bu bağlamda Babasından Kelabazî'nin *et-Ta'arruf*, Sühreverdi'nin *Avarifü'l-ma'arif* ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem* adlı tasavvufun temel klasik eserlerini okur. (1007/1598) yılında babasının vefat etmesi üzerine hacca gitmek üzere Sirhind'den ayrılır. Delhi'de Nakşibendiyye tarikatını Hindistan'da yayan Hâce Baki-Billah ile tanışır ve ona intisâb eder. Baki-Billah'ın bazı müridleriyle birlikte Sirhind'e döndüğünde kendisinde daimi bir sekr hali başlar ve inzivaya çekilir. Bu hal zail olunca mürşidi Baki-Billah ile mektuplaşmaya başlar. Mürşidine yirmi altı mektup gönderir.<sup>4</sup> Bir yıl sonra Delhi'ye giderek şeyhini tekrar ziyaret eden İmam (1012/1603) yılında gerçekleşen üçüncü ve son ziyaretine kadar mürşidiyle mektuplaşmayı sürdürür. Bu ziyaret sırasında Şeyh Bâki-Billah oğullarının manevi eğitimini İmam Rabbânî Hazretleri'ne devreder<sup>5</sup> ve aynı yıl içinde vefat eder.

Muhammed Bâkî-Billah'ın bir dostuna gönderdiği mektupta hakkında dünyayı aydınlatacak bir ışık olabileceğine dair kanaatler beslediğini ifade ettiği<sup>6</sup> İmam Rabbânî

<sup>2</sup> Edhem Cebecioğlu, "İmam Rabbânî ve Mektubatı", dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/780/10000.pdf, ss. 193-241.

<sup>3</sup> Abdülhay b. Fahreddin el-Haseni, *Nüzhe'lü'l-Havatr*, Haydarabad, 1976, s.43.

<sup>4</sup> Bu mektuplar Mektubât isimli eserinin temelini oluşturur. Bkz.

<sup>5</sup> Aynı durum Köstendilli Süleyman Şeyhî ve mürşidi arasında da gerçekleşir. Bkz., Birol Yıldırım, *Köstendilli Süleyman Şeyhi Efendi Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Ertual Yayıncılık 2016.

<sup>6</sup> Ahmed Özdemir, "Ekber Şah'ın Din Modeli ve İmam Rabbânî", Altınoluk Dergisi, Ekim 2001, Sayı: 188, s.21.

kısa bir süre sonra Şeyh Bâki-Billah'ın en önemli halifesi konumuna gelir. (1028/1619) yılında Babürlü Hükümdarı Cihangir tarafından manevî makamının yüksekliği ve bilhassa ilk üç halifeyi aştığına dair iddialarından dolayı sorgulanmak üzere Agra'ya getirtir ve sorgular. İmam'ın verdiği cevaplarla ikna olmayan Cihangir, onun tutuklanarak Gevaliyar/Gwalior Kalesi'ndeki hapisaneyeye gönderilmesini emreder. Fakat bu tutuklamanın asıl sebebin İmam Rabbânî karşıtlarının iftiralara olduğu düşünülmektedir. Yaklaşık bir yıl sonra serbest bırakılan büyük İmam hapse girmesini mazharı olduğu cemel sıfatının tecellisini tamamlayan celal sıfatının bir tecellisi olarak yorumlar. Serbest bırakıldıktan sonra kendi arzusu ile bir müddet daha sultanın sarayında kalır. Orada oğluna yazdığı bir mektuptan anlaşıldığı kadarıyla sultanla İslam'ın prensiplerinden “bir kıl kadar bile olsa” ayrılmadan olağan üstü sohbetler yapar. Bu sohbetlerde özellikle o günlerde gündemde olan aklın sınırlılığı ahiret inancı, sevap ve ikab, peygamberliğin sona ermesi ve her yüzyılda bir müceddidin gelmesi gibi konular konuşulur. Sirhindî, saraydan ayrıldıktan sonra kendisini sultanın "dua ordusu"nun değersiz bir neferi olarak tanımlayarak ona sadakatini ifade eder. (8 Safer 1034/20 Kasım 1624)'de vefat eden Ahmed Sirhindî Sirhind'de defnedilir. Ardında bıraktığı birçok halife adını onun hicri ikinci binyılın müceddidi olma iddiasından alan Nakşibendîliğin Müceddidiyye kolu ve tasavvufun on sekiz temel eserinden biri olarak *Mektubât*'ını on sekizinci yani son eser olarak bu halkaya dahil eder.<sup>7</sup> Arkasında bıraktığı etkinin bir başka göstergesi olarak “müceddid-i elf-i sanî, muhyi's-sünne, akıl ve kalb ittifakıyla yürüyen kudsi muhakkik, şeriatla tarikatı cem' eden kişi, vahdet-i şühûd düşüncesinin sahibi, silsile-i Nakşibendînin kahramanı ve güneşi, Müceddidiye ekolünün kurucusu, altın silsilenin 24. halkası” gibi birçok isimle anılagelmiştir.

### **I.İmam Rabbânî'nin Tevhid anlayışı ve vahdet-i vücûd eleştirisi**

İmam Rabbânî'nin görüşlerine geçmeden önce vahdet-i vücûd ve vahdet-i şühûd kavramlarını ele almakta fayda vardır. Genel-geçer anlayışa göre tevhid, Allah Teâlâ'nın birliğine iman etmektir.<sup>8</sup> Allah Teâlâ'nın bir ve tek oluşu<sup>9</sup> anlamına gelen vahdet ise, tasavvufun temel felsefesinin dile getirildiği bir terim olarak ortaya çıkmıştır.<sup>10</sup> Cüneyd-i Bağdadî (v.297/909)'ye tevhid nedir? diye sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: “Tevhid, mahlukâtın hareket ve sükûnunu, Allah Teâlâ'nın fiili olarak bilmendir.”<sup>11</sup> Şeriatın ve şer'i ilimlerin esası tevhid olduğu gibi, tasavvufun esas konusunu da tevhid teşkil eder. Nitekim ilk sûfi çevrelerinde başlıca konu tevhid idi. Sûfiler tevhide akıl yolu ile değil, ancak tecrübe, his ve ilham yolu ile yaşayarak ulaşılabileceğini ifade ederler.<sup>12</sup> Mutasavvıflar tevhid ile ilgili birçok değerlendirmeler yapmışlardır.<sup>13</sup> Bunlardan en yaygın olanları şu şekildedir:

<sup>7</sup> Hamid Algar, “İmam-ı Rabbânî” *DiA*, Ankara 2000, TDV, XXII., ss.194-199; Tasavvufun on sekiz klasığı için bkz., Editör Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Klasikleri*, Erkam Matbaacılık, İstanbul 2010.

<sup>8</sup> Hüseyin b. Muhammed Rağıb el-İsfahanî, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, Dâru Kahraman, İst., 1986, s.12; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III, 450-451.

<sup>9</sup> Hasan Akay, *İslâmî Terimler Sözlüğü*, 2.bs., İşaret Yay., s.492; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İst., 1996, s.552; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ank., 1997, s.740.

<sup>10</sup> Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, Remzi Kitabevi, İst., 1977, VII, 124-125.

<sup>11</sup> Ebu'l-Alâ Affî, *Tasavvuf (İslâm'da Manevi Devrim)*, çev., H. İbrahim Kaçar-Murat Sülün, Risale Yay., 1996, s.90; Daha geniş bilgi için bakınız: Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdadî Hayatı Eserleri ve Mektupları*, Sönmez Neşriyat, İst., 1969, s.83vd.

<sup>12</sup> Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, Sönmez Neşriyat, İst., 1969, s.204; a.mlf., *Cüneyd-i Bağdadî*, s.83; Mehmet Demirci, “Tevhiddin Vahdet-i Vücûda”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Yıl:10, Sayı:1, Ocak-1982, s.24, ss.23-32.

<sup>13</sup> Daha geniş bilgi için bakınız: Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Luma' fi't-Tasavvuf*, Tah., Abdulhalim Mahmud-Abdülhakî Surûr, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîs, Mısır, 1960/1380, s.50-51; Abdülkerîm Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Tahkik: Abdülhalim Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerif, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîs, I-II, Basım yeri ve tarihi yok, I, 582; Muhyiddîn İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Dâru Sâdır, I-IV, Beyrut, ts., II, 288-292; İsmail-i

a. Kusûdî tevhid (vahdet-i kusûd): Kulun irâdesini Allah Teâlâ'nın irâdesine bağlaması, her şeyde onun irâdesini görmesidir.<sup>14</sup> Diğer bir ifade ile, Hakk'ın irade ve isteği ile kulun irade ettiği ve istediği şeyin bir ve aynı olmasıdır. Burada kul kendi iradesini, Hakk'ın iradesine uygun bir hale getirerek bu sonuca ulaşmıştır. Sadece mutasavvıflar değil, bütün Müslümanların bu anlamdaki irade birliği en mükemmel Müslümanlık sayılır.<sup>15</sup> Bu bağlamda vahdet-i kusûd üzerinde tartışma yoktur. İlk zahitlerin vahdet anlayışları budur. Bu makam, "Lâ maksûde ve lâ matlûbe ve lâ murâde illallah" formülüyle ifade edilmektedir.<sup>16</sup>

b. Şühûdî tevhid /vahdet-i şühûd: Kulun psikolojik bir hâl olarak âlemde mevcut olan her şeyi Allah Teâlâ'nın tecellileri olarak görmesi, ondan başkasını görmemesi halidir. Bu hal "sekr, gaybet ve galebe" gibi isimler verilen vecd ve istiğrak halinde kendini gösterir. Bu hal geçtikten sonra Hak ile halkı ayrı ayrı görür. O hal içinde söylediklerine de tevbe eder. Her iki tevhid çeşidinde de Allah-âlem ikiliği mevcuttur.<sup>17</sup>

Vahdet-i şühûdda sâlikin her şeyi bir görmesi geçicidir, birlik bilgide değildir. Vahdet-i vücûdda ise, birlik bilgidedir. Yani sâlik gerçek varlığın bir tane olduğunu bunun da Hakk'ın varlığından ibaret bulunduğunu, Hak ve onun tecellilerinden başka hiçbir şeyin hakiki varlığı olmadığını bilir. Ancak vahdet-i vücûd ehli bu bilgiye nazarî olarak değil yaşayarak ve manevî tecrübe ile ulaşır. Vahdet-i şühûd "lâ meşhûde illallah", vahdet-i vücûd ise, "Lâ mevcûde illallah" şeklinde özetlenebilir.<sup>18</sup>

c. Vücûdî tevhid/vahdet-i vücûd: Irâde ve müşahedede olduğu gibi, varlık bakımından da birliğin kabul edildiği bu safhada Allah'ın dışında hiçbir varlığın hakiki vücûdunun bulunmadığı esas benimsenmiştir.<sup>19</sup> Tevhidin bu en yüksek mertebesinde olan seçkin kul, Allah Teâlâ'nın önünde bir hayaldir. Allah ile kendisi arasında üçüncü bir şey yoktur. Allah'a yaklaşmanın hakikatine, O'nun gerçek vahdaniyetine erişen zat, Allah Teâlâ kendisinden ne isterse ancak onu yapar.<sup>20</sup>

Tevhid düşüncesinde asıl tartışma birbirleriyle karşılaştırılan vahdet-i vücûd ile vahdet-i şühûd konusunda ortaya çıkmaktadır. Ancak konunun müteahhası olanlar bunun gerçekte bu şekilde olmadığını ifade etmektedirler İmam-ı Rabbânî ne vahdet-i vücûd'un ne de kendisinden "makkullerdendir"<sup>21</sup> diye söz ettiği İbnü'l-Arabî'nin konu ile alakalı fikirlerinin karşısında değildir. Asırlardır tartışılan vahdet-i vücûd meselesi İmâm-ı Rabbânî Hazretleri tarafından çözülmüş ve bir nakıslık olarak zikredilmiştir. Ancak şunu belirtmemiz gerekir ki İmâm-ı Rabbânî'nin günümüzden dört asır önce çözdüğü ve Nakşîlerin nakıs (eksik ve hatalı) olarak telakki ettiği vahdet-i vücûd meselesi, hala bir

Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukarâ*, Basım yeri ve tarihi yok, s.278-280; Şah Veliyyullah Dehlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğâ*, I-II, Dâru't-Turâs, Kahire, ts., II, 93; a.mlf., age., çev., Mehmet Erdoğan, İz Yay., İst., 1994, II, 286-287; Abdülhakim Arvasî, *er-Riyâzu't-Tasavvufiyye*, Mekteb-i Harbiyye Matb., İst., 1341/1922, s.132vd; Cavit Sunar, *Tasavvuf Tarihi*, AÜB. Ank., 1975, s.192-193; a. mlf., *Mistisizmin Ana Hatları*, AÜB. Ank., 1966, s.121-122; İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, Haz., Mustafa Kara, İnsan Yay., İst., 1991, s.38; Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s.156; Süleyman Uludağ, "Tasavvufî Ulûhiyyet Telakkisinde Mertebeler III", *Hareket*, Sayı: 23, s.3-5, ss.3-15; Abdullah Develioğlu, *Gülzâr-ı Sofîyye Kasîde-i Taiyye Şerhi*, Ahmed Sait Matb., İst., 1961, s.71; Süleyman Uludağ, "Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi", *İslâmiyât*, Cilt: 2, Sayı: 3, (Temmuz-Eylül 1999), s.56-57, ss.39-66; Dilaver Selvi, *Kur'an ve Tasavvuf: Tefsirlerin Tasavvufa Bakışı*, Şule Yay., İst., 1997, s.440-442; Cengiz Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecîd Sivâsî: Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, KB. Yay., Ank., 2000, s.374vd.

<sup>14</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I-II, Mabaa-ı Âmire, İst., 1340-1343, II, 173-180; Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye'de Rûhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*, 2.bs., Töre-Devlet Yay., 1979, s.171-172.

<sup>15</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s.552.

<sup>16</sup> Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 1. bs., Dergâh Yayınları, İst., 1985, s.318.

<sup>17</sup> İzmirli, a.g.e., II, 173-180; Bolay, *Rûhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*, s.171-172; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s.553

<sup>18</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991, s.553.

<sup>19</sup> İzmirli, a.g.e., II, 173-180; Bolay, *Türkiye'de Rûhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*, s.171-172.

<sup>20</sup> Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s.86-87; Vahdet-i vücûdun edebî tasvirini için bakınız: Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, I-II, MEB., İst., 1987, I, 120vd.

<sup>21</sup> İmam-ı Rabbânî, a.g.e., I, 265, (Mektup: 266).

eleştiri konusu olarak gündeme getirilerek, tasavvufun bütününe karşı bir tenkit malzemesi olarak kullanılmaktadır. Halbuki, bir velinin hatalı yorumu bütün tasavvuf ehline mal edilemez. Kaldı ki, İbnü'l-Arabî Hazretleri velilerin<sup>22</sup> en büyüklerinden olup yaşadığı hallerin ilmi/irfânî tevlini yapmakta bazı hatalara düşmüştür. Bu da bir nevi içtihad hatasıdır ki, fakihler nasıl hatalı içtihad yaptıklarında bir sevap, isabetli olduklarında ise iki sevap kazanırlarsa, onun durumu da böyledir. Şimdi de vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd kavramlarını genişçe ele alarak İmam Rabbanî ve İbnü'l-Arabî arasındaki görüş ayrılıklarını ele alalım.

### Vücûdî tevhid/vahdet-i vücûd

Vahdet-i vücûd esasına dayanan İbnü'l-Arabî<sup>23</sup> âleme Allah Teâlâ'nın sûreti, Allah Teâlâ'ya da âlemin ruhu nazarıyla bakmıştır. Ona göre sadece Allah (c.c) vardır, âlem ise

<sup>22</sup> Evliya kavramı için bkz., Qasem, Refeq Hamood Najî, *Kur'anda Velâyet ve Berâet*, Atatürk Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Erzurum 2016; Birol Yıldırım ve Diğerleri, "Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi'nin Rüya Kavramı ve Rüya Yorumu Hakkındaki Görüşleri", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016/5, c. 5, sayı: 10, ss. 26-62; Rafeq Hamood Najî Qasem ve Diğerleri, "Kırımlı Selim Baba ve Bazı Kur'ân Âyetlerine Yönelik Tasavvufî Yorumları", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016/5, c. 5, sayı: 10, ss. 86-106.

<sup>23</sup> İslâm medeniyetinin en parlak simalarından birisi olan ve tasavvuf tarihinin, kendisinden önce ve kendisinden sonra olmak üzere ikiye ayrılmasına neden olan, tasavvuf felsefesi ile alakalı fikirleriyle kendisinden çokça söz ettiren İbnü'l-Arabî (638/1240) bu sahadaki ender şahsiyetlerdendir. (İsa Çelik, "İmam Rabbânî Perspektifinden İbnü'l-Arabî'ye Tenkidî Bir Yaklaşım", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), Sayı: 23, 149-179, 2009, 150.) Tam ismi Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî el-Hâtemî et-Tâî el-Endülüsî (Mahmud el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, Matbaatü Zeyd b. Sâbit, 1407/1986, 9; Ebu'l-Hasan el-Bağdâdî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Menkabeleri*, (Çev. A. İener, M. R. Ayas), Ankara 1972, 20.) olan bu zât, İslâm dünyasının doğusunda "İbn Arabî", batısında "İbnü'l-Arabî" diye tanınır. (Bkz., Yahya Hüveydî, *Târihu'l-felsefi'l-İslâmiyye fi'l-kâretü'l-İfrikîyye*, Kahire, 1966, 314; Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, Ankara 1995, 3; Mahmud el-Gurâb, *Eş-Şeyhü'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî*, Dımaşk 1411/1991, 5; Ziyâ Paşa, *Endülüs Tarihi*, I-IV, İstanbul 1305, IV, 47.) Endülüs'ün Mürsiye (Murcia) şehrinde 560/1165 tarihinde dünyaya gelir. Babası Ali b. Muhammed olup, devrin sultanı ve meşhur filozof İbn Rüşd'ün yakın dostudur. Ailesi Endülüs'ün en itibarlı ve etkin ailelerinden biridir. İbn Arabî ilk eğitimini Mürcie'de alır. O sekiz yaşındayken ailesi İsbiliyye şehrine taşınır. İbnü'l Arabî Hazretleri bu şehirde Ebû Ca'fer Ahmed el-Arabî'den ibâdet ve zühd hayatına yönelme zevkini tadar. Bundan sonra da İsbiliyye'de bulunan birçok zâtlâ görüşmek sûretiyle tasavvufî eğitime devam ederek 590/1193 yılında menzil-i enfûsa ulaşır. Babasının vefatı üzere kendisini daha çok zühde verir. Henüz yirmi altı yaşında meşhur bir zât olur. (Uludağ, *İbnü'l-Arabî*, 6-13; Mahmud el-Gurâb, *Eş-Şeyhü'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî*, s.18-19) Mekke Medîne başta olmak üzere Konya dahil İslâm dünyasının birçok kültür ve inanç merkezine seyahatler yaptıktan sonra Şam'a yerleşti. Sevenleri tarafından "Şeyhü'l-Ekber" olarak isimlendirilerek taltif edilen bu zât, Şâm'da meşhur eseri olan *Füsûsü'l-Hikem*'i yazmış, ünlü eseri olan *Fütühâtü'l-Mekkiyye* adlı eserini tamamlamış, (İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, I-IV, ts., 553.) 638/1240 yılında bir cuma gecesi yetmiş yedi yaşında iken âhirete irtihal etmiştir. (Mahmud Şâkir *el-Kütübî*, *Fevâtü'l-Vefâyât*, Beyrut 1974, III, 436; İbnü'l-Mülekkin el-Mısrî, *Tabâkâtü'l-Evliyâ*, Beyrut 1406/1987, 470; Bkz., Çağfer Karadaş, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî*, Kaynak Yay., İzmir 2008, 15-49.) İbnü'l-Arabî'de vahdet-i vücûd anlayışı şöyle ortaya çıkmıştır: (603/1206) yılında Kahire'ye gelip bir sûfî cemaatinin yanında ikamet ettiği sırada bir gece karanlık bir odada istirahat ederken ansızın bedeninden saçılan nurlarla her tarafın aydınlandığını gördüğünü söyler. Anlattığına göre tam bu esnada güzel yüzlü ve hoş sözlü bir kişi peyda olmuş, kendisine Allah tarafından gönderilmiş bir elçi olduğunu, telâşlanmamasını ve tebliğ edeceği bazı hakikatleri dikkatli dinlemesini söylemiştir. Bu zatın ona söyledikleri şunlardır: "Şunu iyi bil ki hayır vücûdda, şer ise ademedir. Allah, vücûduna aykırı bir vâhid kıldığı insanı lut-fu ile yarattı. İnsan önce O'nun isim ve sıfatlarıyla ahlâklandı. Sonra zâtını görüp bunlardan fâni oldu. Kendisiyle kendisini gördü. Böylece sayı aslına döndü. Şu halde O var ama sen yoksun" (*Muhâdaratü'l-Ebrâr*, II, 24). Bu ilâhî talimattaki, "O var ama sen yoksun" sözü İbnü'l-Arabî'nin bütün dikkatini sadece hakiki vücûdda toplamasına ve O'ndan gayrisini âdeta görmemesine yol açmıştır. Ona göre vücûd yanında mevcudun sözü bile olamaz, çünkü aslında Hakk'ın vücûdundan başka bir şey yoktur el-Fütühât, II, 484). İbnü'l-Arabî'nin, kelimenin en kesin anlamında "vücûd"un ancak ve ancak hakikatte mutlak vücûd için kullanımının doğru ve yerinde olacağı, izafî olanın ise bu yapıdan ötürü yine kelimenin en köklü mânasında bu unvanı (vücûd) kullanmaktan menedildiği, ancak mutlak vücûdun vücûd ismini ona ödünç vermesi halinde bunu kullanabileceği konusundaki kesin ve net görüşleri, muhaliflerinin onun mevcudatın ve âlemin yani izafî olanın hakikatini inkâr ettiğini düşünmesine sebep olmuştur. Fakat onun asıl gayesi ve çabası, izafî olanların hakikatlerinin nerede olduğunu göstermeye çalışmaktan başka bir şey değildir.

onun varlığının çeşitli tecellîlerinden ibarettir. İbnü'l-Arabî'ye göre âlem her an yaratılmakta ve yine yaratıldığı anda yok olmaktadır. O buna “el-halku'l-cedîd” adını verir. Bu âlemdeki yaratma aslında sürekli tecelliden başka bir şey değildir. Bu tecellînin farklı dereceleri hazarât-ı hams dediğimiz beş âlemi meydana getirir.<sup>24</sup>

Varlığın birliği anlamına gelen bu doktrin, “Allah, Mutlak Varlık'tır”, “Allah'tan başka varlık yoktur” gibi cümlelerle formüle edilebilir. Burada esas önerme, “Mutlak Varlık, Allah'tır” sözüdür. Bunu açmak gerekirse, şu söylenebilir; Mutlak anlamda varlık birdir; o da Allah'ın varlığıdır. Âlemde var olan kesret ve farklılık tümü, bağımsız bir gerçekliğe sâhip olmayıp Allah'ın varlığının tecellî ve zuhûrudur. Çokluk âleminin sûretlerinde sınırsız olarak tecellî etmekle birlikte, vâcib ve kadîm olan Allah'ın varlığında çoğalma (taaddüd), parçalanma (tecezzî), değişme (tebeddül) ve bölünme (taksîm) olmaz. Onun varlığı, mutlak ve idrâkin objesi olmaktan da münezzehtir. Şu halde vahdet-i vücûdun, Allah-âlem ilişkisinde Allah'tan başka gerçek varlık kabul etmeyen, âlemin varlığını Mutlak Varlık'ın çeşitli taayyün ve tecellîsi olarak gören monist/tek hakîkate dayanan bir sistem olduğu söylenebilir.<sup>25</sup>

İbnü'l-Arabî'ye göre vücûd, Hakk'ın zâtını yine kendi zâtıyla bulması demek olduğundan vücûd O'nun zâtından, O'nun sıfatlarından ve O'nun fiillerinden başka bir şey de olmaz. Bu en kesin mânasında vücûd esasen birdir: mevcudat ise onun tecellîlerinden ibarettir. Bu durumda muvahhid, görüntüdeki çeşitliliğe ve çokluğa rağmen hakikatte birlik ve bir varlık olduğunu keşfedip bunu tasdik eden kimse demektir. Böyle olunca bu kişinin yaptığı iş “vücûdun hakikatini birlemek”tir. Zira İbnü'l-Arabî'ye göre şirk vücûdun çokluğu demektir. Bu sebeple onun bütün eserlerinde herhangi bir muayyen etiket koymadan anlattığı şeyler hep bu “muvahhidin işleri”nden başkası değildir. Ancak onun hiçbir zaman belirli bir teknik terimle karşılama ihtiyacı hissetmediği bu muvahhidlik eylemi daha sonraki yıllarda bazı müellifler tarafından teknik bir terim halinde kavramsallaştırılmış ve adına da “vahdet-i vücûd” denilmiştir. Sanılanın aksine bu tabir bir terim olarak İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin hiçbir yerinde geçmez. Çünkü o bu mânayı bir değil birçok ibare, istiare ve kelimeyle anlatır. Tesbitimize göre İbnü'l-Arabî vahdet-i vücûd tabirini sadece. “Bana senin vücûdunun vahdetini şühûd ettir”<sup>26</sup>. “cuma gecesini

Yaygın kanaatin aksine vahdet-i vücûd tabiri, bilinen terim mânasına yakın anlamıyla ilk defa Sadreddin Konevî (673/1274) ve daha sonra da talebesi Saîdüddin Fergânî (677/1300) tarafından kullanılmıştır. Ancak onların bu kavrama yükledikleri anlam yine de çok esnek ve şeffaftır. Bu sûfiler üstatlarının tevhide dair görüşlerini bazen bu tabirle ifade etmişler ise de özellikle bu kavramı tercih etmiş değillerdir; esas gayelerinin bu kavramla anlatılmak istenen şey olduğu, aynı mânayı bazen başka tabirler de kullanarak anlatmalarından anlaşılmaktadır.

Bir başka yanlış kanaat ise İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin İslâm düşüncesine katkısı vahdet-i vücûd kavramından ibaret olduğudur. Hâlbuki bu kesimin ortaya koyduğu “Kesretü'l-ilm”, “Kesretü'l-âlem” kavramları da en az vahdet-i vücûd tabiri kadar önemlidir. Yine sanılanın aksine İbnü'l-Arabî hiçbir zaman âlemin gerçekliğini inkâr etmiş değildir. Çünkü her şey vücûd içerisinde yer aldığı, vücûdun dışında bir şey olmadığı için âlemin inkârı vücûdun da inkârı demek olur. Ayrıca kesretin de kökleri Hak'tadır. (Çelik, *İmam Rabbânî Perspektifinden İbnü'l-Arabî'ye Tenkidî Bir Yaklaşım*, 162; Kılıç, “İbnü'l-Arabî Muhyiddin”, *DİA*, XX, 506.)

İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin İslâm düşüncesine katkısı vahdet-i vücûd kavramından ibaret değildir. Meselâ “kesretü'l-ilm. kes-retü'l-âlem” kavramları da en az vahdet-i vücûd tabiri kadar önemlidir. İbnü'l-Arabî hiçbir zaman âlemin gerçekliğini inkâr etmiş değildir. Çünkü her şey vücûd içerisinde yer aldığı, vücûdun dışında bir şey olmadığı için âlemin inkârı vücûdun da inkârı demek olur. Ayrıca kesretin de kökleri Hak'tadır. (Bkz., Yıldırım, *Köstendilli Süleyman Şeyhi Efendi Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*,) 319-320. Kılıç, “İbnü'l-Arabî Muhyiddin”, *DİA*, XX, s.506.)

<sup>24</sup> Ebü'l-Alâ el-Affî, *Ta'likâtü'l-Fusûsi'l-Hikem*, Kahire 1365/1946, II, 213-215; Süleyman Uludağ, “Âlem”, *DİA*, Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul 1989, II, 360.

<sup>25</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, (thk.. Ebu'l-Alâ Affî), Beyrut 1980; *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, c.I-IV, Kahire h.1293; Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları en-Nusûs fî tahkiki tavrî'l-mahsûs*, (çev. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, Dâvûd-i Kayserî, *Resâil*, (nşr. Mehmet Bayraktar), Kayseri 1997; Abdülkerim el-Cilî, *el-İnsânü'l-kâmil*, Kahire 1383/1963; Abdullah Kartal, “İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkapları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 2, 2005, s. 59-80.

<sup>26</sup> İbnü'l-Arabî, *Evrâdü'l-üşbüyye*, İstanbul ts, s.43

virinde” anlamındaki bir duasında kullanmıştır. Fakat görüldüğü gibi vahdet-i vücûd ifadesi burada bir terim olarak kullanılmamıştır.<sup>27</sup>

Vahdet-i vücûda kail olanlara göre, vücudî tevhid, şuhûdî tevhid mertebesinden daha üst seviyede Allah Teâlâ’ya yakınlık kesbetme neticesinde kulda hasıl olan bir haldir ki, bu mertebede kul Allah Teâlâ’nın dışında her şeyi, hatta kendisini dahi yok bilir.<sup>28</sup>

Vahdet-i vücûd anlayışına sahip mutasavvıflar ve bilhassa İbnü’l-Arabî’ye göre, vücûd birdir ve o da Hakk’ın vücûdu ve zâtıdır. Eşyanın başkaca vücûdu yoktur. Eşya kendisine zâhir olan sûretlerden ibarettir. Allah eşyanın kendisi değildir. Ancak vücûd itibariyle mevcûdâtın ve zuhûrda her şeyin ayn’ıdır.<sup>29</sup> Allah Allah’tır ve eşya eşyadır. Zât-ı mutlak kendisini eşya ve âlem sûretinde zâhire vermiştir. Eşya ve mükevvenât Allah’ın zâhiri, Allah da eşya ve mükevvenatın bâtını ve rûhu mesabesinde olup, onun varlığı haricinde hiçbir varlık tasavvur olunamaz.<sup>30</sup> O halde vücûd iki nevidir: Birisi vücûd-i hakikî, diğeri vücûd-i izafîdir. Vücûd-i hakikî bil-cümle kayıt ve izâfetlerden münezze olup, Hak Teâlâ’nın kühûdür. Vücûd-i hakikîyi idrak mümkün değildir. Vücûd-i izâfî ise, vücûd-i hakikînin esmâsı ve sıfâtı hasebiyle belirlenme ve kayıt altına alınmadan ibarettir. İşte idrak olunan vücûd budur. Âlemin ve âlemdeki eşyanın vücûdu gibi.<sup>31</sup>

Vahdet-i vücûd ve varlığın birliği mefhumundan açıkça anlaşıldığı gibi, bu temel felsefe “vücûd” üzerinde odaklaşmaktadır. Vücûd, insanın tecrübî idrâk boyutundan tecrübe ötesi idrâk boyutuna geçtiğinde sezindiği vücûttur. Bu durum şu misalle daha da vuzûha kavuşabilir: Vahdet-i vücûd ehli açısından “çiçek” gerçekte özne değildir. Asıl nihâî özne vücûttur. Çiçek ya da konumuz açısından her hangi bir nesne ise, ezeli ve nihâî özne olan vücûdu çeşitli şekillerde sınırlayan nitelik yahut sıfatlardan başka bir şey değildir.<sup>32</sup>

<sup>27</sup> Kılıç, “İbnü’l-Arabî Muhyiddin”, DİA, XX, s.506.

<sup>28</sup> İzmirli, a.g.e., II, 173-180; Türer, a.g.e., s.214.

<sup>29</sup> İbn Arabî (v.638/1240)’nin ıstılahında önemli bir anahtar terim olan “ayn” (çoğulu: a’yân) kelimesi Türkçe’de sık kullandığımız, aynı anda, aynı zamanda, aynısı, aynen; tıpkı, misli, benzeri manasındaki “aynı” ile etimolojik kökeninde beraberlik varsa da kullanım sahaları farklılaşmıştır. Aslı Arapça olan ve lügat manası ile, “asıl, öz, kök, göz, nazar, kuyu, memba, ileri gelen kişiler” gibi çok manalara gelen bu terim, İbn Arabî’de teknik bir ıstılah olmuş ve “öz, asıl, hakikat, esas, kök, zât, ana kaynak, memba, köken, göz, gözbebeği” gibi anlamlarda kullanılmıştır. Meselâ “O âlemin ayn’ıdır” dediğimiz zaman: “O âlemin aslıdır, hakikatidir” demek istenmektedir. (İbn Manzûr, a.g.e., XIII, 301vd; Mustafa Tahralı, “Ayn ve Ayniyyet”, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, IV, s.9vd, , ss.9-26; Süleyman Uludağ, “Ayn”, DİA., IV, 256-257; Mahmut Erol Kılıç, *Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’de Varlık ve Mertebeleri (Vücûd ve Merâtibu’l-Vücûd)*, (Basılmamış Doktora Tezi, MÜSBE.), İst., 1995, s.55, 408.

<sup>30</sup> Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Haz., Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İFAV Yay., İst., 1994, I, 21, 276, 294; Adı geçen eserin baş tarafında bulunan makale: Mustafa Tahralı, “Fusûsu’l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bazı Meseleler”, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, s.44, ss.29-62; İbnü’t-Tayyar Semahaddin Cem, “İnsân-ı Kâmil ve Tasavvuf”, *Din Yolu*, Cilt: 1, Sayı: 12, (10 Haziran 1956), Ank., 1956, s.14; Krş., Muhammed Âkil, *Selefi Tasavvuf*, çev., Mustafa Kılıçlı, Birey Yay., İst., 1998, s.49; Bu konu ile alakalı olarak daha geniş bir felsefî izah için bakınız: William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, çev., Turan Koç, İnsan Yay., İst., 1997, s.193vd.; S. Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev., Ali Ünal, İnsan Yay., İst., 1985, s.117vd.

<sup>31</sup> Muhyiddîn İbn Arabî, *et-Tedbirâtü’l-İlahiyye fi Islâhi Memleketi’l-İnsaniyye, Tedbirât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, Tercüme ve Şerh: Ahmed Avni Konuk, Haz., Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İz Yay., İst., 1992, s.27; William Chittick, *Hayâl Âlemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, trc., Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yay., İst., 1999, s.30-31; Bkz: İmam Gazzâlî, *Mişkâtü’l-Envâr Nurlar Feneri*, çev., Süleyman Ateş, Bedir Yay., İst., 1994, s.29vd.

<sup>32</sup> Toshihiko Izutsu, *İslâm’da Varlık Düşüncesi*, çev., İbrahim Kalın, İnsan Yay., İst., 1995, s.62, 65; Krş: Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s.213; Vücûd’un anlamı için bakınız: Dâvûd el-Kayserî, *Matlau Husûsi’l-Kilem fi Meânî Fusûsi’l-Hikem*, Dâru’l-Hilâfeti’l-Bahire, İst., 1299, s.5; Abdullah Bosnevî, *Tecelliyâtü ’Arâisi’n-Nüsûs fi Manassâti Hikemi’l-Fusûs*, I-II, Matbaa-i Âmire, İst., 1290, I, 28; Kadri, a.g.e., IV, 539vd; Ebu’l-Alâ Afîfî, *Muhyiddîn İbn Arabî’de Tasavvuf Felsefesi*, çev., Mehmet Dağ, Kırkambar Yay., İst., 1998, s.27vd; Varlık hakkında daha geniş bilgi için bkz: Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 7. bs., Remzi Kitabevi, İst., 2000, s.112vd.

Vahdet-i vücûd düşüncesindeki (Heme O'st) “ne varsa odur”<sup>33</sup> görüşü kâinata varlık olarak ne varsa hep onun kendisidir demektir. Bu sözü söyleyenler sünnet-i seniyye yolunda bulunuyorlarsa bu sözden maksatları şu olabilir: Gördüğümüz bütün eşya hep onun esmâ ve sıfatlarının tecellisinden ibarettir. Biz eşyaya bakarak, onun kudretini temaşa ederek kendisini buluruz. Yani eserlerden müessire intikal eder, müessiri düşününce eseri unuturuz. Esasen “eser” Allah Teâlâ'nın da buyurduğu gibi mahkûm-ı fenâdır. “Yeryüzünde bulunan her şey fânidir.”<sup>34</sup> Biz ise bâkî ile alakadarız. Ne faniler ne de dâr-ı fenâ bizi ilgilendirmez. Bu suretle her yerde hep onu görürüz.<sup>35</sup>

Necip Fazıl, vahdet-i vücûdun ilmî bir tasnif halinde üç merhalesi vardır der:

1. İbnü'l-Arabî'ye gelinceye kadar bütün evliyânın hatta enbiyânın halî. Fakat burada şuura dökülmemiş hal olarak zevken idrak edilen bir vahdet-i vücûda şahit olmaktayız.

2. İbnü'l-Arabî tarafından şuura dökülmüş olarak, şuura dökülecek kadar ileri gidilmiş cesaret olarak, bir vahdet-i vücûd ifadesi vardır. Onun yanlış anlaşılmasından İbnü'l-Arabî münezzehtir. Onun vahdet-i vücûdu şuura yüklemesi yük bakımından çekilir gibi değildir.

3. Müceddid-i elf-i sâni İmam Rabbânî'nin yerli yerine oturttuğu, tashih ettiği ve mühürlediği bir vahdet-i vücûd anlayışı<sup>36</sup> ki ona vahdet-i şuhûd demekteyiz.

İslâm tasavvufunda “varlığın birliğini” esas kabul eden vahdet-i vücûd, İbnü'l-Arabî'de zirveye ulaşmıştır.<sup>37</sup> Vahdet-i vücûdda tasavvur, irâde ve varlık bakımından birlik kabul edilmiştir. Allah'ın her sıfatı bir varlıkta tecellî eder. Tek ve mutlak varlık olan Allah, bütün mevcutların aslıdır. O'nun her bir sıfatının meydana çıkmasıyla eşyâ ve hadiselerden biri de meydana çıkmış olur. Vahdet-i vücûd anlayışında âlemin mahiyeti Allah Teâlâ'nın mahiyetine dahil edilmez. Aksine âlemin varlığı Allah Teâlâ'nın varlığına dayandırılır.<sup>38</sup>

Ferit Kam konuyla ilgili olarak şöyle demektedir: “Sûfiyye-i kiramın hepsi eşyadan varlığı nefyederek, “hakiki varlığı” sadece Cenâb-ı Hakk'a hasr ve tahsis edip ondan başka “hakiki varlık” kabul etmiyorlar. Gerçekten sûfiler “Lâ mevcûde illallah” demişlerdir. Fakat bununla mevcut olan her şey Allah Teâlâ'dır manasını kast etmemişlerdir. Onların varlık Hak'tan ibarettir demeleri tamamıyla başka bir manayı ifade eder. Halbuki kâinat kitabında bulunan her kelimededen ayrı ayrı manalar çıkarıp kelimelerin bütününden tek bir mana elde edemeyen perakendeci düşünürler, a'yânda kevn ile açıklanan vücûdu, vahdet ehlinin bu kelimeye verdiği diğer mana ile karıştırarak onların irfan mesleğine vücûdiyye-panteizm adını vermişlerdir. Böylece vahdet-i vücûd ehline yaptıkları tecavüz ve sataşmalarında insaf ölçülerinden epeyce uzaklaşmışlardır. Vahdet ehli Cenab-ı Hakk'ı müşahede etmiş, gördüğünü vücûttan başka bir kelime ile ifade edememiştir. Ehl-i zâhir de, sûfilerin vücud tabirinden a'yânda kevn ile açıklanan manayı/maddî vücûd kast ettiklerini zannederek onu bir türlü Allah Teâlâ'nın şanına layık görmemiştir. Fakat o müşahede nerede, onu reddetmek için girişilen bu mücadele nerede! Yıldızlı bir gecede milyonlarca parlak yıldızın titrek nuru hassas yürekleri ihtizaza getirdiği bir sırada, güneş ergüvanî/kırmızımsı mor örtüsünü üzerinden atarak uyku hanesinden çıkınca, yıldız kümeleri nasıl yok olma vadisine doğru koşarsa; bir zaman önce var gibi görülen eşya kafileleri de, hakiki güneşin gönül ufkundan doğmasıyla yokluk sahrasına doğru gidişe hazır olup firar

<sup>33</sup> Krş: Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, trc., Yaşar Keçeci, Kırkambar Yay., İst., 2000, s.172.

<sup>34</sup> (Rahman, 55/26.)

<sup>35</sup> Mahir İz, *Tasavvuf Mahiyeti Büyükleri ve Tarikatlar*, Türdav, İst., ts., s.161-162.

<sup>36</sup> N. Fazıl Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, Büyük Doğu Yay., İst., 1982, s.166.

<sup>37</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, I-II, Matbaa-i Ebüzziya, İst., 1933, II, 96; Peter J. Avn, “Sufism”, *The Encyclopedia of Religion*, I-XVI, Collier Macmillan Publishers, London, 1987, XIV, 115-116, pp.104-123; İsmail Fennî Ertuğrul şöyle demektedir: Vahdet-i vücûd İbn Arabî'nin yanı sıra, Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezîd-i Bistâmî, Necmüddîn-i Kübrâ, Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, Sadruddîn Konevî, İmam Gazzâlî, Mevlânâ Câmî ve Celâleddîn Suyûtî gibi İslâm alimleri tarafından kabul edilmiştir. (İsmail Fennî Ertuğrul, *Hakikat Nurları*, Sebil Yay., İst., 1975, s.336.)

<sup>38</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, 4. bs., Akçağ Yay., Ank., 1987, s.293.



ederler.”<sup>39</sup> İşte bunun gibi kendini Hakk’ın muhabbeti ve müşahedesinde kaybetmiş ârif için de Haktan başka her şey yok olur.<sup>40</sup>

Yine bu konu ile ilgili olarak Ferit Kam ehl-i tasavvufun şöyle dediğini aktarır: Kevnî taayyünler zâhir ve bâtınları itibariyle mümkün ve vacip isimleri içine aldığından onların bir yönü ademe/yokluk bir yönü de varlığa bakar. Yokluğa bakan yönü, tecellîye mazhariyetlerinden kesilerek kendi nefisleri itibariyle olan yönüdür. Varlığa dönük olan yön ise, tecellîye mazhariyetleri itibariyle olan yönüdür. Şu halde, bu taayyünler birinci duruma göre, ma’dum, ikinci duruma göre ise mevcuttur. İmam Gazzâlî bu noktayı şöyle açıklamıştır: Her şeyin iki vücûdu vardır. Biri o şeyin zâtına diğeri de yaratıcısına dönük olan yönüdür. Her şey zâtı yönü itibarıyla ma’dum, Allah’a dönük olan yönüyle mevcuttur. Buna göre vechullahtan başka mevcut yoktur. Ondan başka ne varsa ezel ve ebed cihetinden ma’dumdur. “Bu gün mülk kimindir, bir ve kahhar olan Allah’ın”<sup>41</sup> ilahî nidâsının celâl sahasına aksetmesi için kıyamete kadar beklemek lazım değildir. Çünkü o nidâ her an kâinatın kubbesini çınlatmaktadır.<sup>42</sup> Hz. Ali (k.v), Peygamberimiz’den (s.a.v) “Allah Teâlâ vardı ve onunla beraber başka bir varlık yoktu” hadîs-i şerîfini işittiğinde “Hâlâ da öyledir” diye ilave etmiştir.<sup>43</sup> Sûfiler, Hz. Ali’nin hadîs-i şerîfi duyduktan sonra söyledikleri bu değerli söz için “Hadîs-i şerîfi tamamlayan bir ifade olmuştur” demiş, mümkün varlıklardan varlığı nefyeden, ortadan kaldıran fikri ifade ettiği için fikirlerini Hz. Ali efendimizin adı geçen sözüyle teyid etmişlerdir.<sup>44</sup>

Selim Kırımı, “O her nerede olursanız olun; sizinle beraberdir”<sup>45</sup> âyet-i kerîmesini şu şekilde yorumlamaktadır: “Varlığın her hareketi Hak ile olduğundan, cümle vücûdun ve varlığın hakîkati Hakk’a aittir. Nitekim gölgenin vücûdu, varlığı ve hareketi sahibinin olup gölgenin gerçekte vücûdu olmadığı gibi, halkın dahi gerçekte vücûdu yoktur, fânîdir. Halk Hakk’ın perdesidir. Perdenin ötesinde, halkı gezdiren ve söyleten Hak’tır.”<sup>46</sup>

Bu ifadededen anlaşılan Allah, mutlak gerçek ve hakikî bağımsız varlıktır. Zira âlem Allah’ın bir ihsânı olarak varlık sahibidir. Hakikaten âlemin varlığı, hakikî gerçekliği olmayan görüntüden daha ziyade bir şey değildir. Henüz görüntü hayâl gücümüze veya hayâlimize bağlanmış değildir. O, bizden bağımsız olarak var olur. Âlemin gerçekliği veya varlığı “bunun gibi” bir şeydir. Farz edelim ki, bir sihirbaz sihriyle bir bahçe görüntüsü oluşturuyor ve bahçe meyve veriyor. Hemen ilk anda sihirbazın icra ettiği bu hile usullerini seyreden kişi; sihirbazın bahçeyi bir anda yok etmesinden sonra da, gerçek bir bahçe olarak varlığını devam ettireceğine inanır. Şimdi âlemin mevcudiyeti o bahçenin varlığı gibidir. O, kendinde gerçek değildir. Gerçeklik her nasılsa ona ihsân edilmiştir. O, gerçekliğin hayâlî bir şeklidir.<sup>47</sup>

<sup>39</sup> Ferid Kam, *Vahdet-i Vücûd*, Matbaa-i Âmire, İst., 1331, 116-117; a.mlf., a.g.e., *İbn Arabî’de Varlık Düşüncesi*, haz., Mustafa Kara, İnsan Yay., İst., 1992, s.107-108.

<sup>40</sup> Demirci, “Tevhiddin Vahdet-i Vücûda”, s.31.

<sup>41</sup> (Ğafir, 40/16).

<sup>42</sup> Gazzâlî, *Mişkâtü’l-Envâr*, s.29-30.

<sup>43</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, I-VI, 5. bs., Dâru İbni Kesîr, Dımeşk, 1414, Megâzî, 67, 74, Bed’u’l-Halk, 1; Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen (el-Câmiu’s-Sahîh)*, I-V, Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1408, Menâkıb, 3946; İbn Arabî, *el-Fütûhâtu’l-Mekkiyye*, I, 119.

<sup>44</sup> Kam, a.g.e., s. 119-120; (haz., Kara, s.109-110).

<sup>45</sup> (Hadîd,57/4).

<sup>46</sup> Selim Kırımı, *Burhânu’l-Ârifîn*, Süleymâniye Kütüphanesi; Hacı Mahmut Efendi 2679, vr., 20b-21a.

<sup>47</sup> Burhân Ahmed Fârûkî, “Ahmed Fârûkî Sirhindî (Müceddid-i Elf-i Sâni İmam-ı Rabbânî)’nin Tevhid Anlayışı,” çev., H. İbrahim Şimşek, *EKEV Akademi Dergisi*, Cilt: I, Sayı.3, (Kasım 1998), s.181-188, s.186; Ahmed b. Abdülhad el-Fârûkî es-Serhendî İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, I-III, Demir Kitabevi, İst., 1963, II, 8, Mektup No, II; III, 74-75, Mektup No, 58; III, 76-77, Mektup No, 60.

**Şuhûdî tevhid /vahdet-i şuhûd**

Yukarıda kısaca hayat hikayesine değindiğimiz İmam Rabbânî ise tasavvufi düşünce tarihinde önemli bir mevki sahibi olup Nakşî silsilesi büyüklerindedir. O tekkede sâlik yetiştirmesinin yanı sıra medresede talebe yetiştirmiştir. Bunun yanı sıra İslâm'ın aslı şeklinin korunması uğurunda devlet adamlarıyla mücadele etmiş fikhî ve kelâmî hassasiyetiyle öne çıkan bir şahsiyet olarak tebarüz etmiştir.

İmam Rabbânî vahdet-i vücûd anlayışını da yeniden ele almış, Kur'ân ve Sünnet'e göre sınırlarını belirleyerek ona vahdet-i şuhûd adını vermiştir. Dolayısıyla bu tür konularla uğraşmak İmam-ı Rabbânî'yi tasavvufun tabiatı, seyr u süluk mertebeleri, tevhid anlayışı, bilgiye kaynaklık etme noktasında sûfî ilhamlarının ve keşfin yeri ve benzeri netâmeli konular üzerinde kafa yormaya götürmüştür. İmam-ı Rabbânî bu konuları incelerken tasavvuf tarihinde eşi görülmemiş bir netlikle konulara yaklaşmış ve önde gelen sûfî âlimler de olsa hatalı bulduğu yerlerde onları eleştirmekten çekinmemiştir.<sup>48</sup>

İşin aslına bakılırsa ilk devir Nakşîleri İbnü'l-Arabî (v.638/1240) 'nin eserlerine ve görüşlerine büyük bir saygı ile bağlı buldukları görülmektedir.<sup>49</sup> Nakşibendilikle ilgili değerli çalışmaları bulunan Hamid Algar, "*Reflection of Ibn 'Arabî in Early Naqshbandî Tradition*", (*İlk Dönem Nakşibendî Geleneğinde İbnü'l-Arabî'nin Düşüncelerinin İzleri*) isimli makalesinde Nakşibendî büyüklerinin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışından etkilendiklerini belirtmektedir.<sup>50</sup>

Ahmet Hulusi de, "*Gavsîyye Açıklaması*" isimli kitabında, Nakşibendî silsilesinden Hacı Ebu'l-Hasan Harakanî (v.425/1033), Bahauddîn Nakşibend (v.791/1389), Hacı Alauddîn Attâr (v.802/1399), Hacı Ubeydullah Ahrâr (v.895/1490) Hacı Abdurrahman Câmî (v.898/1492) ve Hacı Muhammed Parisâ (v.922/1516)'nın vahdet hakkındaki görüşlerini "Nakşibendilikte vahdet görüşü" kısmında vererek; sadece Kadîrîlikte vahdet görüşünün olduğunun zannedilmemesi gerektiği hakikatine dikkat çekmiştir.<sup>51</sup>

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki İmam-ı Rabbânî Hazretleri'ne göre Nakşibendî büyüklerinin beğendiği Muhyiddin Arabî Hazretleri'ni kendisi de büyük bilir ve sever. Fakat ehl-i sünnete uymayan yazılarını yanlış ve zararlı bulur. Onun hataları keşfinde yani kalbine doğan bilgilerinde olduğu için, müçtehidin içtihadındaki hata gibi olup evliya keşfindeki hatadan sorumlu değildir. Fakat bu yanlış keşfe uyanlar sorumlu olur.<sup>52</sup> Zaten Muhyiddin-i Arabî Hazretleri de: "Bizim sözümüz bizden olmayana haramdır" diyerek eserlerinin herkes için olmadığını bizatihi beyan etmiştir. Yine son dönemin büyük âlimlerinden merhum Ahmet Davudoğlu Hocaefendi de Mektûbât-ı Rabbânî'nin tercümesi hususunda: "Bu eseri tercüme etmek için 'kâle yekûlu' yetmez, 'hâle yeqûlu' lazımdır' buyurarak, tasavvuf kitaplarının anlaşılmasının bir manevi 'hâl' işi olduğunu vurgulamıştır. Muhyiddîn-i Arabî gibi Hallâc-ı Mansûr gibi zatların, manevi yolculukları esnasında yaşadıkları giriftlikleri, iç dünyalarındaki anforları bilmeden, zahiren şeriata aykırı sözlerine bakarak, onları tekfir etmek, İslam Dünyasında ancak son devirde gündeme gelmiş bir hastalıktır. Her mutasavvıfın dilinden düşürmediği bir söz vardır ve doğrudur: "Tasavvuf hal işidir, kal (söz) değil."<sup>53</sup>

Ona göre evliyanın büyüklerinden olan Muhyiddin-i Arabî hazretleri hakkında konuşarlardan bir kısmı haddi aşmakta bir kısmı büsbütün mahrum kalmaktadır. Onun vahdet-i vücûd bilgisi, görünüşte, ehl-i sünnet itikadına uymuyor ise de, uydurulması kolaydır. Aradaki fark özde değil, sözde ve kelimelerdedir. Kıyas ve ictehad, dinin dört

<sup>48</sup> Hamid Algar, "İmam-ı Rabbânî" DİA, XXII, s.196.

<sup>49</sup> Trimmingham, a.g.e., s.58; Yılmaz, a.g.e., s.315-317; Vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd arasındaki fark için bkz: Abdülhak Ensârî, *Şeriat ve Tasavvuf*, çev., Yusuf Yazar, Rehber Yay., Ankara, 1991, s.162vd.

<sup>50</sup> Hamid Algar, "Reflection of İbnü'l-Arabî in Early Naqshbandî Tradition", "İlk Dönem Nakşibendî Geleneğinde İbn Arabî'nin Düşüncelerinin İzleri", çev., Salih Akdemir, *İslamî Araştırmalar*, Cilt:5, Sayı:1, Ocak-1991, ss.1-19.

<sup>51</sup> Ahmet Hulusi, *Risâle-i Gavsîyye Tercümesi*, 4.bs., Kısın, İst., 1994, s.181-192.

<sup>52</sup> <http://www.dinimizislam.com/detay.asp?Aid=3029>.

<sup>53</sup> Ahmet Ozan Özbeken, "Akli Karışıklar İçin Tasavvuf Müdâfâsı" -IV-, 75. Sayı, Mart 2007.

temelinden birisi olup, evliyanın ilhamları böyle değildir. Bunlara uymak zorunlu değildir. İlham, yalnız sahibi için delildir, başkaları için senet değildir. Tasavvufçuların, ehl-i sünnete uygun olmayan sözlerine uyulmaz. Fakat, onlara iyi gözle bakarak dil uzatmamalı, şuursuz sözlerinden saymalıdır!) İmam Rabbânî bütün olumsuz görüşlerine rağmen (Şeyh-i Ekber'i yani İbni Arabî'yi makbuller arasında gördüğünü belirtir ve onu reddeden, beğenmeyenlerin tehlikeye düşeceğini dile getirir.<sup>54</sup> Bütün bu saygı ve sevgisine rağmen hiç kuşkusuz, tasavvufî düşünce sistematığı içerisinde Allah-âlem ilişkisini kurmaya çalışan İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd doktrinine karşı en ciddî belki de tek sistem, İmâm-ı Rabbânî'nin geliştirdiği vahdet-i şühûddur.<sup>55</sup>

Sirhindî<sup>56</sup> başlangıçta tam manasıyla bağlı olduğu vahdet-i vücûd anlayışını önce babasından öğrenmiş, daha sonra mürşidi Bâki-Billâh'ın yanında gördüğü seyrü sülûk sırasında Nakşibendî geleneği tarafından da kabul edilen bu tasavvuf anlayışını iyice sindirmişti: “Bu mübarek tarikata intisaptan sonra tevhîd-i vücûdî bana tamamen aşıkâr oldu. Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin marifetinin bütün incelikleri tam manasıyla bana zahir oldu ve ben tecellî-i zatî ile şereflendirildim ki bu makam Fusûs müellifinin gözünde manevî terakkinin son mertebesidir; onun ötesinde sadece hiçlik vardır” Bu tecrübenin tesiriyle sarhoş hale gelmiş, kendinden önceki birçok meczup sûfî gibi zahirî manasıyla küfrü şeriatın üstün tutan şiirler yazmış, hatta bu şiirler yüzünden şeyhi onu azarlamıştı. Öğrencileri tarafından *Meârif-i Ledünniyye* adıyla derlenen risale Sîrhindî'nin tevhîd-i vücûdî konusundaki yaklaşımlarını içermektedir.

Sirhindî, bir müddet sonra vahdet-i vücûd anlayışını tasavvufta son mertebe olarak değil sadece ileri mertebelerden biri olarak görüp ondan uzaklaşmaya başlar. Vahdet-i vücûd makamını aşıp bütün hadis varlıkları Allah tarafından yaratılmış gölgeler olarak görme/zılliyyet makamına geçtiğini, fakat başlangıçta birçok büyük şeyhin bulunduğu bu makamın ötesine geçme konusunda isteksiz olduğunu söyler. Ona göre bu makam vahdet-i vücûda bir ölçüde benzemektedir. Sirhindî kemâlin bu makamda bulunduğunu düşündüğü, fakat daha sonra Allah'ın inayeti sayesinde bu makamın da üstüne çıkıp abdiyyet makamına eriştiğini, bu yeni makamın mükemmelliğini bizzat gördüğünü, önceki makamlarından dolayı tövbe ettiğini, abdiyyetin en yüce makam olduğunun, Kur'an ve Sünnet yolu ve bu makama erenlerin keşiflerinin de tekidiyle ispatlandığını ifade eder.

Sirhindî, kendisinin vahdet-i vücûd ve zılliyyet makamında bulunmaktan ötürü tövbe ettiğinden bahsetse bile bu onun bu makamları gerçekliği olmayan makamlar olduğunu düşünerek tenkit ettiği ve o dönemlerdeki ifadelerini kınadığı anlamına gelmez. Ona göre bütün haller ve makamlar farklı marifet ve keşifler getirir. Bu durum, şer'î hükümlerin birbirini neshetmesinin bir tezat doğurmasına benzer. Başka bir ifadeyle vahdet-i vücûd ve aradaki diğer makam olan zılliyyet, tekabül ettikleri makamlardan sûfnin geçişinden dolayı tecrübî geçerliliğe sahiptir. Ancak bu makamlar sûfnin nihaî makam olan abdiyyet makamına ermesiyle hükümsüz kalır. Bu sebeple hata, vahdet-i vücûd makamı ile alâkalı algılamalardan değil ondan ileride makamlar olduğunu algılamamaktan kaynaklanır. Sûfnin birleştirici tecrübesi bir şühûd meselesidir. Şühûdun ontolojik bir geçerliliği yoktur; vahdet-i şühûd hakikati vahdet-i vücûddan daha doğru bir şekilde ifade etmektedir. İlâhî sıfatlar sadece zahirde değil gerçekte de çoktur; bunlar aslında zâtın gölgeleridir, ancak ondan farklıdır. Kâinat sıfatların gölgesi olarak farklı bir varlığa sahiptir.<sup>57</sup>

Hakikati temsil etme yetkisinin, ehl-i hak olarak isimlendirdiği zahir ulemasında olduğunu söyleyen İmâm-ı Rabbânî'ye göre sufilerin ehl-i hakka aykırı görüşler serdettiğinde sufilere itibar edilmez. “Hiçbir veli, herhangi bir nebinin derecesine asla ulaşamaz. Velinin başı, sürekli olarak nebinin ayağı altındadır. Bilinmelidir ki, ulema ile

<sup>54</sup> <http://www.dinimizislam.com/detay.asp?Aid=3029>.

<sup>55</sup> Rabbânî, a.g.e., c.I, mektup 43, s.56; Kartal, a.g.m., s. 59-80.

<sup>56</sup> İmam Rabbânî ile ilgili olarak daha geniş bilgi için bakınız: Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 2000, s.418vd.

<sup>57</sup> Hamid Algar, “İmam-ı Rabbânî” DİA, XXII, s.196.

sufiler arasında ihtilaf çıkan herhangi bir mesele dikkatlice incelendiği zaman görülecektir ki, hak ulema tarafındadır.”<sup>58</sup> Öyleyse tasavvuf yolunun sâlikleri için gerekli olan şeylerden biri de ehl-i sünnet ve'l-cemaat ulemasının Kur'an, Sünnet ve selevin rivayetlerinden istinbat ettiği doğru bir itikat (el-i'tikâdu's-sahîh) üzere olmalarıdır. Yine (özellikle mübtedîlerin) Kur'an ve Hadisi “ehl-i hak” yani “ehl-i sünnet ve'l-cemaat” ulemasının anladığı manalara hamletmesi gerekir. Faraza keşf ve ilham ile oluşan herhangi bir bilgi, ehl-i hakkın ortaya koyduğu manalara aykırı olursa, keşf ve ilhama itibar edilmemesi ve ondan Allah'a sığınılması gerekir.<sup>59</sup>

İmâm-ı Rabbânî'nin, İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd eleştirisini, işte tam bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Keşf ve ilhamın yegane kıstası ve doğruluk ölçüsü, ehl-i hak ulemanın/zahir uleması anladığı manalardan başkası değildir. Öyleyse İbnü'l-Arabî'nin keşf ve ilhama dayanarak ortaya koymuş olduğu bir kısım görüşler, ehl-i hakkın kriterlerine aykırılığı dolayısıyla isabetsiz ve hatalıdır; ancak, içtihadındaki hata gibi keşfe dayalı hatası sebebiyle İbnü'l-Arabî de mazur görülebilir.<sup>60</sup>

Bu bağlamda denilebilir ki, hakikatin ölçütü, ehl-i sünnet itikadıdır ve tasavvuf söz konusu olduğunda buna aykırı olan her şey, eksik ve hatalı bir keşfin neticesi olarak yanlıştır. Gerçekten de İmâm-ı Rabbânî'nin, İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûda yönelik eleştirilerine baktığımızda, bu noktayı kolaylıkla görebiliriz. Zira o, söz konusu tenkitlerinde gerekçe olarak ehl-i hakka aykırılık durumunu göstermektedir.<sup>61</sup> Bu nedenle, İmâm'ın, İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd eleştirilerinde yapmak istediği şey, keşfe dayalı tasavvufî tecrübeyi ehl-i sünnet itikadıyla çelişmeyen bir zemine oturtmaktır. Nitekim, o, bu bağlamda şeyhine âit olan *Rubaiyyat* adlı esere yaptığı şerhinde, vahdet-i vücûd ile ehl-i hakkın görüşleri arasındaki ihtilaf noktalarını ortadan kaldırdığını ve bir sentez oluşturduğunu söylemektedir.<sup>62</sup>

İmâm-ı Rabbânî'nin bu konudaki en önemli fonksiyonu öncelikle “Panteizm” ile karıştırılan vahdet-i vücûdu “Vahdet-i şühûd” adıyla daha anlaşılabilir hale getirmiş olmasıdır. Vahdet-i vücûd'daki “Herşey O'dur” anlayışını, “Herşey O'ndandır” şeklinde anlayarak, Hakk ile halkın ayrı ayrı varlığı bulunduğunu, ancak halkın vücûdunun Hakk'ın varlığına göre gölge mesabesinde olduğu görüşünü benimsemiş, böylelikle “Eşya'da Hakk'ı görme” şeklinde ifade edilen vahdet-i şühûd düşüncesini ortaya atarak vahdet-i vücûdun ileri derecesi olarak görülen bir anlayış ortaya koymuştur.

Büyük İmam bunu yaparken mutasavvıf Semnanî'nin Ferganî'ye karşı yaptığı tenkitleri yeniden ele almış, onları inkişâf ettirerek kendi sistemini kurmuştur. Semnanî vahdet-i vücûd'un bir vecd ve sekr hali olduğunu ve eşyanın Allah'la bir görünmesinin, sâlikde ilk zamanlarda meydana çıkan ruhî halden başka bir şey olmadığını iddia etmiştir. İmâm-ı Rabbânî'ye göre de panteizm bir hatadır. Âlem asla tek prensibe irca edilemez. Eğer O, bize bazen ‘bir’ gibi görünüyorsa, bu, istiğrak halindeki tek fikirciliğin haricîleşmesinden başka bir şey değildir ki buna vahdet-i şühûd yani görmek denir. Fakat bu hal geçtikten sonra ayrı âlemler meydana çıkar.<sup>63</sup> Ona göre, İbnü'l-Arabî'nin, isim ve sıfatların zatın aynı olduğu, Allah ile âlem arasında ayniyet olduğu/ ittihad, vacib varlık ile mümkün varlığın birliği, “*Rahmetim her şeyi kuşatmıştır*”<sup>64</sup> âyetine ve “*Rahmetim gazabımı geçti.*”<sup>65</sup> hadis-i şerifine dayanarak cehennem ehlinin cezasının ebedî olmadığı şeklindeki görüşü hatalıdır. Zira dünyada rahmet, bütün mü'min ve kâfirleri kapsasa da âhirette yalnızca mü'minleri kapsar. Nitekim kâfirler, âhirette rahmetin kokusunu dahî

<sup>58</sup> Rabbânî, a.g.e., c.I, mektup 266, s.272; Kartal, a.g.m., s.59-80.

<sup>59</sup> Rabbânî, a.g.e., c.I, mektup 286, s.311.

<sup>60</sup> Rabbânî, a.g.e., c.I, mektup 266, s.265; c.I, mektup 286, s.311-312; Kartal, a.g.m., s.59-80.

<sup>61</sup> Rabbânî, a.g.e., c.I, mektup 266, s.265.

<sup>62</sup> Rabbânî, a.g.e., c.I, mektup 266, s.265. O, başka bir mektubunda ayrıntılarıyla vahdet-i vücûdun şer'î ilimlere tatbikini anlatır. Bkz. İmam Rabbânî, *Mektûbât II*, mektup 44, s.72-76; Kartal, a.g.m., s.59-80.

<sup>63</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s.186; Altıntaş, a.g.e., s.108.

<sup>64</sup> (A'râf, 7/156)

<sup>65</sup> Buhârî, Tevhid, 15; Müslim, Tevbe, 14; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 242; Suyûtî, a.g.e., I, 112.

koklayamazlar. Eğer durum, İbnü'l-Arabî'nin dediği gibi olsaydı, Allah, kâfirlerin ebedî olarak cehennemde kalacağı şeklindeki sözünden dönmüş olurdu. Halbuki Allah, ne mü'minlere yönelik va'dinden, ne de kâfirlere yönelik va'idinden döner.<sup>66</sup>

Allah'ın âlemi varlığıyla kuşattığı, cehennemın ebedî olmadığı ve benzeri pek çok hususta hatalı keşfte bulunmuştur; zira söz konusu görüşler, ehl-i sünnetin temel prensipleriyle çelişmektedir. Şu halde İmâm-ı Rabbânî'nin vahdet-i şuhûdunun, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûdunun prensiplerinin eleştirisi esası üzerine oturduğunu söyleyebiliriz.<sup>67</sup>

İmâm-ı Rabbânî özellikle müridin ilahî varlık içinde eridiği düşüncesine karşı çıkmış, Allah ve âlem; Allah ve insan ikiliğinin devam ettiğini müdafaa etmiştir.<sup>68</sup> Bu ikiliğin kalkarak Allah-âlem birliğinin hasıl olması son merhale olarak kabul edilmiş ve buna da vahdet-i vücûd denilmiş ise de, bizzat İmâm-ı Rabbânî, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin bütün bilgilerinin inceliklerini olduğu gibi kendisine gösterdiklerini, onun adem/yokluk dediği Zatî tecellî ile şereflendirdiklerini söyler. Ona göre Yüce Allah'ın bu âlemde sözü edilen şekilde hiç bir münasebeti yoktur. Yüce Allah her şeyi ihatası ve her şeye yakınlığı zatî ile değil ilmi iledir. Allah kemmiyetsiz ve keyfiyetsiz olduğu halde, âlem baştanbaşa kemmiyet ve keyfiyetten ibarettir. Kadîm, hadisın, Vâcib mümkünin aynı olamaz. Yaratıklar, Yaratan'ın isim ve sıfatlarının görünme vasıtasıdır.<sup>69</sup>

İmâm-ı Rabbânî bizzat Muhyiddin İbnü'l-Arabî tarafından asla kullanılmamış bir terim olan vahdet-i vücûdu eleştirmesine rağmen o hiçbir zaman İbn Teymiyye gibi İbnü'l-Arabî muhalifleri arasında sayılamaz. Onun, “Biz Muhammed-i Arabî sözlerine muhtacız, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin veya Sadreddin Konevî ve Abdürezzâk el-Kâşânî'nin sözlerine değil; biz nassa bakarız, fassa /Fusûsü'l-hikem'e değil; fütühât-ı Medeniyye/Medine-i münevver'e de vahyedilen sûreler bizi *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye'den* müstağni kılar”<sup>70</sup> sözleri, İbnü'l-Arabî'ye aşırı tutkunluklarından dolayı onun eserlerini yüceltip Kur'an ve Sünnet'e müracaatı ihmal edenlere yöneltmiş bir eleştiri olarak görülebilir. Sirhindî, İbnü'l-Arabî hakkında, “Allah'ın evliya ve makbul kullarındandır; nasıl olur da o keşiften kaynaklanan bir hatadan dolayı reddedilebilir?” demektedir.<sup>71</sup> Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'den sonra gelen ve nazarî tasavvuf hakkında eser kaleme alan birçok müellif gibi Sirhindî de onun geliştirdiği terminolojiyi sıkça kullanmıştır. Sırf bundan dolayı İbnü'l-Arabî mektebine mensup sayılabilir.<sup>72</sup>

Meseleye günün şartları içinde bakıldığında İmâm Rabbânî'nin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesine karşı çıkmasının haklı bir takım sebepleri vardır. Bunların başında devrin sultanı Ekber Şah'ın Hindû, Hıristiyanlık, Yahudilik, İslâmiyet ve Zerdüştlüğü birleştiren yeni bir din icadına kalkışması ve bu yeni din anlayışında Panteist düşüncenin çok belirgin bir şekilde öne çıkmasıdır. Böyle bir ortamda tevhid dinini savunan İmâm Rabbânî vahdet-i vücûd düşüncesinin izahının zorluğu ve panteizm ile benzeşmesi sebebiyle vahdet-i vücûd yerine, vahdet-i şuhûdu geliştirmiştir. İmâm Rabbânî vahdet-i vücûdu, ilme'l-yakîn mertebesinde, vahdet-i şuhûdu ise ayne'l-yakîn makamında saymaktadır. Böylece de vahdet-i vücûda kail olanların derecelerinin daha aşağıda bulunduğunu belirtmektedir.<sup>73</sup>

<sup>66</sup> Rabbânî, a.g.e., c.I, mektup 266, s.271; Kartal, a.g.m. s. 59-80.

<sup>67</sup> Kartal, a.g.m., s.59-80.

<sup>68</sup> Altıntaş, a.g.e., s.107.

<sup>69</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, s.282-283; Altıntaş, a.g.e., s.108.

<sup>70</sup> İmâm Rabbânî, *Mektubât*, I, 131, Mektup, (I, 311).

<sup>71</sup> (Rabbânî, a.g.e., I, 470).

<sup>72</sup> Hamid Algar, “İmâm-ı Rabbânî” *DİA*, XXII, s.196.

<sup>73</sup> İmâm-ı Rabbânî, a.g.e., I, 41vd, (Mektup: 31); I, 342vd, (Mektup: 291); Ensârî, a.g.e., s.39; Cavit Sunar, “İmâm Rabbânî'nin Tevhit Görüşüne Genel Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:5, Sayı:I-IV, Yıl: 1956, s.138-139, 143, ss.136-143; Yılmaz, a.g.e., s.315-317; Krş: Muhammed Ferman, “İmâm Rabbânî”, çev., Lamii Güngören, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, Editör: M. M. Şerif, III, 98.

Kanaatimize göre, İbnü'l-Arabî nasıl ki vahdet-i vücûda dayalı Allah-âlem görüşü geliştirmişse, İmam-ı Rabbânî de buna alternatif olarak vahdet-i şühûd görüşünü geliştirdi ve diğerini de bu alternatif görüşün paralelinde tenkid etti anlamını çıkarmak doğru değildir. Çünkü İmam-ı Rabbânî için vahdet-i vücûd anlayışı bir hâldir ve gerçeklik iddiasıdır. Vahdet-i şühûd anlayışı da bir hâldir fakat burada gerçeklik iddiası yoktur. Her ikisi de seyr-i sülûk esnasında görülen hâller olarak kabul edilir ve ikisi de nihaî bir merteye değildir.<sup>74</sup>

Burada dikkat edilecek bir husus da şudur ki, İmam-ı Rabbânî'ye göre vahdet-i şühûd vahdet-i vücûddan daha yüksek bir haldir. O, bu meseleyi izah etmek için güneş ve yıldızlar misalini kullanır: Bir kimsenin güneşin varlığına dair kesin kanaati ve bilgisi bulunmaktadır. Bu yakın bilgisinin onu istilâ etmesi yıldızların yok olduğunu bilmesini gerektirmez. Güneş doğduğunda, yıldızları göremez, güneş ışığının parlaklığı yüzünden yıldızları göremediği zaman o kimse yıldızların yok olmadıklarını da bilir.<sup>75</sup>

Vahdet-i şühûd, seyr-i sülûkun nihaî gayesine hizmet etme açısından vahdet-i vücûdla birleşmektedir. Ayrıca İbnü'l-Arabî, Allah ve kâinat ikiliğini ortadan kaldırarak varlığı bire irca ediyordu. İmam Rabbânî de eşyayı hayâl ile vehme irca ederek gerçek varlık olarak yalnız Allah'ı kabul etmektedir.<sup>76</sup> Fakat İmam Rabbânî'de bu Allah-âlem birliği anlamına gelmez. Zira aynı cinsten olmayan gerçek varlık ve gölge varlığın aynı bütünün parçaları gibi algılanması yanlıştır. Meseleyi günlük mantığın geçerli olmadığı bir alana, yani farklı varlık mertebeleri alanına taşımak doğru değildir. İmam Rabbânî'nin görüşlerini kısaca bu şekilde ifade etmek mümkündür. Sanıyoruz söylenmek istenen şudur: Gerçek varlık ile izafî varlık gündelik bir analogi yahut benzetme ile aynı cins içinde değerlendirilmemelidir. İmam Rabbânî ne vahdet-i vücûdu bir gerçeklik olarak kabul etmekte, ne de onun belli bir mertebedeki değerini inkar etmektedir.<sup>77</sup> Bu inceliğe yeterince dikkat etmeyen vahdet-i vücûd taraftarı bazı çevreler ise, her şeye rağmen İmam Rabbânî hakkında hüsn-ü zan etmeye çalışmakta, bunu yaparken de, onun yaklaşımını vahdet-i vücûd anlayışı ile "bir" görmeyi yeğlemektedirler.

Meselâ, *Fusûsu'l-Hikem*'i tercüme ve şerh eden Ahmed Avni Konuk'a göre bahsedilen konuda İmam Rabbânî ile İbnü'l-Arabî'nin kastettiği şey aynıdır Vücûd ve şühûd meselesini çıkaranlar bu konuyu gereği gibi anlamamış olup, gerçekte böyle bir tartışma meselesi yoktur.<sup>78</sup>

Hüsameddin Erdem de bu konuda Ahmed Avni Konuk ve Nurettin Topçu ile aynı görüşü paylaşmaktadır. "İmam Rabbânî'nin vahdet-i şühûdu, Allah-âlem ilişkisini kurmaya çalışırken -bazı farklılıklar dikkate alınmazsa- esasta vahdet-i vücûd ile birleşmektedir. Zira vahdet-i şühûd, bir çok noktalarda vahdet-i vücûd ile ayniyet gösterir. Hatta fazla mübalağa sayılmazsa, İmam Rabbânî, İbnü'l-Arabî'den bazı farklı lafızlar kullanarak bu doktrini aynen almıştır denilebilir.<sup>79</sup> Vecd ve istiğrak halindeki bir sûfinin şühûdî tevhid ifadesi olan "görünen her şey odur" cümlesiyle vücûdî tevhidi formüle eden "Ondan başka bir varlık yoktur" cümlesi arasında büyük bir fark görülmemektedir.<sup>80</sup>

Vahdet-i vücûd ile alakalı olarak "Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri (Vücûd ve Merâtibu'l-Vücûd)" isimli bir doktora tezi hazırlayan Mahmut Erol Kılıç, vahdet-i vücûd ve vahdet-i şühûd meselesinde şunları ifade etmektedir: "Vücûd'un İbnü'l-Arabî'de bir tasavvufî ontolojik mefhum olduğu fakat şühûd'un ise bir tasavvufî epistemolojik mefhum olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum hiçbir zaman İbnü'l-Arabî'de bir

<sup>74</sup> Rahmi Akdağ, *İmam-ı Rabbânî'nin Tasavvufî Tecrübesinin Ehl-i Sünnet Anlayışı Açısından Tahlili*, (Basılmamış Yüksek Lisans Semineri, AÜSBE), Erzurum, 1998, s.12-13.

<sup>75</sup> İmam-ı Rabbânî, a.g.e., I, 56vd, (Mektup: 43).

<sup>76</sup> Bkz: Topçu, *Mevlânâ ve Tasavvuf*, s.28.

<sup>77</sup> Bkz: İmam-ı Rabbânî, a.g.e., I, 41vd, (Mektup: 31); I, 56vd, (Mektup: 43).

<sup>78</sup> Osman Ergin, *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun Hayatı ve Şahsiyeti*, Kenan Basımevi, İst., 1942, s.209.

<sup>79</sup> Erdem, a.g.e., s.80; İbn Arabî ile İmam Rabbânî'nin ittifak ettiği noktalar için bakınız: Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s.146; Ethem Cebecioğlu, *İmâm-ı Rabbânî Hareketi ve Tesirleri*, Erkam Yay., İst., 1999, s.100-103.

<sup>80</sup> Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, TDV. Yay., Ankara, 1995, s.129; Kara, a.g.e., s.319.

problem olmamış, yerine göre o her iki mefhumu da işlemiştir. Çünkü ona göre “Ehl-i tahkik, şühûd ve vücud tarîklerinden ulemâ-i billâh olanlardır.”<sup>81</sup> Ayrıca ona göre, vücûd ve şühûd nihayetinde ahadiyyetü'l-cem<sup>82</sup> makamında bir ve aynı şey olacaklarından ortada tartışılacak bir mevzu da yoktur.<sup>83</sup>

Abdurrahman Câmî bir rubaîsinde şöyle demektedir:

“Gözde ayan hep sen imişsin ben gafil  
Gönülde gizli olan sen imişsin ben gafil  
Bütün cihanda senden nişan arardım  
Meğer cümle cihan hep sen imişsin ben gafil”<sup>84</sup>

Vahdet-i vücûd ve panteizm kavramlarının farklılığı konusuna işaret eden Mehmet S. Aydın şöyle demektedir: Panteizm dinî tecrübenin değil nazarî düşüncenin öne sürdüğü bir teoridir. Oysa vahdet-i vücûd yaşanan bir tasavvufî tecrübedir. Biri hayatın müşahhas vechesinden kopmuş bir sistem, öteki ise, birçok mutasavvıfa göre, bir müşahhaslığın bütün derunîliği ile yaşanmasıdır.<sup>85</sup> Vahdet-i vücûd, yaşanan bir haldir. Fikir halinde anlatılmaz. İkna ve isbatı kabil değildir. Karşı tezi olan bir dava da zannedilmemelidir. O ancak, aşkın insanı alıp götürdüğü dünyalarda keşf olunan bir sırdır. O hali yaşamayanlara anlatılması kabil olmadığı gibi, yaşayanın bu halini red ve inkâr da kabil değildir. Aklın şüphesi var, aşkın şüphesi yoktur. Yerin altında defineler saklı, gökler sonsuzluğun kabristanı değil midir? Fânî varlığımız gibi aklımız da fânî ve acizdir. Vahdet-i vücûd sonsuzluğun sırrını fâş eden bir halvet olduğu halde, varsın zahir ulemâsı onu itham ve inkâr etsinler.”<sup>86</sup> Öyleyse vahdet-i vücûd fikri, yabancı bir menşee dayanmayıp, İslâm tasavvufunun kendi mahsulüdür. Mutasavvıfların ulaştıkları vahdet-i vücûd inancı, laf kalabalığı veya fantezi kabilinden olmayıp önemli bir temele dayanmaktadır. Bu da varlığı tamamen Allah Teâlâ'ya tahsis etmek suretiyle, mecazî varlıklara ancak layık oldukları kadar değer verip, bütün mevcûdiyetiyle tek gerçek varlığa yönelerek, kamil manada bir kulluğu gerçekleştirmek gayesidir.<sup>87</sup>

İmam-ı Rabbânî ile Muhyiddîn İbnü'l-Arabî Arasında Mukayese

M. Arabî'ye göre, Mâhiyetler yapılmış değildir. Allah, eşyaya (objelere) asıllarını ve mahiyetlerini vermez; onlara vücud verir, onları icad eder. Bunun için fiiller, Allah'a isnad edilemez. Onun için kader vardır, cebir (zorlama) yoktur. Müceddidiye'nin en büyük temsilcisi İmam Rabbânî, Vahdet-i Vücûd'a karşı çıkarak Vahdet-i Şühûd'u müdafaa etmiştir. İmam Rabbânî müridin ilâhî varlık içinde erimesine karşı çıkmış, Allah ve Âlem, Allah ve İnsan ikiliğinin devam ettiğini müdafaa etmiştir. Bu ikiliğin kalkarak Allah-Âlem birliğinin hasıl olması son merhale olarak kabul edilmiş ve buna da Vahdet-i Vücûd denilmiş ise de bizzat İmam Rabbânî, M. İbn Arabî'nin bütün bilgilerinin inceliklerini olduğu gibi kendisine gösterdiklerini, onun Adem (yokluk) dediği zatî tecelli şereflendirildiklerini söyler. Ona göre Yüce Allah'ın bu âlemde sözü edilen şekilde hiç bir

<sup>81</sup> İbn Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, III, 101.

<sup>82</sup> Sıfat ve isimlerin varlığı ve yokluğu bahis konusu olmaksızın zâtî zât olarak nazar-ı itibara alma mertebesidir. (Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s.28.)

<sup>83</sup> Kılıç, a.g.t., s.255.

<sup>84</sup> Nuruddîn Abdurrahman b. Ahmed-i Câmî, *Dîvân-ı Câmî*, I-II, Tashih: A'lâhân-ı Efsahzâd, Merkez-i Mutala'ât-ı İrani, Tahran, 1999, I, 864; Nev'î, Molla Câmî'nin yukarıda çevirisini verdiğimiz kıt'asını şu şekilde tercüme etmiştir:

“Ben bilmez idim: gizli, ıyan hep sen imişsin.

Tenlerde ve canlarda nihan hep sen imişsin.

Senden bu cihan içre nişan ister idim ben,

Âhir şunu bildim ki, cihan hep sen imişsin!” (Ergin, a.g.e., s.171.) Câmî'nin tasavvuf felsefesi için bkz: Şamil Öçal, “Mutlak Hakikat ve Diğerleri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl:1, Sayı:1, Ağustos-1999, ss.81-104.

<sup>85</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, 3.bs., Selçuk Yay., Ankara, 1992, s.190; Krş: Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, II, 107.

<sup>86</sup> Topçu, *Mevlânâ ve Tasavvuf*, s.34.

<sup>87</sup> Demirci, “Tevhiddin Vahdet-i Vücûda”, s.32.

münasebeti yoktur. Yüce Allah'ın her şeyi ihatası ve yakınlığı zâtıyla değil, ilmiyledir. Allah kemmiyetsiz ve keyfiyetsiz olduğu halde, âlem baştanbaşa kemmiyet ve keyfiyetten ibarettir. Kadîm Hâdis'in, Vâcib Mümkün'ün ayrı olamaz. Yaratıklar, Yaratan'ın isim ve sıfatlarını görünme vasıtasıdır.

Tasavvuf ehlinin bir kısmının “La mevcûde illâ Hû” yani “Allah'tan başka varlık yoktur”, diğer bir kısmının ise “La meşhûde illâ Hû”, “Allah'tan başka müşâhede edilen bir varlık yoktur” şeklinde vecizeleşen görüşleri de bu ölçü içerisinde mütalâa edilmelidir.

İmam-ı Rabbânî Hazretleri “müessir”de derinleşirken, Muhyiddin İbnü'l-Arabî Hazretleri “eser”de yoğunlaşmış, “Vahdet-i Vücut” savunucuları “Her şey O'dur” derken, “Vahdet-i Şühud”un en bariz temsilcisi olan İmam-ı Rabbânî ısrarla “Her şey O'ndan”dır deme gereği duymuştur. Bu düşüncesinde haksız da değildir. Zira o devirde Hindistan, İmam-ı Rabbânî'nin bizzat yazdığı üzere, Heme Ost (Her şey O'dur) diyen Suffilerle doludur. Bu, umum nazarında, madem Her şey O'dur, o hâlde iyi, kötü, günah diye bir şey de yoktur, imana da gerek yoktur, Şeriat'a uymak da yine gerekli değildir tarzında algılanabileceği için, İmam-ı Rabbânî, hemen “Heme ez Ost” (Her şey O'ndandır) bakışını ön plana çıkarır.<sup>88</sup>

İlki, eser sahibini eserde/müessiri eserde, ikincisi ise hakikati doğrudan doğruya eser sahibin(müessir)de arar. Elbette ki, eser sahibi eserin üstündedir. Muhyiddin Arabî'nin davası iki kelime ile şudur: “Eşya yoktur!” Doğrudur. Hiçbir şey aslı ile mevcut değildir. Tamam.. Fakat onun bir “gölge varlığı” vardır. Ve o gölge varlık “Allah”dan başka(gayr)dır. O değildir, ona terstir. Evet; gayrdır ve o gayr “var”dır. Bu “var” noktasını tutamazsak işimiz çok zordur.

İmam-ı Rabbânî bütün “varlığın birliği”ni zevken tasdik ettikten sonra onu eşyada bir delaletler vahdeti olarak ele alır ve esası “varlığa şahitlik”e bağlar. Varlığa Şahitlik'de budur ve yaratılmışların gölge varlığını kabulden ibarettir; yani gölge varlık “var”dır. Arabi ye göre, âlem, isimler ve sıfatlardan ibarettir ki, ilim dairesinde birbirinden farklılaşmış ve bu görünen varlık aynasında, yani dış varlıkta görünerek meydana çıkmıştır.

İmam-ı Rabbânî nazarında, âlem, “yokluk” mertebelerinden ibarettir ki, İlahi isimler ve sıfatlar, ilim dairesinden o yokluk mertebelerine aksetmiş ve dış planda Allah'ın var kılmasıyla, o akış ve yokluk mertebelerinden “gölge varlık(vucud-i zilli)”lar halinde mevcut olmuşlardır. Dolayısıyla, âlemde çirkinlik ve kötülük, kendiliğinden ve tabiatıyla ortaya çıkmış, bütün hayır ve kemal de Allah'ın Zatına ait olmuş oldu. “İyilikten sana her ne gelirse, Allah'tan; kötülükten de sana her ne gelirse, nefsendendir.” yorumundaki ifade, işte bu marifeti belirtici ve doğrulayıcıdır.<sup>89</sup>

İmam Rabbânî, iki tevhîd arasındaki farkı, bir analogi ile açıklar: Bir kişinin güneşe yakın olduğunu düşünelim. Bu kişi, güneşe yakınlığından dolayı yıldızları göremeyip yalnızca güneşi görür. Bu nedenle onun müşâhedesini, güneşten başkası değildir. Fakat o, yıldızları göremediği anda bilir ki, yıldızlar ma'dûm değil, mevcûttur; yıldızlar sadece güneşin güçlü ışıkları arasında yok olmuştur. Söz konusu kişi, bir taraftan müşâhedesinden dolayı yıldızların varlığını inkâr ederken, diğer taraftan böyle bir bilginin vakıya uygun olmadığını da kabul eder. Bu benzetmede, güneşi müşâhede ettiği anda yıldızları görmeyen, ama yine de yıldızların güneşten ayrı olarak varlığına hükmeden kişi, şühûdî tevhîd taraftarıdır. Vücûdî tevhîd taraftarı ise, müşâhedesini anında yıldızları göremediği için onları yok kabul eden kişi gibidir. İmâm-ı Rabbânî'ye göre vücûdî tevhîd, akıl ve şeriata aykırıdır.<sup>90</sup> Şu halde denilebilir ki, vahdet-i vücûd, müşâhededeki hareket ederek Allah'ın dışındaki varlıkları inkâr etmek, vahdet-i şühûd ise, müşâhedenin birliğine inanmakla birlikte, Allah'ın dışındaki varlıkların gerçekliğini kabul etmektir. Buna göre birincisi,

<sup>88</sup> Röportaj: *Hayreddin Soykan*, Kaynak: Aylık Dergisi, “William Chittick ile İbn Arabî üzerine”, <http://www.ibnularabi.com/mak24.htm>.

<sup>89</sup> Ali Naki Gündoğdu, *Muhyiddin İbn-i Arabî' de Mistik Bilginin Kategorileri*, <http://www.ibnularabi.com/mak22.htm>

<sup>90</sup> Rabbânî, a.g.e., c.I, mektup 43, s.56-57; Kartal, a.g.m., s. 59-80.



monist; ikincisi ise bir ölçüde düalisttir. Yani birincisi, mutlak anlamda tek varlığın olduğuna inanırken; ikincisi, iki farklı varlık alanını kabul eder. Özetle vahdet-i vücûdda birlik, bilgide; diğerinde ise, bilgide değil, müşâhedededir.<sup>91</sup>

Sonuç olarak İmâm-ı Rabbânî, yukarıda sıralanan dört esas noktada İbnü'l-Arabî'nin formüle etmiş olduğu vahdet-i vücûd görüşünü eleştirir ve onun yerine vahdet-i şuhûd doktrinini geliştirir ki, bu doktrini şu esaslara dayanır: vücûd, zata zâid bir sıfattır, sıfatlar zatın aynı olmadığı gibi âlem de sıfatların aynı değildir, varlık ve yokluk (adem) zıtlıklarına bağlı olarak, Allah ile âlemin varlıkları birbirinden ayrıdır. Tevhîde dayanan vahdet-i vücûd değil, kulluk makamına dayanan vahdet-i şuhûd, tasavvufi tecrübenin en üst noktasıdır. İmâm-ı Rabbânî'nin, ortaya koyduğu vahdet-i şuhûdun esas prensipleri ile vahdet-i vücûdun prensipleri arasında gerçekte bir fark olup olmadığı tartışılabilir. Ancak bizce onun, vahdet-i vücûdu kabul etmediğini belirtmesi, kendisini tasavvufun neresinde konumlandığını görebilmemiz bakımından tarihî bir öneme sahiptir.<sup>92</sup> Bu önemli konunun daha iyi anlaşılması için bir de konuyu maddeler halinde sunalım:

İki İmamın Birleştikleri Noktalar:

a) Lâtaayyun ve taayyün âlemlerinin ayrılığı.

b) İlâhî varlık mutlak varlıktır. Şu mânâda ki âlemin varlığı izafî varlıktır, fakat yok değildir.

c) Büyük ve küçük âlem, emir ve halk, âlem-i misâl, yeni Eflatuncu urûc, tecellî, ruhun mücerred olması gibi telakkilerde İmam-ı Rabbânî Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ile beraberdir.<sup>93</sup>

Ayrıldıkları Noktalar:

a) Muhyiddin İbn Arabî'ye göre Zât ve vücûd aynıdır. İmam-ı Rabbânî'ye göre vücûd Zattan ayrıdır ve ilk yaratılan şey odur.

b) Muhyiddin İbn Arabî'ye göre, sıfatlar Zâtın aynıdır. İmam-ı Rabbânî'ye göre sıfatlar zattan ayrıdır ve zâid vücûd ile dışta mevcuttur. Sıfatlar Zât'ın gölgeleridir.

c) İbnü'l-Arabî'ye göre, âlem sıfatların beliriş ve meydana çıkışından ibarettir. İmam-ı Rabbânî'ye göre âlem, sıfatların beliriş ve meydana çıkışından değil, ancak sıfatların gölgelerinin belirişinden ibarettir.

d) Muhyiddin-i Arabî'ye göre, âlem hayâldir, ancak Allah vardır. Yani Allah âlemdir. İmam-ı Rabbânî'ye göre âlem hayâl değildir. Çünkü böyle kabul etmek, âlemin objektif realitesini, aynı zamanda da Allah'ın ibda' sıfatını inkâr etmek olur. Sonra eğer âlem hayâlden ibaretse o yok, tasavvurlarımız var demektir. Bu takdirde de tasavvurlarımız kaldırıldığında onun da yok olması lazım gelir. Daha sonra âleme, Allah'ın varlığına kıyasla hayâldir deniyorsa, o zaman da âlem Allah olamaz. Çünkü Allah mutlak ve zorunlu, âlem ise mümkün ve geçicidir.

e) İbnü'l-Arabî'ye göre, âlem gölgedir. Fakat aslın, yani Allah'ın kendisidir. İmam-ı Rabbânî'ye göre de âlem gölgedir, ama bu gölge aslın kendisi değil asıldan başka olan bir şeydir ve aslın kendisine bahsettiği vücûd ile dışta kendi nefsinde mevcuttur.

f) İbnü'l-Arabî'ye göre, a'yân-ı sabite vücûdla ilgilenmemiştir. Binaenaleyh âlem yok, ancak Allah vardır, İmam-ı Rabbânî'ye göre, bu doğru değildir. Zira bu takdirde hayâlden ibaret olan bir varlık hakikî varlığı nasıl sınırlandırabilir.

g) İbnü'l-Arabî'ye'ye göre Allah bir bakımdan da âlemin ötesinde ve üstündedir. Bu itibarla hakikat tenzih ve teşbih arasını birleştirmektedir. İmam-ı Rabbânî'ye göre, Allah âlemlerden ganîdir, bu sebeple Onu her hal ve surette tenzîh etmek gerekir.

h) İbnü'l-Arabî'ye göre, Allah'ın âlemde ve onun objelerinde tecellîsi 'ân' dadır. İmam-ı Rabbânî'ye göre süreklidir.

<sup>91</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.507.

<sup>92</sup> Kartal, a.g.m. s. 59-80.

<sup>93</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s.186; Altıntaş, a.g.e., s.108; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 741-742.

1) İbnü'l-Arabî'ye göre, vücûd bîr ve o da sırf hayır olduğundan dolayı âlemde kötülük ve iyilik denen şeyler mutlak ve hakiki değil, nisbî ve izafidir. İmam Rabbânî'ye göre, vücûd-âlem terkiibinden meydana gelmiş olan bu âlemin mahiyeti yokluk olduğundan ve kendi nefsinde de mevcut olması bakımından âlem, bütün kötülüklerin köküdür, kötülük ve noksanlıklar da hakikidir.<sup>94</sup>

## II. İmam Rabbânî'nin Ekber Şah'la Mücadelesi

Kaynakların ifadesine göre, kuvvetli bir eğitim öğretim görmemiş bir yönetici olan Ekber Şah (963/1556-1014/1605), etrafında hakkı söylemeyen dalkavuk alimlerin de etkisi ile ehil olmadığı konularda cür'etkar davranışlara itilmişti. Bunun en güzel örneğini, bir takım saray bilginlerinin 1579 senesinde Ekber Şah hakkında hazırladıkları şehadetname oluşturur. Bu şehadetnamede, Ekber Şah'ın müctehidlerin üzerinde bir mevkiye sahip olduğu, onun müctehidlerin anlaşılmadıkları hususlarda, en son karar verme yetkisine sahip bulunduğu açıklanır. Cahil birinin elinde bu yetki, "Din-i İlahî" diye eklektik karakterli yeni bir dinin oluşumuna yol açar. Bu teşebbüsün beyin ekibi, bu dinin baş rahibi konumundaki Ekber Şah, Molla Mübarek ve oğlu Ebu'l-Fazl'dan teşekkül etmiştir. Hindistan'da heterojen yapı arzeden dini oluşumları bir noktada toplamayı amaçlayan bu batıl girişim aslında İslam dininin yerini alması maksadıyla kurulmuş bir din hüviyetinde görülmektedir. Hıristiyanlık, Hinduizm, Zerdüştlük ve Budizm'in inanç, ibadet ve muamelat kuralları bu dinin çatısı altında birleştirilir. Bu dinin uygulanmasının yapılacağı bir salon inşa edilir. Çoğu Hindli, Daniş-i Amûzan-ı Devlet adında 144 kişiden oluşan bir konsey oluşturulur.<sup>95</sup> Oluşturulan bu zihniyet bütün şiddetiyle İslâm dininin aleyhine faaliyete geçer. İslâmî birçok haram ilan edilmiş, birçok helal haram kılınmış, camiler, medreseler ya tahrip edilmiş ya da başka dinlerin mabedine dönüştürülmüştür.<sup>96</sup>

Ekber Şâh, 1575'te Fetihpur Sikri'de inşa ettirdiği divanhanede saray mensuplarını, Müslüman âlim, edîb ve mutasavvıflarla Mecusi, Hindu, Budist ve Hıristiyan bilginlerini toplayarak dini konularda tartışmalar yaptırmaya başlar. Böylelikle kurduğu yeni dine zemin oluşturmaya çalışır. 12 Rebiülevvel 987 (9 Mayıs 1579)'te düzenlenen bir mevlid merasimi münasebetiyle Fetihpur Sikri Ulu Camii'nde minbere çıkarak Feyzi en-Nagori tarafından kaleme alınan ve kendisini ilahi mertebeye yücelten manzum bir hutbe okudur. Bu olaydan sonra Şeyh Mübarek en-Nagori, Ekber Şah'ı "sultanü'l-İslâm, kehfü'l-enam, emirü'l-mü'minin, zıllullahi ale'l-alemin" olarak tanıtan ve onu dini ve dünyevi meselelerde tartışılmaz otorite olarak kabul eden bir belge düzenler, ileri gelen alimler de bu belgeyi imzalarlar.

1582 yılında ise Ekber Şah, bütün eyalet valilerinin önünde kurduğu Din-i İlahî'sini resmen ilan eder. Bu yeni dini taraftarları şöyle savunurlar: "Hak, doğruluk gibi evrensel gerçekler yalnız ve sadece bir dinde bulunmaz. Bunlar her din ve millette bulunur. O halde her dinde hak ve gerçek olan ne varsa alınmalı, bunlardan, hepsini bir araya toplayan tek bir din meydana getirilmeli, bütün insanlar da ona çağrılmalıdır. Böylece milletler ve dinler arası anlaşmazlıklar son bulacaktır. İşte insanları bir araya toplayacak olan 'Din-i İlahî' budur."<sup>97</sup>

Bu savunma ibret alınmadığı için tarihin tekerrürden ibaret olduğu dünyamızda ülkemizin başına büyük badireler açan FETÖ terör örgütünün ortaya koyduğu "dinler arası diyalog" safatasına ne kadar da benzemektedir.

İmam-ı Rabbânî Hazretleri bu harekete karşı tepki göstermekte gecikmez. Ders vermekte olduğu Sirhind'den her tarafa yazdığı mektuplarla müslümanları uyarmaya çalışır.

<sup>94</sup> Cavit Sunar, *Vahdet-i Vücûd Vahdet-i Şühud Meselesi*, Ankara 1960, s.92-93; Altıntaş, a.g.e., s.109-110; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 741-742.

<sup>95</sup> Ethem Cebecioğlu, "İmam-ı Rabbânî ve Mektubatı", dergiler. ankara. edu.tr/ dergiler/37/780/10000.pdf,s.201-202.

<sup>96</sup> Cebecioğlu, "İmam-ı Rabbânî ve Mektubatı", s.202-207.

<sup>97</sup> Özdemir, "Ekber Şah'ın Din Modeli ve İmam Rabbânî", s.21.

Bununla da yetinmez. *İsbatü'n-Nübüvve* başta olmak üzere çok sayıda eser yazar. Sonunda ölüm tehlikesi olmasına rağmen, Ekber Şah'ın bulunduğu Ekber-Âbad şehrine gider ve Ekber Şah'ın yakınlarını çağırarak şu tarihi uyarıyı yapar: “*Padişah, Hak Taala'ya ve O'nun Resûlüne asi olmuştur. Benim tarafımdan kendisine söyleyip hatırlatın ki onun padişahlığı da, kudreti de, iktidarı da, askeri ve ordusu da, her şeyiyle aklına bile gelmeyen müthiş bir musibetle dağılacak, perişan olacaktır. Tevbe etsin. Allah ve Resûlünün yolunu tutsun. Aksi halde, Allah'ın kahrını, gazabını beklesin!*” İlgililer bu sözlü uyarıyı kendisine iletirler. Ona hidayet yolunu göstermek konusunda, çok uğraşırsa da, yeni dininin başarısının sarhoşluğu içindeki Ekber Şah'a nasihat dinletemezler. Fakat Ekber Şah'ı korkutan bazı olaylar olur. Saray müneccimleri uyarıp saltanatının sona ermesinin yaklaştığını haber verirler. O sırada Ekber, kendisini korkutan son derece müthiş bir rüya görür. Bu olay onu etkilemiş olmalı ki, “İsteyen İslam'da kalır, isteyen Din-i İlahi'yi seçer. Kimseye zorlamak yoktur” şeklinde bir ferman çıkarır.<sup>98</sup>

Ekber Şah ve taraftarları bu yeni dinin kelime-i şهادeti “La ilahe illallah, Ekber halifetullah (Allah'tan başka tanrı yoktur ve Ekber O'nun vekilidir)” şeklinde oluşturmuşlardır. Bu Tanrısal Din'e girenler Hintçe'de “mürid ve tabi” anlamına gelen “teşile” adını almışlardır. Bu arada İslâmî selâmlaşma usulü de değiştirilmiştir. Selâma başlayan “Allahü Ekber” demiş, cevap veren de “Celle celalühü” demiş böylece sultanın ismi ve lakabı zikredilmiştir.

Sonunda Ekber Şah 1644 yılında vefat eder. Yerine oğlu Cihangir geçer. Sultan Cihangir iftiralar üzerine İmam Rabbânî Hazretleri'ni hapsedmesine rağmen sonunda büyük imama oğlu ile birlikte mürid olur. Onu kendisine danışman yapar. Bu sapkın hareket İmam Rabbânî ve taraftarlarının yoğun gayreti sonunda Ekber Şah'ın ve torunu Şah-ı Cihan zamanında tamamen ortadan kalkarak İslâm dini bütün kurum ve kuruluşlarıyla Hindistan'a yeniden hakim olmuştur. Böylece karanlık bir fetret dönemi sona ermiştir.<sup>99</sup>

### III. İmam Rabbânî'nin Rafizilerle mücadelesi

İmam Rabbânî Hazretleri'nin bir başka mücadele alanı ise Şii-Râfizî anlayışa karşı olmuştur. Büyük imam bu alandaki mücadelesini “*Redd-i Revafiz*” isimli eseri ile somutlaştırmış, ayrıca “*Mektubat*” adlı meşhur eserinde de konuya yer vermiştir. Konuya sahabe hakkındaki görüşlerini aktararak başlayalım. Bilindiği üzere ehl-i Sünnet mensupları sahabe hakkında her türlü aşırılığı reddetmişlerdir. Sahabelerden bazılarına buğz etmek caiz görülmediği gibi onların aşırı sevilmesi de uygun görülmemiştir.<sup>100</sup> Öyleyse Rafiziler gibi aşırı guruplar sahabeden bir kısmını reddettikleri sürece herhangi bir sahabîye uymamış sayılırlar.<sup>101</sup> İmam Rabbânî Hazretleri de benzer kanaattedir.<sup>102</sup>

Ehl-i sünnet anlayışına göre sahabenin tümüne sevgi beslemek gerekir. Zira Peygamberden sonra insanların en faziletlisi sahabedir. İmam Rabbânî'ye göre de durum bu merkezdedir. Örnek olarak Veysel Karanî çok salih bir insan olmasına sahabenin mertebesine hiçbir zaman çıkamamıştır. Hz. Hamza (r.a.)'ı şehid eden Vahşi tâbiinden üstün sayılmıştır.<sup>103</sup>

İmam Rabbânî'ye göre de, sahabe arasındaki mücadele iyi niyetle olmuş, kişisel çıkar elde etmek düşünülmemiştir. Sahabe olaylara cehaletle değil ilimle yaklaştığından onların görüş ayrılığı içtihat ayrılığındandır.<sup>104</sup>

<sup>98</sup> 207 bbb

<sup>99</sup> Özdemir, “Ekber Şah'ın Din Modeli ve İmam Rabbânî”, s.21; Bkz., Enver Konukçu, “Ekber Şah” TDV 1994, XI, s. 542-544.

<sup>100</sup> Pezdevî, İmam Ebu Yusr Muhammed (493/1099), *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan yay, İstanbul 1980, s.341.

<sup>101</sup> Bağdâdî, Abdulkadir Tahir b. Muhammed Bağdâdî, (429/1037), *el-Fark beyne'l-Fırak*, thk. İbrahim Ramazan, Beyrut 1997, s. 252.

<sup>102</sup> Rabbânî, *Mektubat*, 59.Mektup, I, 191-193.

<sup>103</sup> Rabbânî, *Mektubat*, 202. Mektup, I, 241.

<sup>104</sup> Rabbânî, *Mektubat*, 349.Mektup, II, 1042.

Sahabeye dil uzatmak demek onların efendisi olan Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'e dil uzatmak gibidir.<sup>105</sup> İmam Rabbânî Hazretleri'ne göre itikat konusunda sahabenin tamamına uymak gerekir. Zira itikâdî konularda sahabe arasında farklılık söz konusu olamaz. İmam bu konudaki düşüncesini “*Kur'ân'ın bir kısmına inanıyorsunuz da bir kısmına inanmıyor musunuz? Böyle yapanların cezası, dünyada, rezil, rüsva olmaktır. Ahirette de, en şiddetli azaba atılacaklardır*”<sup>106</sup> ayetiyle delillendirerek<sup>107</sup> sahabeye dil uzatmanın önünü tamamen kesmeyi amaçlamıştır. İmam Rabbânî'ye göre Şîa, sahabe hakkında varid olan sahih hadisleri ve menkıbeleri inkâr veya tahrif etmekten çekinmemiştir. Hatta utanmadan Yüce Allah'ın sözünü dahi çarpıtmaktan hayâ etmemişlerdir.<sup>108</sup> Örneğin “*Aleyna cem'ahu ve Kur'âne*”<sup>109</sup> ayet-i kerîmesini “*Alîyen Ceme'a Kur'âne*” “*Kur'ân'ı Hz. Ali topladı*” anlamına gelecek şekilde tahrif etmişlerdir. Buradan yola çıkarak Kur'ân-ı Kerîm'i Mushaf haline getiren<sup>110</sup> Hz. Osman Efendimiz'e ehl-i beyti öven ayetleri Kur'an'dan çıkardığı iftirasında bulunmuşlardır.<sup>111</sup>

Ehl-i sünnete göre sahabilerin tümü adil olup, Allah ve Resulünün kendilerinden razı olduğu kişilerdir. Şîilere göre ise sahabenin tamamı adil olmadığı gibi sahabeye itirazda bulunmak da caizdir.<sup>112</sup>

İmam Rabbânî Hazretleri'nin Hulefâ-i Raşidîn dönemine bakışı da ehl-i sünnet âlimlerinin kahir ekseriyetinin görüşleri doğrultusundadır. Malum olduğu üzere ehl-i sünnet “*Halifelik otuz sene sürecek; ondan sonra meliklik başlayacak*”<sup>113</sup> hadisine dayanarak bu dönemin Hz. Ebu Bekir'e yapılan biatle başladığını ve Hz. Ali'nin şehadetiyle sona erdiğini kabul etmişlerdir. İmam Sirhindî de bu otuz senenin Hz. Ali'nin hilâfeti ile tamamlandığı görüşündedir.<sup>114</sup>

Bilindiği üzere ilk Şîiler, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in Hz. Ali'den daha fazla faziletli olduğunu kabul ederler. Hz. Ali'nin Hz. Osman'dan daha faziletli olduğu konusunda ihtilaf halindeydiler.<sup>115</sup> Şîa'nın mu'tedil fırkası olan Zeydîler efdal mefdul usulünü benimseyerek ilk üç halifeye hakaret etmemişlerdir. Fakat diğer Şîi guruplar agresif bir tutum izlemişlerdir. Bundan dolayı ehl-i sünnet ve şîa arasındaki tartışma şiddetli olmuştur.<sup>116</sup> Özellikle gulat-ı Şîa'nın bilinen saldırgan ve tekfirci tutumu iki gurup arasında asırlardır devam eden bir nefrete sebep olmuştur.<sup>117</sup>

İmam Rabbânî Hazretleri Şîa'nın saldırgan tutumuna karşı üç halifeyi birçok şekilde savunmuştur. Ona göre Kur'ân-ı Kerîm'i Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman Efendilerimiz topladığı için onlara yapılacak bir hürmetsizlik Kur'ân-ı Kerîm'e yapılan bir hürmetsizlik olacaktır.<sup>118</sup> Ayrıca Hz. Ali (r.a.) hilafet konusunda ilk üç halifenin hilafetine itirazda bulunmamıştır. Onlara biat etmiş, danışmanlık yapmış destek olmuştur. Dolayısıyla onlara saygısızlık Hz. Ali'ye de yapılan bir haksızlık sayılır.<sup>119</sup> İmam Rabbânî'ye göre, Hz. Ali'nin ilk üç halifeye biatı Şîa'nın iddia ettiği gibi takkiye ile açıklanamaz. Çünkü Hz. Ali riyakârlık yapmayacak kadar büyük ve cesur bir insandır. Eğer o biat ettiyse gönüllü olarak

<sup>105</sup> Rabbânî, *Mektubat*, 80.Mektup, I, 241-245.

<sup>106</sup> Bakara 2/85.

<sup>107</sup> Rabbânî, *Mektubat*, 80.Mektup, I, 241-246.

<sup>108</sup> Rabbânî, Ahmed Bedreddin Farukî Serhendî, *Risaletü Redd-i Revafız*, Hakikat Kitapevi, İstanbul 2004, s. 152.

<sup>109</sup> Kıyamet 75/17.

<sup>110</sup> Suyutî, İmam Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekir,(911/1505), *Tarihu'l-Hulefa*, Mektebetu's- Saâdet, Eser Neşriyat, İst, 1952, s.77.

<sup>111</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 257.

<sup>112</sup> Bkz., 33; Aksu, Mehdi, *İslam Tarihinde Gerçeğe Giden Yol*, Asr yay, İstanbul 2010, s. 445.

<sup>113</sup> Ebu Davud, “Sünnet” 4646; Tirmizi, “Fiten” 48; Ahmed, V, 220, 221.

<sup>114</sup> Rabbânî, *Mektubat*, 349.Mektup, II,1038.

<sup>115</sup> Çağatay, Neşet, *İslam Mezhepleri Tarihi*, AÜİF yay. Ankara 1976, s. 53.

<sup>116</sup> Musa Musavî, *Şîa ve Şîilik Mücadelesi*, çev. Kemal Hoca, Sebil yay, İstanbul 1995, s. 13.

<sup>117</sup> Musavî, *Şîa ve Şîilik Mücadelesi*, s. 17.

<sup>118</sup> Rabbânî, *Mektubat*, 251. Mektup, I, 265 vd.

<sup>119</sup> Rabbânî, *Redd-i Revafız*, s. 156.

biat etmiştir.<sup>120</sup> Eğer Hz. Ali, hilafet isteğini gizleyip ilk üç halifenin hilafetini reddettiğini kendi hilafeti döneminde açıklasaydı bu ikiyüzlülük olurdu.<sup>121</sup>

İmam Rabbânî Hazretleri üç büyük raşid halifeyi bir de Hz. Ali Efendimiz'in dilinden övmüştür. Ona göre Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in daha faziletli olduklarına dair Hz. Ali'den nakledilen rivayetler var iken Hz. Ali'nin daha faziletli olduğunu iddia etmek yerinde bir yaklaşım değildir.<sup>122</sup> Nitekim Hz. Ali Efendimiz şöyle buyurmuştur: “*Dikkat ediniz, iyi dinleyiniz! Bazı kimselerin beni, Ebu Bekir ile Ömer'den daha faziletli tuttuklarını işittim. Bunlardan biri elime geçerse, iftira edenlerin cezasını ona uygularım. Çünkü o müfteridir.*”<sup>123</sup> İmam Zehebî'nin söylediklerine göre Hz. Ali şöyle demiştir: “*Resulullah'tan sonra insanların en faziletlisi Ebu Bekir, ondan sonra da Ömer, daha sonra da bir başka kimsedir.*” Orda bulunan oğlu Muhammed b. Hanefiyye de: “*Sonra sensin*” dedi. Hz. Ali buna karşılık: “*Ben ancak Müslümanlardan birisiyim*” diyerek tevazu göstermiştir.<sup>124</sup>

Peygamber Efendimiz (s.a.v.), Hz. Ali Efendimiz'e: “*Ey Ali, sende Hz. İsa'dan yana benzerlik var. Yahudiler ona düşmanlık edip annesi Meryem'e iftira ettiler. Hıristiyanlar ise onu sevip kendisinde olmayan bir menzile oturtular*”<sup>125</sup> buyurmuş, Hz. Ali Efendimiz bu ifadeyi şöyle değerlendirmiştir: “*Benim yüzümden iki zümre helak olacaklardır. Birincisi, beni sevmekte taşkınlık yapanlar ve bende olmayan şeyleri bana isnat ederek aşırı övenlerdir. İkincisi ise bana düşman olanlar ve düşmanlık ederek iftira edenlerdir*” buyurmuştur. İmam Rabbânî'ye göre, bu ifadelerle göre her Müslümanın gönülden sevdiği Hz. Ali'yi sevmek Rafızilik alâmeti olamaz. Rafıziliğin belirtisinin ilk üç halifeden teberri etmek, onlardan nefret etmek, onlara hakaret etmektir.<sup>126</sup>

Hz. Osman ve Hz. Ali'yi sevmeyi ehl-i sünnet vel-cemaat mensubu olmanın şartlarından biri olarak sayan ve “*Hateneyni*”/iki damat sevmeyenlerin ehl-i sünnet dışında kalacağını ifade eden İmam Rabbânî'ye göre aykırı bir davranış kişiyi Hariciler'den kılar.<sup>127</sup>

İmam Rabbânî, Benî Sâkife olayını da değerlendirmiştir. Ona göre Hz. Ebu Bekir'in hilafeti icmâ ile sabittir. Zira o dönemdeki otuz üç bin sahabe topluca Hz. Ebu Bekir'e biat etmiştir.<sup>128</sup> Ona göre bu kadar sahabenin yanlış bir kararda birleşeceklerini iddia etmek akılsızlıktır. İmam bu görüşünü Peygamberimizin, “*Ümmetim yanlış bir iş üzerinde söz birliği yapmaz!*”<sup>129</sup> hadis-i şerifini referans göstererek delillendirir. Hz. Ali Efendimiz hilafet görüşmesine geç çağrılmasına üzülmekle birlikte Hz. Ebu Bekir'in herkes üstün olduğunu belirtmiştir. İmam Rabbânî'ye göre halife seçiminde sahabenin Hz. Ali'yi geç çağırma nedeni kederlerinden dolayı onun ehl-i beyt arasında bulunması gerektiğini düşündüklerinden dolayıdır.<sup>130</sup> Nitekim Hz. Ali Efendimiz Hz. Abbas'ın biat teklifini reddetmiştir. İmam Rabbânî'ye göre eğer Hz. Ebu Bekir halifeliği hak etmemiş olsaydı Hz. Ali, Hz. Muaviye'ye karşı çıktığı gibi Hz. Ebu Bekir'e de karşı çıkardı.<sup>131</sup>

İmam Rabbânî Hazretleri Hz. Usame'nin ordusu meselesi, Fedek arazisi, Kırtas hadisesi, Mervan b. Hakem hadisesi, Cemel Vakası, Sıffin Vakası, Ehl-i beyt'e yaklaşım

<sup>120</sup> Rabbânî, *Mektubat*, 80. Mektup, I, 241-246.

<sup>121</sup> Rabbânî, *Mektubat*, 349. Mektup, II, 1041.

<sup>122</sup> Rabbânî, *Mektubat*, 349. Mektup, II, 1041.

<sup>123</sup> İbn Teymiyye, Ahmed Takiyyuddin b. Abdulhalim b. Abdusselam (728/1357), *Minhacü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Eymen eş-Şebravî, Kahire 2004, VI, 78.

<sup>124</sup> İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, I, 11.

<sup>125</sup> Ahmed b.Hanbel, *Müsned*, thk. Şu'ayb Arnavût, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1995, II, 469, H. no: 1377.

<sup>126</sup> Rabbânî, *Mektubat*, 349. Mektup, II, 1032.

<sup>127</sup> Rabbânî, *Mektubat*, 349. Mektup, II, 1031.

<sup>128</sup> Rabbânî, *Mektubat*, 80. Mektup, I, 245.

<sup>129</sup> Hakim, Ebû Abdillah en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ala's-Sahihayn*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut trz. I, 115, H. no: 394.

<sup>130</sup> Rabbânî, *Mektubat*, 80. Mektup, I, 245.

<sup>131</sup> Rabbânî, *Redd-i Revafiz*, s. 158.

gibi konularda ehl-i sünnetin genel geçer görüşü doğrultusunda şia ve rafizilerin tezlerine gerekli cevapları vermiştir.<sup>132</sup>

### Sonuç

Bunalımlı bir dönemde ve fikrî açıdan karmaşık ve çok kültürlü bir coğrafya yaşamış İmam Rabbânî Hazretleri şeriat-tarîkat, zâhir-bâtın bütünlüğü<sup>133</sup> ne sahip zihni bir altyapı ile karşılaştığı sorunların üstesinden gelmiş, genç yaşından itibaren üç alanda başarılı bir mücadele vererek İslâm tarihine müceddid-i sâni olarak ismini yazdırmayı başarmıştır. İmam Rabbânî Hazretleri bu zorlu mücadelede gücünü İslâm külliyesinde edindiği küllî bir bakış açısından almıştır. Yaşadığımız bu buhranlı çağda bir çıkış yolu bulmanın yolu bu küllî bakış açısına sahip alimler yetiştirmekten geçer. Bunun için İslâm medeniyetinin kurulmasında önemli bir yeri olan Cibril hadîs-i şerif<sup>134</sup>’inden hareketle yeni bir anlayışı gündeme getirmek gerekir. Bilindiği üzere Peygamber Efendimiz (s.a.v.) söz konusu hadîs-i şerifte üç önemli kavrama işaret etmiştir. Bunlar İslâm, iman ve ihsan kavramlarıdır. Asr-ı saadetten sonra iman kavramını izah etmek için itikâdî mezhepler, ibâdet ve muâmelata dair hükümler vaz etmek üzere fikhî mezhepler, Peygamber Efendimiz’in “*Sen Allah’ı göremesen de Allah’ın seni gördüğü şuuruyla hareket etmelidir*” şeklinde tarif ettiği ihsan kavramını izah etmek için de daha sonraki dönemlerde tarîkatlar şeklinde teşkilatlanan tasavvuf ekolleri ortaya çıkmıştır. İmam Rabbânî Hazretleri’nin de yetiştiği asırlardır kültürümüzü mayalaya gelen bu irfanî geleneğin ana gayesi “İnanç, ibâdet, güzel ahlak” katmanlarını müminlerde gerçekleştirerek kâmil insan yetiştirmektir. Bu anlayışın etkinliği İslâm’ın klasik çağında doğal bir şekilde hayata yansımıştır. Bu üç boyutun bugün kayıp halkası olan tasavvuf ve irfan İslâmî geleneğin bütün birikimi üzerine Horasan erenleri tarafından temelleri atılan Osmanlı toplumunda zirveye çıkmıştır. Fakat tasavvufî yaşayışı denetlemek maksadıyla Osmanlı Devleti tarafından kurulmuş olan

<sup>132</sup> Geniş bilgi için bkz., *Hayreddin Karaman*, İmam-ı Rabbânî ve İslam Tasavvufu, Nesil Yay., İst. 1992; Mehmet Boğdi, İmam Rabbânî’nin Şia Eleştirisi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Konya 2015; Mehmet Atalan, “Ca’fer es-Sâdık’ın Rafizilerle Tartıştığını Anlatan Bir Risale: Hâzihi Munazâra Ca’fer b. Muhammed es-Sâdık Maa’r-Râfizi”, Kelâm Araştırmaları Dergisi, 2009, cilt: VII, sayı: 1, ss. 21-38; a.g.mlf., “Şii Kaynaklarda Ali B. Ebi Talib ve Fatıma Mushafı”, Dinî Araştırmalar, 2005, cilt: VIII, sayı: 23, s. 93-110; a.g.mlf., “Hz. Muhammed’in Vefatından Sonraki Hilafet Tartışmaları”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004, cilt: IX, sayı: 2, ss. 55-68; R. B. Buckley, “İlk dönem Şii Gulatı”, Çev.: Mehmet Atalan, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2005, cilt: X, sayı: 2, ss. 137-159; “Ebu Hanife ve Ali Oğulları”, Dinî Araştırmalar, 2006, cilt: VIII, sayı: 24, ss. 157-168; Şii Kaynaklarda Muhammed b. Hasan el-Mehdi’nin Tarihi ve Menkıbevi Kişiliği, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002, sayı: 7, ss. 95-112; a.g.m., Cenknâmelerde Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman’ın Yeri, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012, cilt: XVII, sayı: 1, ss. 1-13; a.g.m., “Cenknâmelerde Hz. Ali’nin Yeri”, e-Makâlât Mezhep Araştırmaları, 2012, cilt: V, sayı: 2, ss. 7-29; İslam Düşüncesinde Ca’fer-i Sadık’ın Yeri, Milet ve Nihal: İnanç, Kültür, ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, 2011, cilt: VIII, sayı: 3, ss. 9-30; Hanefî Şahin, İlhanlılar Döneminde Şiilik, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2010; a.g.y., Şiilerin Gözüyle Sünniler İlk Dönem Şii Kaynaklarında Sünni Algısı, Mana Yayınları İstanbul 2016; a.g.y., “Şerif el-Murtezâ’nın “Hükümet Adına Çalışma” Risâlesi”, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013/2, c. 2, sayı: 3, ss. 317-328; “Sebepler ve Sonuçları Bakımından Olcaytu Sultan’ın Şiiliği”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi/ 2012 / 64, ss. 115-127; a.g.y., “Seyyid Alizâde’nin Hızırnâme’si Bağlamında Alevi Düşüncesinde Hızır İnanç” Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, Kış 2016, ss. 31-50.

<sup>133</sup> Bkz., İsmail Bilgili, “Hoca Ahmed Yesevî’nin “Divan-ı Hikmet” Adlı Eserine Fikhî Açıdan Bakış”, II. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu, Ankara, 28-30 Nisan 2016; “Necâtü’l-Gâfilin” Şerhi Şifâü’l-Mü’minîn’e Farklı Bir Bakış”, I. Uluslararası Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî Sempozyumu, Gümüşhane, 03-05/10/2013; Hoca Ahmed Yesevî’nin Hikmetleri Bağlamında Zâhir-Bâtın Fıkhı, Şerîat-Tarîkat Bütünlüğü, II. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu 19-21 Mayıs 2016 Saraybosna-Konya 2016, c.II, ss. 293-210; Konyalı Şeyhzâde Ahmet Ziya Efendi, Hayatı, Şiirleri ve İcâzetleri, 1. bs, Dizgi Ofset Matbaacılık, Konya 2017, s. 11-17.

<sup>134</sup> Bkz., Bekir Tatlı, *Hadis Tekniği Açısından Cibril Hadîsi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri (Hadis) Anabilim Dalı, Ankara-2005.

“meşîhat makâmî”nin<sup>135</sup> Cumhuriyet döneminde ortadan kaldırılması bu alanı istismara açık bırakmıştır. Buna rağmen bu dönemde de çağa damgasını vurmuş önemli şahsiyetler yetişmiştir. Bugün râbita tefekkür, nazar, tevessül, şefaât, keşf ve ilham gibi tasavvufî değerleri şirk, küfür olarak tanımlayan ilkel haricî, vahhabî anlayış Osmanlı coğrafyasının her köşesine petro-dolarlar akıtarak bünyemize yabancı bir anlayışı aşılarken, bilim dünyasında bu metafizik unsurların parapsikiyatrik değerleri<sup>136</sup> incelenmektedir. Batı düşüncesi kuantum fiziğinin etkisi ile gerçekleşen post-modern dönemi<sup>137</sup> yaşarken, bugün sosyal bilimler alanında bile hala pozitivist bir anlayış hâkimiyetini sürdürmektedir. Öyleyse “*Men arefe nefsehu, fegad arefe Rabbehu*” “*Nefsini bilen Rabbini bilir*”<sup>138</sup> sırrından behredâr olarak insanın iç aydınlanmasını sağlamanın yol ve yöntemleri düşünülmelidir. Bu noktada da ciddi çabalar vardır. Örneğin Mahmud Erol Kılıç Hoca'nın “*Din adamı modelimiz Yunus Emre olsaydı*”,<sup>139</sup> “*Davud el-Kayseri bizim neyimiz olur?*”,<sup>140</sup> “*İslâm'da ruhbanlık yok*” sözünün aslı<sup>141</sup>, “*Taşköprüzade Ahmed Efendi'yi tanımak ve tanıtmak*”,<sup>142</sup> “*Din adamı vardır*”<sup>143</sup>, “*Benim İslâm üniversitem*”<sup>144</sup>, “*Zihinci meczuplar*”<sup>145</sup>, “*Anadolu irfanının Nakşî damarı*”<sup>146</sup>, “*Pensilvanya mezhebi'ne karşı Anadolu*”<sup>147</sup> başlıklı yazıları önemli bir yankı uyandırmıştır.

#### KAYNAKÇA

- el-Affî, Ebü'l-Alâ, *Ta'likâtü'l-Fusûsi'l-Hikem*, Kahire 1365/1946, II.  
\_\_\_\_\_, *Muhyiddin İbn Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, çev., Mehmet Dağ, Kırkambar Yay., İst., 1998.  
Akay, Hasan *İslâmî Terimler Sözlüğü*, 2.bs., İşaret Yay., İst., 1995.  
Akdağ, Rahmi, *İmam-ı Rabbânî'nin Tasavvufî Tecrübesinin Ehl-i Sünnet Anlayışı Açısından Tahlîli*, (Basılmamış Yüksek Lisans Semineri, AÜSBE), Erzurum, 1998.  
Âkil, Muhammed, *Selefi Tasavvuf*, çev., Mustafa Kılıçlı, Birey Yay., İst., 1998.  
Algar, Hamid, “Reflection of İbn 'Arabî in Early Naqshbandî Tradition”, “İlk Dönem Nakşibendî Geleneğinde İbn Arabî'nin Düşüncelerinin İzleri”, çev., Salih Akdemir, *İslâmî Araştırmalar*, Cilt:5, Sayı:1, Ocak-1991, ss.1-19.  
\_\_\_\_\_, “İmam-ı Rabbânî” DiA, Ankara 2000, TDV, XXII.  
Ankaravî, İsmail, *Minhâcu'l-Fukarâ*, Basım yeri ve tarihi yok.  
Arvasî, Abdülhakim, *er-Riyâzu't-Tasavvufiyye*, Mekteb-i Harbiyye Matb., İst., 1341/1922.

<sup>135</sup> İsa Çelik, *Âbidin Paşa'nın Mesnevi Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*, Vefa Yay., İstanbul 2007, 109-110.

<sup>136</sup> Hayrani Altıntaş, “Din Psikolojisi ve Tasavvuf” <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/69/1743/18507.pdf>, Erişim tarihi: 08.07.2017, ss. 1-27.

<sup>137</sup> Hasan Yıldız, “Postmodernizm Nedir?” <https://birimler.dpu.edu.tr/app/views/panel/ckfinder/userfiles/17/files/DERG/13/153-166.pdf>, Erişim tarihi: 08.07.2017, ss. 1-15.

<sup>138</sup> İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Muzillü'l-İlbâs Ammâ İşteherâ Mine'l-Ehâdis alâ Elsineti'n-Nâs*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1405, II, s. 262.

<sup>139</sup> <http://www.yenisafak.com/yazarlar/mahmuderolkilic/din-adami-modelimiz-yunus-emre-olsaydi-2035387>, 08 Ocak 2017, Erişim Tarihi: 15.07.2017.

<sup>140</sup> <http://www.yenisafak.com/yazarlar/mahmuderolkilic/davud-el-kayseri-bizim-neyimiz-olur-2036133>, 12 Şubat 2017, Erişim tarihi: 15.07.2017.

<sup>141</sup> <http://www.yenisafak.com/yazarlar/mahmuderolkilic/islmda-ruhbanlik-yok-sozunun-asli-2040496>, Erişim tarihi 15.11.2017.

<sup>142</sup> <http://www.yenisafak.com/yazarlar/mahmuderolkilic/taskopruzade-ahmed-efendi-yi-tanimak-ve-tanitmak-2040398>, Erişim tarihi 15.11.2017.

<sup>143</sup> <http://www.yenisafak.com/yazarlar/mahmuderolkilic/din-adami-vardir-2039679>, Erişim tarihi 15.11.2017.

<sup>144</sup> <http://www.yenisafak.com/yazarlar/mahmuderolkilic/benim-islam-universitem-2039548>, Erişim tarihi 15.11.2017.

<sup>145</sup> <http://www.yenisafak.com/yazarlar/mahmuderolkilic/zihinci-meczuplar-2039171>, Erişim tarihi 15.11.2017.

<sup>146</sup> <http://www.yenisafak.com/yazarlar/mahmuderolkilic/analodu-irfaninin-naks-damari-2034412>, Erişim tarihi 15.11.2017.

<sup>147</sup> <http://aa.com.tr/tr/15-temmuz-darbe-girisimi/pensilvanya-mezhebine-karsi-anadolu-irfani/615261>, Erişim tarihi 15.11.2017.

Atalan, Mehmet, "Ca'fer es-Sâdık'ın Rafızilerle Tartıştığını Anlatan Bir Risale: Hâzihi Munazâra Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık Maa'r-Râfîzî", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2009, cilt: VII, sayı: 1, ss. 21-38.

\_\_\_\_\_, "Şîî Kaynaklarda Ali B. Ebi Talib ve Fatıma Mushafı", *Dinî Araştırmalar*, 2005, cilt: VIII, sayı: 23, ss. 93-110.

\_\_\_\_\_, "Hz. Muhammed'in Vefatından Sonraki Hilafet Tartışmaları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, cilt: IX, sayı: 2, ss. 55-68.

\_\_\_\_\_, "Ebu Hanife ve Ali Oğulları", *Dinî Araştırmalar*, 2006, cilt: VIII, sayı: 24, ss. 157-168.

\_\_\_\_\_, Şîî Kaynaklarda Muhammed b. Hasan el-Mehdi'nin Tarihi ve Menkıbevî Kişiliği, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sayı: 7, ss. 95-112.

\_\_\_\_\_, Cenknâmelerde Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın Yeri, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, cilt: XVII, sayı: 1, ss. 1-13.

\_\_\_\_\_, "Cenknâmelerde Hz. Ali'nin Yeri", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2012, cilt: V, sayı: 2, ss. 7-29.

\_\_\_\_\_, İslam Düşüncesinde Ca'fer-i Sadık'ın Yeri, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür, ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, cilt: VIII, sayı: 3, ss. 9-30.

Ateş, Süleyman, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, Sönmez Neşriyat, İst., 1969.

\_\_\_\_\_, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı Eserleri ve Mektupları*, Sönmez Neşriyat, İst., 1969.

Avn, Peter J., "Sufism", *The Ancylopedia of Religion*, I-XVI, Collier Macmillan Publishers, London, 1987, XIV, pp.104-123.

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, 3.bs., Selçuk Yay., Ankara, 1992.

el-Bağdâdî, Ebu'l-Hasan, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Menkıbeleri*, (Çev. A. İener, M. R. Ayas), Ankara 1972.

Banarlı, Nihad Sami, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, I-II, MEB., İst., 1987, I.

Bolay, Süleyman Hayri *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, 4. bs., Akçağ Yay., Ank., 1987.

\_\_\_\_\_, *Türkiye'de Rûhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*, 2.bs., Töre-Devlet Yay., 1979.

Bilgili, İsmail, "Bekir Sami Paşa Nakşbendî Halidî Zaviyesinin Konya İslah-ı Medâris-i İslamiye Medresesine Dönüşümü Bağlamında Nakşbendîliğin İlmi Hayata Tesiri", *Uluslararası Bahaeddin Nakşibend ve Nakşbendilik Sempozyumu, İstanbul 2-4 Aralık 2016*.

\_\_\_\_\_, "Hoca Ahmed Yesevî'nin "Divan-ı Hikmet" Adlı Eserine Fikhî Açıdan Bakış", *II. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu*, Ankara, 28-30 Nisan 2016.

\_\_\_\_\_, Hoca Ahmed Yesevî'nin Hikmetleri Bağlamında Zâhir-Bâtın Fıkhı, Şeriât-Tarîkat Bütünlüğü, *II. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu 19-21 Mayıs 2016 Saraybosna-Konya 2016*, c.II, ss. 293-210.

\_\_\_\_\_, *Konyalı Şeyhzâde Ahmet Ziya Efendi, Hayatı, Şiirleri ve İcâzetleri*, 1. bs, Dizgi Ofset Matbaacılık, Konya 2017.

\_\_\_\_\_, "Necâtü'l-Ğâfilin" Şerhi Şifâü'l-Mü'minîn'e Farklı Bir Bakış", *I. Uluslararası Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî Sempozyumu*, Gümüşhane, 03-05/10/2013.

Bosnevî, Abdullah, *Tecelliyâtu 'Arâisi'n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, I-II, Matbaa-i Âmire, İst., 1290, I.

Buckley, R. B., "İlk dönem Şîî Gulatı", (Çev: Mehmet Atalan), *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, cilt: X, sayı: 2, ss. 137-159.

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîh-i Buhârî*, I-VI, 5. bs., Dâru İbni Kesîr, Dimeşk, 1414, Megâzî, 67, 74, Bed'u'l-Halk, 1.

Câmî, Nuruddîn Abdurrahman b. Ahmed, *Dîvân-ı Câmî*, I-II, Tashih: A'lâhân-ı Efsahzâd, Merkez-i Mutala'ât-ı İrânî, Tahran, 1999, I.

Cebecioğlu, Edhem, "İmamRabbânîveMektubatı", [dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/780/10000.pdf](http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/780/10000.pdf), ss. 193-241.



- \_\_\_\_\_, *İmâm-ı Rabbânî Hareketi ve Tesirleri*, Erkam Yay., İst., 1999.
- \_\_\_\_\_, *Tasavvuf Klasikleri*, Erkam Matbaacılık, İstanbul 2010.
- \_\_\_\_\_, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ank., 1997.
- Chittick, William, *Varolmanın Boyutları*, çev., Turan Koç, İnsan Yay., İst., 1997.
- \_\_\_\_\_, *Hayâl Âlemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, trc., Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yay., İst., 1999.
- el-Cîlî, Abdülkerim *el-İnsânü'l-kâmil*, Kahire 1383/1963.
- Çelik, İsa, “İmam Rabbânî Perspektifinden İbnü'l-Arabî'ye Tenkidî Bir Yaklaşım”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), Sayı: 23, 149-179, 2009.
- Dehlevî, Şah Veliyyullah, *Hüccetullâhi'l-Bâliğâ*, I-II, Dâru't-Turâs, Kahire, ts., II; a.mlf., age., çev., Mehmet Erdoğan, İz Yay., İst., 1994, II.
- Demirci, Mehmet, “Tevhiden Vahdet-i Vücûda”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Yıl:10, Sayı:1, Ocak-1982, ss.23-32.
- Develioğlu, Abdullah, *Gülzâr-ı Sofiyye Kasîde-i Taiyye Şerhi*, Ahmed Sait Matb., İst., 1961.
- Ensarî, Abdülhak *Şeriat ve Tasavvuf*, çev., Yusuf Yazar, Rehber Yay., Ankara, 1991.
- Ergin, Osman, *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun Hayatı ve Şahsiyeti*, Kenan Basımevi, İst., 1942.
- Ertuğrul, İsmail Fennî, *Hakikat Nurları*, Sebil Yay., İst., 1975.
- \_\_\_\_\_, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, Haz., Mustafa Kara, İnsan Yay., İst., 1991.
- Fârûkî, Burhân Ahmed, “Ahmed Fârûkî Sirhindî (Müceddid-i Elf-i Sâni İmam-ı Rabbânî)'nin Tevhid Anlayışı,” çev., H. İbrahim Şimşek, *EKEV Akademi Dergisi*, Cilt: I, Sayı.3, (Kasım 1998), ss.181-188.
- es-Serhendî Ahmed b. Abdülahad el-Fârûkî, İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, I-III, Demir Kitabevi, İst., 1963.
- el-Ferman, Muhammed, “İmam Rabbânî”, çev., Lamii Güngören, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, Editör: M. M. Şerif, III.
- Futûhâtü'l-mekkiyye*, c.I-IV, Kahire h.1293.
- el-Gurâb, Mahmud, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, Matbaatü Zeyd b. Sâbit, 1407/1986.
- \_\_\_\_\_, *Eş-Şeyhü'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî*, Dımaşk 1411/1991.
- Gündoğdu, Ali Naki, “Muhyiddin İbn-i Arabî' de Mistik Bilginin Kategorileri”, <http://www.ibnularabi.com/mak22.htm>,
- Gündoğdu, Cengiz, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecîd Sivâsi: Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, KB. Yay., Ank., 2000.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, Remzi Kitabevi, İst., 1977, VII.
- el-Hasenî, Abdülhay b. Fahreddin, *Nüzhelü'l-Havâtır*, Haydarabad, 1976.
- <http://www.dinimizislam.com/detay.asp?Aid=3029>.
- Hulusi, Ahmet, *Risâle-i Gavsiyye Tercümesi*, 4.bs., Kitsan, İst., 1994.
- Hüveydî, Yahya *Târihu'l-felsefeti'l-İslâmiyye fi'l-kâreti'l-İfrikkiyye*, Kahire, 1966.
- Izutsu, Toshihiko, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev., İbrahim Kalın, İnsan Yay., İst., 1995.
- İbn Arabî, Muhyiddîn, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, Dâru Sâdır, I-IV, Beyrut, ts., II.
- İbn Arabî, Muhyiddîn, *et-Tedbîrâtü'l-İlahiyye fi Islâhı Memleketi'l-İnsaniyye*, *Tedbîrât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, Tercüme ve Şerh: Ahmed Avni Konuk, Haz., Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İz Yay., İst., 1992.
- İbnu't-Tayyar, Semahaddin Cem, “İnsân-ı Kâmil ve Tasavvuf”, *Din Yolu*, Cilt: 1, Sayı: 12, (10 Haziran 1956), Ank., 1956.
- İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, (thk.. Ebu'l-Alâ Afîfî), Beyrut 1980.
- \_\_\_\_\_, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I-IV, ts.,

- \_\_\_\_\_, *Evrâdü'l-üsbüyye*, İstanbul ts,  
İmam Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr Nurlar Feneri*, çev., Süleyman Ateş, Bedir Yay.,  
İst., 1994.  
İsfehanî, Hüseyin b. Muhammed Rağîb *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, Dâru  
Kahraman, İst., 1986.  
İz, Mahir, *Tasavvufun Mahiyeti Büyükleri ve Tarikatlar*, Türday, İst., ts.  
İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, I-II, Mabaa-i Âmire, İst., 1340-1343, II.  
Kam, Ferid, *Vahdet-i Vücûd*, Matbaa-i Âmire, İst., 1331.  
\_\_\_\_\_, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, haz., Mustafa Kara, İnsan Yay., İst., 1992.  
Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 1. bs., Dergâh Yayınları, İst., 1985.  
Karadaş, Cağfer *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî*, Kaynak Yay., İzmir 2008.  
Karaman, Hayreddin, *İmam-ı Rabbânî ve İslam Tasavvufu*, Nesil Yayınları,  
İstanbul, 1992.  
Kartal, Abdullah, “İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel  
Arkapları”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 14, Sayı: 2, 2005.  
Kayserî, Dâvûd, *Matlau Husûsi'l-Kilem fi Meânî Fusûsi'l-Hikem*, Dâru'l-Hilâfeti'l-  
Bahire, İst., 1299.  
\_\_\_\_\_, *Resâil*, (nşr. Mehmet Bayraktar), Kayseri 1997.  
Kılıç, Mahmut Erol, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri (Vücûd ve  
Merâtibu'l-Vücûd)*, (Basılmamış Doktora Tezi, MÜSBE.), İst., 1995.  
Kısakürek, N. Fazıl *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, Büyük Doğu Yay., İst.,  
1982.  
Konevî, Sadreddin, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları en-Nusûs fi tahkiki tavri'l-mahsûs*,  
(çev. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, Kayserî, Resâil, (nşr. Mehmet Bayraktar), Kayseri  
1997.  
Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Haz., Mustafa  
Tahralı-Selçuk Eraydın, İFAV Yay., İst., 1994, I, 21.  
Konukçu, Enver, “Ekber Şah” TDV, 1994, XI, ss.542-544  
Kuşeyrî, Abdülkerîm, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Tahkîk: Abdülhalim  
Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerif, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîs, I-II, Basım yeri ve tarihi yok, I.  
*el-Kütübî*, Mahmud Şâkir, *Fevâtü'l-Vefâyât*, Beyrut 1974.  
Qasem, Refeq Hamood Najî, *Kur'anda Velâyet ve Berâet*, Atatürk Üniversitesi Temel  
İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Erzurum 2016.  
Qasem, Refeq Hamood Najî, “Kırimli Selim Baba ve Bazı Kur'ân Âyetlerine Yönelik  
Tasavvufî Yorumları”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2016/5, c. 5,  
sayı: 10, ss. 86-106.  
Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, 7. bs., Remzi Kitabevi, İst., 2000.  
el-Mısırî, İbnü'l-Mülekkîn, *Tabâkâtü'l-Evliyâ*, Beyrut 1406/1987.  
Nasr, S. Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, çev., Ali Ünal, İnsan Yay., İst., 1985.  
Öçal, Şamil, “Mutlak Hakikat ve Diğerleri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma  
Dergisi*, Yıl:1, Sayı:1, Ağustos-1999, ss.81-104.  
Özbeken, Ahmet Ozan, *Aklı Karışıklar İçin Tasavvuf Müdâfâsı -IV-*, 75. Sayı, Mart  
2007.  
Özdemir, Ahmed, “Ekber Şah'ın Din Modeli ve İmam Rabbânî”, *Altınoluk Dergisi*,  
Ekim 2001, Sayı: 188.  
Schimmel, Annemarie *Tasavvufun Boyutları*, trc., Yaşar Keçeci, Kırkambar Yay.,  
İst., 2000.  
Selim Kırımî, *Burhânu'l-Ârifîn*, Süleymâniye Kütüphanesi; Hacı Mahmut Efendi  
2679.  
Selvi, Dilaver, *Kur'ân ve Tasavvuf: Tefsirlerin Tasavvufa Bakışı*, Şule Yay., İst.,  
1997.

Sunar, Cavit, “İmam Rabbânî’nin Tevhit Görüşüne Genel Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:5, Sayı:I-IV, Yıl: 1956, ss.136-143.

Sunar, Cavit, *Tasavvuf Tarihi*, AÜB. Ank., 1975,

\_\_\_\_\_, *Mistisizmin Ana Hatları*, AÜB. Ank., 1966.

Şahin, Hanefi, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2010.

\_\_\_\_\_, *Şiilerin Gözüyle Sünniler İlk Dönem Şii Kaynaklarında Sünni Algısı*, Mana Yayınları İstanbul 2016.

\_\_\_\_\_, “Şerif el-Murtezâ’nın “Hükümet Adına Çalışma” Risâlesi”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013/2, c. 2, sayı: 3, ss. 317-328.

\_\_\_\_\_, “Sebepler ve Sonuçları Bakımından Olcaytu Sultan’ın Şiîliği”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* / 2012 / 64, ss. 115-127.

\_\_\_\_\_, “Seyyid Alizâde’nin Hızırnâme’si Bağlamında Alevi Düşüncesinde Hızır İnancı”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Kış 2016 ss. 31-50.

Tahrallı, Mustafa, “Ayn ve Ayniyyet”, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, IV, ss.9-26.

Tatlı, Bekir, *Hadîs Tekniği Açısından Cibrîl Hadîsi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri (Hadis) Anabilim Dalı, Ankara-2005.

el-Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre, *Sünen (el-Câmiu’s-Sahîh)*, I-V, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1408, Menâkıb, 3946.

et-Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Luma’ fi’t-Tasavvuf*, Tah., Abdulhalim Mahmud-Abdülbakî Surûr, Dârü’l-Kütübi’l-Hadîs, Mısır, 1960/1380.

Uludağ, Süleyman, “Tasavvufî Ulûhiyyet Telakkisinde Mertebeler III”, *Hareket*, Sayı: 23, ss.3-15.

\_\_\_\_\_, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İst., 1996.

\_\_\_\_\_, *İbn Arabî*, TDV. Yay., Ankara, 1995.

\_\_\_\_\_, “Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn Teymiyye’nin Tasavvuf Felsefesi”, *İslâmiyât*, Cilt: 2, Sayı: 3, (Temmuz-Eylül 1999), ss.39-66.

\_\_\_\_\_, “Âlem”, DİA, Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul 1989, II.

Ülken, Hilmi Ziya, *Türk Tefekkürü Tarihi*, I-II, Matbaa-i Ebüzziya, İst., 1933, II.

Yıldırım, Birol, *Köstendilli Süleyman Şeyhi Efendi Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Ertual Yayıncılık, Erzurum 2016.

Yıldırım Birol ve Diğerleri, “Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi’nin Rüya Kavramı ve Rüya Yorumu Hakkındaki Görüşleri”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2016/5, c. 5, sayı: 10, ss.27-62.

Ziyâ Paşa, *Endülüs Tarihi*, I-IV, İstanbul 1305.

# HÂCE MUHAMMED PÂRSÂ'NIN “FASLU'L- HITÂB” ESERİ: HANEFİLİK VE MATURİDİLİĞE TASAVVUFİ BAKIŞLAR

Masudhan İSMAİLOV<sup>1</sup>

## Özet

Hâcegân-Nakşibendilik tarikatı, yaklaşık 900 yıllık tarihi esnasında İslam âlemi ve tüm insaniyete büyük bir manevi miras bırakmıştır. XVI yüzyıl Hâcegân Nakşibendilik talimatının önemli nazariyatçılarından Hâce Muhammed Pârsâ (Pârisâ) adıyla meşhur olan Muhammed bin Muhammed bin Mahmut el-Hafız-el-Buhari (1349-1420), Bahaüddin Nakşibendi'den sonra Orta Asya'da Nakşibendiliğin en öncü propagandacısı olarak şöhret kazanmıştır. Özellikle onun *Faslu'l-Hitâb* eserini inceleyerek sadece tarikatla ilgili meseleler değil, belki şeriat ve tarikat arasında tartışmalara neden olan konular üzerinde yapılan çalışmaları da görebiliriz. Şeriat ve tarikatla ilgili 494 konuyu kapsayan söz konusu eserinde Hâce Muhammed Pârsâ her meseleye İslam'ın esas kaynaklarına dayanarak cevap vermiştir. Örneğin, akide ilminin ana konularından biri olan Tevhid mevzusunda yazarken tevhidi tevhid'i imani, tevhid'i ilmi ve tevhid'i hâli gibi çeşitlere ayırarak açıklamıştır. Genel olarak Hâce Muhammed Pârsâ'nın *Faslu'l-hitâb* eserinin incelenmesi Nakşibendilik esasları ile birlikte Hanefilik ve Maturidiliği akaid ilmi açısından daha derin bir anlamak imkânını verir.

**Anahtar kelimeler:** tasavvuf, Nakşibediye, Hâce Muhammed Parsa, Faslu'l-Hitab, ilmü'l-kelem, hadis, tefsir, fıkıh, akide ilmi, Tevhid, tevhid'i imani, tevhid'i ilmi, tevhid'i hâli, hac, kible, kalp kiblesi, ruh kiblesi.

## 'FASLUL-KHITAB' OF KHWAJA MUHAMMAD PARSA: TASAWWUFI VIEWS IN HANAFI AND MATURUDI SCHOOLS

Associate Professor Dr.Masudkhan Ismoilov  
Faculty of History, Uzbekistan National University  
Lecturer, Department of “Data Science and Archival Studies”

## Abstract

Khvajagan-Naqshbandi tariqah has left significant spiritual heritage to the Islamic world and the whole humanity over the last 900 years. A major philosopher of Khvajagan-Naqshbandi teachings in the 16<sup>th</sup> century, known as Khwaja Muhammad Parsa, Muhammad bin Muhammad bin Mahmood al-Hafiz al-Bukhari (1349-1420) had gained fame as the foremost propagandist of Naqshbandi tariqah after Bahaüddin Naqshband in Central Asia. In particular, while studying his work *Faslul-Khitab* we can see that the author analyses not only the issues related to tariqah, but also reviews the matters causing controversy between shariah and tariqah. In his work covering 494 matters related to shariah and tariqah Khwaja Muhammad Parsa responded to each issue based on the main sources of Islam. For instance, while writing on the subject of Tawhid (oneness of God), one of the issues of Islamic creed (aqidah), he explained by separating the subject into different parts such as the belief of tawhid, knowledge of tawhid and spiritual state of tawhid. In general, the review of Khwaja Muhammad Parsa's *Faslul-Khitab* gives a deeper understanding of Hanafi and Maturudi creed along with the principle teachings of Naqshbandi tariqah.

<sup>1</sup> Yrd. Doç.Dr., Özbekistan Milli Üniversitesi Tarih Fakültesi, “Kaynak Bilimleri ve Arşivcilik” Bölümü öğretim üyesi

**Key words:** tasawwuf, Naqshbandiyyah, Khwaja Muhammad Parsa, Faslul-Khitab, ilmul-kalam, hadith, tafsir, fiqh (Islamic jurisprudence), science of aqidah (creed), Tawhid, belief of tawhid, knowledge of tawhid, spiritual state of tawhid, pilgrimage (haj), qiblah (direction of Kaabah), qiblah of heart, spiritual qiblah.

Orta Asya’da ortaya çıkarak bugünlerde tüm dünyaya yayılan Hâcegan-Nakşbendiyye talimatı kendisinin yaklaşık dokuz yüz yıllık tarihi zarfında İslam Dünyası’nın yanı sıra tüm insanlığa büyük bir manevi miras sunmuştur. Bu tarikatın yetiştirdiği mutasavvıfların ibretli hayatı, çeşitli bilim dallarına ait yazdıkları bilimsel eserleri İslam düşüncesi tarihinde kendine özgü bir yer edinmektedir. Tasavvuf biliminin 14. yüzyıldaki en önde gelen simalarından biri olan Hâcegan-Nakşibendiyye tarikatının öncülerinden olan Hâce Muhammed Parsa (1349-1420) kendisinin *Faslü’l Hitab bi-Vusülü’l-Ehbab* “Dostlar visalına ulaşmada beyaz ile siyahı ayırt eden kitap” adlı eseriyle meşhurdur.

Timurlular dönemi (1370-1507) manevi hayatında önemli bir yere sahip Abdurahman Camî kendisinin *Nefahatü’l-Üns* nam eserinde, Ali Sefî’nin *Reşahat*’ında ve diğer kaynaklarda Parsa’nın hayatına ait birçok bilgiler bulunmaktadır. Örneğin, *Reşahat*’ta onun hayatıyla ilişkili şu gibi bilgiler yer almaktadır: “*Hicaz yolundaki Hoca-i Buzurg (Bahauddin) hastalığa uğrayınca vasiyetlerde bulundu. Şu esnada dostlar huzurunda bu meclise yüzlenerek: “Hâceganlar hanedanının halifelerinden bu zayıfa ne ki ulaşmışsa ve bu yolda neler edinmişse bu emanetlerin tümünü sana teslim ettim. Bu emanetlerin hepsini Hakk Sübhanahü halkına ilet” dedi. Hicaz seferinden döndüğümüzde ise dostlar huzurunda: “Bizde ne varsa sen hepsini tam olarak teslim aldın” dedi. Hayatının sonunda ise: “Bizim vücüt bulmamızın sebebi Muhammed (Parsa) ’nın zuhürü idi”* [1].

Bahauddin Nakşibend vefatından önce Hoca Muhammed Parsa’yı kendi makamına tayin eder. Onun “*Hicaz yolunda söylediğim sözler sözdür, kim ki, bizi arzu ederse Hoca Muhammed Parsa’ya nazar eylesin*” dediği bilgiler de kaynaklarda geçmektedir.

Mürşidlik mertebesine ulaşan Parsa, tefsir, hadis, tasavvuf, kelam, coğrafya, edebiyat, tarih, fıkıh gibi bilim dallarında da mahir bilgin olup, onun yazdıkları eserlerden yaklaşık 40 tanesi bize kadar ulaşmıştır. Onun kalemine ait eserleri şartlı olarak şu gibi gruplara ayırmak mümkündür: Kuran bilimleri mecmuası, tefsir ilmine ait eserler, hadis ilmine ait eserler, kelam ilmine ait eserler, usul-i fıkıh, fıkıh, tasavvufî eserler, edebiyat, biyografi, tarih ve coğrafya bilimleri.

*Faslü’l Hitab bi-Vusülü’l-Ehbab* 494 adet meseleye adanmış olup, bu meselelerin tümü İslam aleminde çeşitli bahislere sebep olmuş, ancak; Hoca Muhammed Parsa çeşitli eserlere dayanarak bu sorunları gidermeye çalışmış ve başarıya ulaşmıştır [2].

Örneğin, Parsa akide (Akaid) ilminin başında gelen Tevhid meselesi üzerine çalışmış ve onu dört mertebe (makam)da açıklamıştır. Yani *Tevhid-i İmanî*, *Tevhid-i İlmî*, *Tevhid-i Halî* ve *Tevhid-i İlahî*. Tevhidi bu gibi çeşitlere ayıran Parsa, onların her birisi üzerine geniş açıklamalarda bulunmuş ve tasavvufî yönden kendi yaklaşımlarını dile getirmiştir.

“*Tevhid-i İmanî*, zahirî bilimlerden istifade ile elde edilir. Bu tür tevhidi sıkı tutmakla *şirk-i celi* – açık şirkten kurtulmaya yarar sağlanır. Tasavvuf ehli tüm Muminlerle birlikte adı geçen tevhidde ortak olsalar da, diğer mertebelerde onlardan ayrılırlar” diye yazmıştır Parsa.

“*Tevhid-i İlmî* ise İlmü’l-Yakıyn diye adlandırılan batinî ilimlerden ortaya çıkar. *Tevhid-i İlmî*, murakabenin (denetim) nurundan, ışıktan oluşur. *Tevhid-i İlmî*, genelde *Tevhid-i Halî* ile birleşmiştir ve ona yoldaşlık eder. Eğer onlar birlikte olmazlarsa, itibar derecesinden düşen resmî tevhid sayılır”. Yani “Hakk Subhanahu’nun has bendelerinin bildikleri keşif zevki ile idrak edilir” der ve bu konuda bazı ariflerin sözlerini sunar.

Parsa, kendisinden önce yaşamış ariflerin sundukları görüşlere kendi yaklaşımını sergiler ve herhangi bir yırtıcı hayvanın çengeline düşen adamla yırtıcıların vahşilikleri üzerine bilgi toplayan kişinin bilimi aynı olmadığını örnek gösterir. O, “*Maşuk’un (aşık*

olanın) zatı ve sıfatlarına dair bilim sahibi olmak visalin ta kendisidir diye düşünen adam yanlış eteği tutmuştur” der.

İmam Gazzalî'nin “Allah ezze ve celle hakkında eğitim almak yoluyla bilim edinmek ulemaların yoludur” dediği görüşü de sunan Parsa, şu gibi kendi görüşlerini ileri sürer:

“Doğru, bu da büyük yoldur. Lakin enbiya ve evliyaların bilimine nisbeten epey muhteserdir (kısadır). Zira, Hakk Subhanahu ve Teala insanoğlunun eğitimsiz onların kalbine doğrudan doğru marifet yollar”.

*Tevhid-i Halî* – tevhid durumu müvehhid (tevhid sahibi) için sürekli olarak luzümlü sıfata dönüşür. Onun tüm varlığında toplanan zülmetler tevhid nuru (ışığı) önünde yenilgiye düşer, yok olur. Tevhid ilminin nuru tevhid sahibinin durumundan ortaya çıkan nurun içine siner. Bu sanki güneş ışığına yıldızların ışığı sindiği gibidir. Bu makamdaki tevhid sahibinin varlığı Allah Teala'nın cemalî müşahadesinde o kadar gark olur ki, Vahid – tek Yaradan'ın zatı ve sıfatından başka bir şey onun nazarından geçemez. Bu o kadar bir genişlik ve derinlik kasteder ki, bu tür tevhidi de kendisinin sıfatından değil, belki de Vahid Teala'nın sıfatı olarak görür. Ve hatta böyle bir görüşü de o zatın sıfatlarından biri olarak bilir. Bu yol aracılığıyla tevhid denizinin dalgaları arasında bir katra (damla) emsalına dönüşür, gark olur, birleşir. Bu tür tevhid sahibinde beşerlik özellikleri yine de azalır. Bu sanki ay çıktığında karanlığın yer yüzünden kaybolduğu gibidir. Çoğunluk işte bu durumda kalırlar” diye yazmaktadır Parsa.

Parsa'ya göre, *Tevhid'i Halî*'de olan kişide insanlığa has davranışlardan ayrımlarının bulunmama devam etmesinin sebeplerinden biri – bendede kendi işlerini düzene sokma ve durumunu pak tutma imkanlarının henüz mevcut bulunmasıdır.

Parsa, bu durumdan tevhid ehlinin en has zatalrı kendi nesibini (ülüşünü) alacağını vurgulayarak, daha sonraki merteye – tevhid'i ilahi hakkında şunları yazmaktadır:

“*Tevhid'i İlahî budur ki, Hakk Teala ezelden daima vehdaniyet sıfatı ve ferdaniyet ne'ti ile sıfatlanmış idi. Allah Teala vardı. Onun beraberinde herhangi bir şey mevcut değildi... Ebedü'l-ebed o şu vasfında kalır. Zira O'ndan başka her şey helak olacaktı*”. Parsa sözünün yekününde “işte bu tevhidin hakkıdır. Zira bunda nuksanın alemleri görünmez” diye hulase yapmaktadır.

Parsa, kendi görüşlerini açıklarken çeşitli yazılı kaynaklara müracaat etmiş, birçok ulemaların görüş ve düşüncelerini delil olarak sunmuştur. Örneğin, Şihabeddin Suhreverdi'nin Evarifü'l-Maarif, İmam Gazzalî'nin *İhya-u Ulumi'd Din* gibi eserleri ve meşhur Sofilerden Ebu Said b. Ebu'l Hayr, el-Hekim el-Tirmizi, Ahmed b. Muhammed el-Gazzalî, İmam el-Kuşeyri gibi orta çağların önde gelen İslam düşünürlerini örnek gösterilebilir.

Parsa, alimlerin tevhid konusundaki çeşitli düşüncelerini sunarak şu gibi bir sonuca varır:

حاصل الاشارات ان التوحيد افراد القدم عن الحدوث و تنزيه الله سبحانه عن الحدوث و اسقاط الاضافات

“Tüm işare (im)lerin hulasası budur ki, tevhid – kadimliği (kidamı) oluşumdan (hudus) ayrı diye bilmek ve Allah Sübhanahü'yü hudustan pâk diye itikat etmek hem de (tüm izafet) eklemelerini gidermektir”.

O, tevhid üzerindeki bahsi devam ettirerek, *Yakıyn*'in çeşitli merteye (makam)ları bulunduğu gibi tevhidin de bir kaç dereceleri bulunur, demektedir. Yani İlmü'l-Yakıyn, Eynü'l-Yakıyn, Hakku'l-Yakıyn olduğu gibi tevhid için de İlim, Eyn, Hakk basamakları bulunur diyerek kendi görüşünü isbatlama uğrunda kaynaklardan iktibas sunar.

“*Efraif'in tercümanı, Allah onu rahmet eylesin şöyle demiştir: “Tevhid-i eyini vicdani budur ki, onun sahibi zevk ve müşahade aracılığıyla aynı tevhidi bulur. Ve bu üç derecede olur... İnsan için böyle dereceden sonra tevhid babında diğer bir makam yoktur*”.

Parsa, Abdullah b. Muhammed el-Ensari'nin *Menazil es-Sairin* adındaki eserinden “*Cem' makamı salıkların son makamı olup, o tevhid yeridir (zerf)*” biçimindeki görüşünü iktibas olarak sunmakla tevhid bahsini devam ettirir.

“*Tevhid ilmi ilimlerin en faydalısı ve daha yüksek olanıdır*” diyen Parsa, *Faslü'lHitab*'da tevhidin yine bir diğer çeşidini kaydeder. Onu Tevhidi-i Rahmanî olarak

adlandıran Parsa, ona şöyle açıklamada bulunmaktadır: “*Tevhid-i Rahmanî budur ki, Hakk Sübhanahü Kendisi'nin tek olduğuna tanıklık vermesidir*”. Bu makamda insanlar için hiç bir nasip (ülüş) bulunmamaktadır, ancak bir kere ışıltı yapıp, sönen birer şule (ışık) olabilir”.

Parsa, tevhid babındaki bahse son nokta koyarken tevhidin dört mertebesi (makamı) bulunduğu sonucuna varmaktadır. Yani onu mağz (çekirdek), çekirdeğin çekirdeği, kabuk ve kabuğun kabuğuna benzetir.

İlk mertebede insanoğlu diliyle “La İlaha İllallah” dese de, kalbi bundan gafil olur ve inkar eder. Demek bu münafığe benzemektedir.

İkinci mertebede sözlerin anlamını kalbi de tasdik eder. Bu amme Müslümanların tasdiki gibidir, işte buna itikat denilir, diye yazmaktadır Parsa. Burada taklidî iman söz konusudur.

Üçüncü mertebeyi mağza (çekirdeğe) benzeterek Parsa “*Bu tür tevhid keşif yoluyla müşahade edilir, Hakk Sübhanahü'nün nuru vasıtası ile bilinir, bu mukarrablar makamıdır*” diye vurgular. Ona göre, bu makamdaki Mumin birkaç şeyleri görüyorsa da, lakin onların çok olmasına bakmaksızın Tek Kahhar tarafından ortaya çıkartıldığını hisseder. Tüm işlerin faili tek olduğuna inanır ve her şey asıl haline döner diye itikat eder. Zira, bunda sebepler silsilesini algılayarak ilk silsileyi, *Müsebibü'l-Esbab*'a (sebeplerin Yaratıcısına) bağlandığını anlaması lazımdır.

Parsa'ya göre, böyle bir akide kalpte oluşan bir ilahi nur olup, onun aracılığıyla müşahade hasil olur. Bu has bir hidayet olarak mücadele neticesi olarak ortaya çıkar. Düşünür, kendisinin bu algısını şu gibi ayet-i kerime ile delil getirir:

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ

“*Ve Bizim uğrumuzda (nefsleri ile ve Allah'ın düşmanları ile) cihad edenleri, mutlaka Bizim yollarımıza (Sıratı Mustakîmler'e) hidayet ederiz (ulaştırırız). Ve muhakkak ki Allah, mutlaka muhsinlerle beraberdir*” (Ankebut suresi, 69. ayet) [4].

“*Dördüncü mertebedeki Mumin sadece bir şeyi görür, bu ise sıddıklar müşahedesidir*”, demektedir Parsa. O, bu tasavvuf ehlinin tevhidde fena olmasıdır, zira bunda Sofi kendi nefsinde de görmez. Çünkü, o Vahid Teala'da mustağrik olduğu nedeniyle kendi nefsinden de fani olan bendedir, diye açıklama yapmaktadır.

“*Tevhid'in dördüncü derecesi tevhidin kemalidir*” diye hulasa yapmaktadır Parsa.

*Faslü'l-Hitab*'da çeşitli fikhî meseleler de tasavvuf gözüyle açıklanmıştır. Örneğin, Hac meseleleri de *el-Hidaye*'nin *el-Kafi*, *el-Urtucî* şerhleri (açıklamaları) gibi Hanefî fikhî kaynakları temelinde açıklama verilmekte ve ona dair tasavvufî yaklaşımlar kaydedilmektedir. Nitekim, “*Erş, kalplerin kiblesidir, Gök'te bulunur, Kabe ise cesetlerin kiblesidir, Zemin'de bulunur. O yüzden vücüt Kabe'yi kasteder, ama, murat Kabe değildir, belki de onun Sahibi'dir. Bunun gibi kalp de Erş'i maksat eder, ama murat Erş değil, belki de onun Sahibi'dir*” diye yazmaktadır Parsa.

Kısacası, Hâce Muhammed Parsa'nın bilimsel mirası ve görüşlerinin incelenmesi, sadece Nakşibendiye tarikatının temellerini değil, belki de tasavvuf ilminin asıl mahiyetini yine de derin olarak anlamamız için imkan sağlayacaktır. Özellikle, onun *Faslü'l-Hitab* eserini incelemek aracılığıyla tasavvuf ilmi ile birlikte birçok akaid bilimleri ve fikhî meseleler üzerine önemli düşüncelerle tanışmamız mümkün olacaktır.

## Kaynakça

1. Fakhrudin Ali Sefi. Reşahat. — Taşkent, 2003. — S. 85.
2. Hâce Muhammed Parsa. *Faslü'l-Hitab*. — Taşkent. (sanasiz) — S. 437.
3. Hâce Muhammed Parsa. *Faslü'l-Hitab*. — Taşkent. (sanasiz) — S. 72.
4. Kur'ani Kerim — Taşkent, 2001. — 624 s.

# EBÛ HANÎFE'DE ORTAYA ÇIKAN ZÜHD VE TAKVÂ ANLAYIŞININ MÂTÜRÎDÎ KELÂMINA YANSIMALARI

Hüseyin DOĞAN<sup>1</sup>

## Özet

Kelâm ve Fıkhı çok iyi bilen *Ebû Hanîfe*, Tasavvuf söz konusu olduğunda hiç aşırı davranmamış; aksine temkinli ve ihtiyatlı hareket etmiştir. *Ebû Hanîfe*'ye göre zühd ve takvâ dinî hayatın bir tezahürü durumundadır. *Ebû Hanîfe*'de ortaya çıkan insanlara karşı hoşgörülü ve anlayışlı olma, onların sempatisini kazanma hatta onların zihin ve gönül dünyalarına hitap etme geleneği Kufe Hanefî-Kelâm okulundan Horasan ve Maverâünnehir topraklarına sirayet etmiştir.

Horasan ve Maverâünnehir'de bu anlayışın ilk temsilcileri *Ebû Hanîfe*'yi teosofik ve mistik anlamda yorumlamaya çalışan Kerrâmîler özellikle de *Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî* olmuştur. Onların savunduğu zühd ve takvâ anlayışının bütün kökleri *Ebû Hanîfe*'de gizlidir. Horasan ve civar bölgesinde teşekkül eden bu teosofik ve mistik cereyan bir zaman sonra bu coğrafyada neşet etmiş olan diğer tasavvufî yapılanmalara da etkilerde bulunmuştur. Bunların başında da *Melâmetîler* gelmektedir. *Melâmetîler*'in benimsediği ve savunduğu zühd ve takvâ anlayışı *Ebû Hanîfe*'ye kadar uzanmaktadır.

*Ebû Hanîfe*'nin benimsediği ve savunduğu zühd ve takvâ anlayışının kelâmına da önemli derecede etkileri olmuştur. Hatta *İmâm el-Mâtürîdî*, *Ebû Hanîfe*'de beliren ve Orta Asya'ya taşınan bu anlayışı daha akılcı ve rasyonalist bir çizgide değerlendirerek yorumlamaya çalışmıştır. Bu nedenle onun görüşleri, Özbekistan ve Semerkant topraklarında daha özgün ve orijinal kalabilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Ebû Hanîfe, el-Mâtürîdî, Zühd, Takvâ ve Ahlâk.

## The Reflections of the Concept of the Ascetism and Taqwa Approached in the Abu al-Hanifa

### Abstract

Abu Hanifa, who knows Kalam and Fıqh very well, did not overdo it when Sufism was mentioned on the contrary, he acted cautiously and cautiously. According to Abu Hanifa, ascetism and taqwa are a manifestation of religious life. The tradition of being tolerant and insightful towards the people who appeared in Abu Hanifa, their sympathies and their appeal to the minds and minds of the world, spread from the school of Kufe Hanafi-Kalam to the lands of Khorasan and Maverounnehir.

In Khurasan and Maverounnehir, the Karramids who attempted to interpret the first theoreticians of this understanding, Abu Hanifa in the theosophical and mystical sense, especially Muhammad b. Karram has become as-Sicistani. All the roots of the insight and sympathy that they defend are hidden in Abu Hanifa. These theosophical and mystical currents formed in Khorasan and the surrounding regions have also been influenced by other mystical structures which have been published in this region since. At the beginning of these are the Melamets. The idea of persuasion and persuasion that the Melamets adhered and defended extends as far as Abu Hanifa.

Abu Hanifa adopted and defended the concept of ascetism and taqwa has also had a significant impact on the theology. In fact, Imam al-Maturidi tried to interpret this understanding, which was found in Abu Hanifa and moved to Central Asia, on a more rational and rationalistic line. For this reason his views have remained more original and original in the territories of Uzbekistan and Samarkand.

**Key Words:** Abu Hanifa, al-Maturidi, Ascetism, Taqwa and Moral.

### 1. Ebû Hanîfe ve Tasavvuf

Bilindiği üzere Ebû Hanîfe'nin (ö.150/767), Mürcie ile olan ilişkisi ve benzer görüşler paylaşmış olmaları İslâm düşünce kültüründe uzun süren tartışmalara ve değişik yorumlara

<sup>1</sup> Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi ABD Öğretim Üyesi (huseyindogan5555@hotmail.com)



mahal oluşturmuştur. Hiç kuşkusuz Horasan ve Maverâünnehir bölgesindeki fikrî ve ilmî yapılanmaların Ebû Hanife ile yakın teması söz konusudur. Bu açıdan Orta Asya tasavvuf anlayışının temellerinin, gerçekte Ebû Hanife'nin görüş ve düşüncelerine istinat ettiğini söylemek mümkündür. Söz konusu bu etki ve kazanımın ilk etabı, daha çok dinî-itikâdî çizgide kendini belli ederken ikinci etap ise, genel olarak tasavvufî çizgide yansımaları bulmuştur. Gerçekte her iki etabı doğru okumak ve Ebû Hanife ile tasavvuf okulları arasındaki denklemleri muhkem kurmak için Ebû Hanife'ye ait literatürü yani onun görüş ve düşüncelerini incelemek gerekmektedir.

Ebû Hanife'nin tasavvufî anlayışını benimsemiş olan Muhammed b. Kerrâm'ın, itikâd boyutunda benimsemiş olduğu “*iman soyut ikrardır*” görüşünün, temeli Mürcie'ye dolayısıyla da Ebû Hanife'ye istinat etmektedir. Ebû Hanife, “*Kitâbu'l-Âlim ve'l-Müteallim*” isimli eserinde iman konusunu ele alırken ameli imâna dâhil etmemiş; ancak bununla birlikte ameli değersiz ve önemsiz de görmemiştir. Ebû Hanife, bu eserde şöyle demiştir:

“*Mü'minler, Allah'a olan imânları sebebiyle namaz kılar, zekât verir, oruç tutar hac eder ve Allah'ı zikrederler; yoksa ki, bu ibâdetlerinden dolayı Allah'a imân etmiş değillerdir. İmân ve ikrâr önce; amel ve edâsı ise sonra gelir.*” (Ebû Hanife, 1992: 18.)

Ebû Hanife'nin bu görüşünün etkilerini, bir dönem sonra Horasan'da teşekkül etmiş olan Kerrâmiyye üzerinde görmek mümkündür. Öyle ki bu görüşle, imânda asıl olanın beyan ve ikrar olduğu, buna göre insanların kalbinde olanın yalnızca Allah tarafından bilinebileceği ön görülmüştür. Ebû Hanife'nin itikâd anlayışında benimsenmiş olan bu yaklaşım, aynen İbn Kerrâm tarafından daha da geliştirilerek savunulmuş ve uygulanmıştır.

İbn Kerrâm'ın, Ebû Hanife'den tevarüs ettiği din anlayışı İmâm el-Mâtürîdî'nin (ö.333/944) aklî, mantıkî ve rasyonel temellendirmelerinin biraz ötesinde tasavvufî bir bakışla yeniden ele alınmış ve yorumlanmıştır. Bu sebeple, İslâm kültüründe bir dönem dilden dile dolaşan “*fıkıh, Ebû Hanife'nin fıkıhdır; din (kelâm) de, İbn Kerrâm'ın dinidir*” (Süheyr Muhtâr, 1971: 78) sözü hep meşhur olmuştur. İbn Kerrâm'ın, bir vâiz ve sufi olarak hadise aşırı derecede önem vermesi, Ebû Hanife'nin hadise olan bakışına çok yakın durmaktadır. Aynı şekilde İbn Kerrâm'ın hadislerden hareketle temellendirilmeye çalıştığı dinî anlama ve yorumlama (*re'y*) mantığının kökenleri de yine Ebû Hanife'de saklıdır. Ebû Hanife'den tedris yapmış veya onun din anlayışını öğrenmiş olan talebelerinin, bir dönem sonra Horasan'ın önemli merkezlerinde ilmî, fikrî ve aklî yöndeki bütün tesirlerinin ötesinde, devlet hiyerarşisi ve geleneğinde önemli ve kayda değer (vali, kadı, müderris vb.) görevleri üstlenmiş olmaları, bu etkileşim ve uzlaşmayı bir kat daha artırmış ve İbn Kerrâm'ın zihin dünyasında değişim ve dönüşüme; bir başka deyişle Kerrâmî teolojinin ve din algısının şekillenmesine sebebiyet vermiştir.

Hicrî III. yüzyıla gelindiğinde Horasan'da özellikle de Buhâra, Merv, Belh, Herat, Sicistân, Garcistân gibi önemli şehirlerde Hanefîler büyük bir çoğunluk elde ederek buraların dinî, ilmî ve fikri yapılanmasında baş aktör olarak görev almışlardır. el-Makdîsî el-Beşşârî bu manzarayı, “*hicrî III. yüzyılda Horasan'da Hanefî ve Şâfi'îlerin birisinin kadı olması mümkün değildi*” (el-Makdîsî el-Beşşârî, 1424/2003: 248) tümcesiyle özetlemekte ve bir bakıma yukarıda aktarılan bilgileri teyit etmektedir. Bu tez, Horasan'daki ilk Mürciîler'in de yine Hanefîler'den ya da Hanefî kökene müntesip olduklarını ortaya koyar mahiyettedir (Madelung, 1992: 85-86). Böylece aslında Doğu Hanefiliği ile ilk Mürcie'nin temelleri atılmış ve bu teşekkül bir dönem sonra gelişen olaylar ve siyasî konjenktür itibarıyla biraz da mistik ve teosofik görünüm kazanarak yeniden hayata geçirilmiştir. Buna göre, İbn Kerrâm'ın hocası durumundaki hemen hemen bütün şahsiyetlerin Ebû Hanife ile olan münasebetleri, İbn Kerrâm'ı da bu dinî vizyonu sahiplenmeye ve daha değişik biçimde insanlara takdim etmeye sevk etmiştir.

Muhammed b. Kerrâm, Ebû Hanife'den esinlenerek şekillendirdiği din algısında kendi söylem ve teolojisini insanlara takdim ederken tasavvufa istinat eden çerçeveyi hiç ihmal etmemiş ve benimsediği davet yöntemine bu usulü de ilave etmiştir. Daha önceden de sözü geçtiği gibi Horasan'da yetişen herhangi bir zâhid sûfnin, Ebû Hanife'nin öğrencisi olduğu

düşünülürse, riyâzete dayalı bir yaşamı tercih eden İbn Kerrâm'ın da bu yöntemi onlardan aldığı gerçeği haklılık kazanacaktır. 'Abdülkerîm el-Kuşeyrî, Ebû Hanîfe'nin, ilk dönemlerde beyaz elbiseler içinde dolaşarak tasavvufî bir yaşamı tercih ettiğini ve Horasan'da muhakkik bazı zâhid sûfîleri yetiştirdiğini söylemektedir (el-Kuşeyrî, 1991: 149-154). İbrâhîm b. Edhem (ö.161/777), Fudayl b. 'Iyâz (ö.187/803), Yahyâ b. Mu'âz er-Râzî (ö.258/872) ve 'Abdullâh b. Mübârek (ö.181/797) gibi Horasan'ın önde gelen sûfîleri, Ebû Hanîfe'den dersler almışlar ve ona talebelik etmişlerdir. Bu zevâtın, İbn Kerrâm'la olan bağlantılarının daha çok zühd ve tasavvuf bağlamında olduğu hatırlanacak olursa İbn Kerrâm'ın, kelâmında olduğu gibi tasavvufta da en önemli referansının yine Ebû Hanîfe olduğu anlaşılmış olur.

Bilindiği üzere Kerrâmiyye'nin Nişabur'da geliştirmiş olduğu “*adanmış dindarlık*” teorisi, ekonomik geçimi belli düzeyde olan kesimler için büyük ölçüde sıkıntı oluşturmuştur. Kerrâmiyye, benimsemiş olduğu zühd ve riyâzet anlayışı gereği kendi dinî ve mistik öğretilerine uygun olarak “*tahrîmu'l-mekâsib*” (*kâr için çalışma yasağı*) ilkesini kabul etmiş ve uygulamaya çalışmıştır (Malamud, 1994: 42-43; Robson, 1979, III: 879). Bilindiği üzere Kerrâmî teoloji, kendini hesaba çekme yani içsel murâkebe ve dünyevî her şeyden soyutlanma ve feragat etme anlayışı ile karakterize olmuştur. Bundan dolayı onlar, Allah'a karşı tam bir samimiyetle teslimiyeti savunmuşlardır (*tevekkül*) (Malamud, 1994: 43). Muhtemelen bu anlayışın bir uzantısı olacak ki İbn Kerrâm Nişabur'da, özellikle de Allah'a tevekkül konusunda çok ileri derecede pratik uygulamaları olan dindar bir sûfî olarak tanınmıştır. Öyle görünüyor ki İbn Kerrâm'ın, Allah'a olan teslimiyeti/bağlılığı anlayışı, “*tahrîmu'l-mekâsib*” prensibiyle doğrudan ilişkilidir.

Kerrâmiyye'nin zühd ve tasavvuf anlayışının temelini oluşturan ve kökenleri Ebû Hanîfe'ye kadar uzanan “*tahrîmu'l-mekâsib*” (Goitein: 1966: 217-225) doktrininden bahsetmek gerekirse, hicrî III. yüzyılda Horasan'da, ticaretin nasıl yapılacağı veya kazanılan sermayenin nerelere harcanacağı problemi tartışılan problemlerden birisi olmuştur. Dolayısıyla bu dönemde ticarî kazancın meşruluğu ile ilgili sorular, hemen hemen herkesin ortak birer problemi. Horasan sûfîliği ve din telakkisinde şu sorular hep tartışma konusu olmuştur: Ekonomik ve iktisadî kazanç (kesb), sûfî ya da tasavvufî dindarlık ile nasıl bağdaştırılabilir? Bu anlamda paranın ve sermayenin biriktirilmesi caiz midir? Allah'a olan güven ve teslimiyet (tevekkül), insanı çalışmaktan engellemekte midir? Yahut da gönüllü fakirlik ve yoksulluk, çalışarak geçinmekten daha mı hayırlı ve bereketlidir?

Nişabur'da, bu soruların cevaplarıyla ilgili geniş bir bilgi kirliliği meydana gelmiş ancak, ortaya konan cevaplardan hiç birisi, kendisi üzerinde herkesin ittifak ettiği bir uzlaşmayı oluşturamamıştır. Bu bağlamda derli toplu olması açısından bu konuya ilk eğilenlerin başında Hanefî âlimlerden Ebû 'Abdillâh Muhammed eş-Şeybânî (öl.189/804-5)<sup>2</sup> gelmiştir. eş-Şeybânî, ticaretin “izin” ve “ruhsat” meselesi olmaktan öte, sadece bir “kazanç” olduğunu söylemiştir. Nitekim ona göre alın teri, emek ve uğraşıyla elde edilen kazanç, başta Allah'ı daha sonra da insanı huzurlu ve mutlu kılar. Bu Hanefî öğretisi, bütün bir ömür için çalışmak yerine sadece Allah'a bağlanıp teslim olanlara yönelik serdedilen bazı eleştirilere işaret için ileri sürülmüştür (Malamud, 1994: 43). Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö.324/935), Kerrâmiyye'nin geliştirmiş olduğu “*tahrîmu'l-mekâsib*” öğretisinin temelini Mu'tezîle'ye dayandığını iddia

<sup>2</sup> Ebû 'Abdillâh Muhammed b. el-Hasan b. Ferkad eş-Şeybânî (132-189/749-804-5), Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebelerindedir. Hanefî mezhebinin ana kaynaklarının tedvininde en önemli rolü oynayan eş-Şeybânî, 132/749'da Vâsît'te doğmuştur. Gençlik yıllarını Kûfe'de geçirmiş olan eş-Şeybânî, 14 yaşında Ebû Hanîfe'nin derslerine katılmış ve 20 yaşındayken de Kûfe Camisi'nde ders vermeye başlamıştır. Ebû Hanîfe'nin dışında Ebû Yûsuf, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes, Süfyân b. 'Uyeyne, 'Abdurrahmân el-Evzâ'î ve 'Abdullâh b. Mübârek'ten dersler almıştır. 180/796 yılında Hârûn er-Reşîd tarafından Rakka kadılığına atanan eş-Şeybânî, bir süre bu görevde kaldıktan sonra Bağdat'a geri dönmüştür. 189/805 yılında Horasan kadılığına tayin edildikten sonra aynı yıl Rey'in Renbeveyh köyünde vefat etmiştir.

Onun, fıkıhçılığı kadar hadisçiliği de meşhurdur. İmâm eş-Şâfi'î, Ebû Hafs el-Kebîr, Muhammed b. Sema'a, Yahyâ b. Ma'in, İbn Mihrân gibi önde gelen âlimler, ondan hadis okumuş ve rivayette bulunmuşlardır. eş-Şeybânî'nin, *el-Asl*, *ez-Ziyâdât*, *el-Câmi'u's-Sağîr*, *el-Câmi'u'l-Kebîr*, *es-Siyeru'l-Kebîr*, *Kitâbu'l-Âsâr*, *el-Hucce 'alâ Ehli'l-Medîne* vs. eserleri vardır (Özel, 1990: 19-20).

etmiştir. Zira el-Eş‘arî‘ye göre bu öğreti, Mu‘tezîle‘ye müntesip bazı aşırı sûfî âlimlerin din algısından hareketle teşekkül ettirilmiştir (Madelung, 1988: 21). el-Eş‘arî, bu tespitinde haklı da olabilir; zira bir dönem sonra bölgede hâkim bir unsur olan Kerrâmiyye, değişik mezheplere müntesip insanları kendi bünyesine çekerek bir nevi onlara şemsiye vazifesi görmüştür.

Mamafih gönüllü fakirlik ve yoksulluk, kesb ve tevekkül, aynı zamanda tasavvufun da üzerinde yoğunlaştığı temel konular arasında yer almaktadır. Tasavvufî geleneğe, hiçbir sebep ve koşul yokken tamamen dünyadan el-etek çekmek ve bir köşeye çekilip rızık beklemek yoktur. Kur‘ân‘ın salık verdiği telakkiye göre insanın nasibi ve geçimi nispetinde bu dünyadan rızıkını arayacağı, çalışacağı ve bunun sonucunda da Allah‘a dayanıp güveneceği temel esastır ve tasavvuf da bunu bu şekilde yorumlamıştır. İşte bu nedenle Kerrâmiyye, bu konulara olan ilgi ve temayülü konusunda yalnız başına hareket etmemiş, bu hususta birçok otorite ve gücün tayin ettiği istikamette ilerlemek zorunda bırakılmıştır. Zira Kerrâmiyye‘nin “*tahrîmu‘l-makâsib*” anlayışı, Sâ mânîler‘ce şiddetle reddedilmiş ve kınanmıştır (Madelung, 1988: 21). Ne var ki bu durumda, özeld e Nişabur‘da genelde de Horasan‘da birçok müslümanı kazanabilmek, imân dairesine çekebilmek ve Allah‘a karşı hoş bir ticareti savunabilmek mümkün iken, Kerrâmî söyleme çok sert biçimde karşı konulmuş ve şiddetle reddedilmiştir.

Muhammed b. Kerrâm‘ın önderlik ettiği Kerrâmiyye, dinî-itikâdî bir oluşum olmakla birlikte başta kurucusu ve taraftarların zâhid kimlikleri bu hareketi tasavvufla ilintili kılmıştır (Celâl Şeref, 1984: 8). Şöyle ki ‘Ahmed b. Harb (öl.234/848), Yahyâ b. Mu‘âz er-Râzî (ö.258/872), İbrâhîm b. ‘Ahmed el-Havvâs (ö.291/904), Ebû Mûti‘ Mekhûl en-Neseffî (ö.318/930) ve Memşâd ed-Dîneverî (ö.299/911) gibi zühd ve riyâzet sahibi şahsiyetlerin İbn Kerrâm‘la olan ilişkileri ve hukuku nazarı dikkate alındığında bu bağlantının çok güçlü olduğundan bahsetmek gerekir. Sözcüleri İbn Kerrâm‘ın, Yahyâ b. Mu‘âz er-Râzî ile ilişkisi tam bir hoca-öğrenci ilişkisidir. Yahyâ b. Mu‘âz er-Râzî‘nin, daha sonraları Nişabur‘da güçlü bir tasavvufî anlayışı benimsemiş ve savunmuş olmasının ardında, hocası İbn Kerrâm‘la olan yakınlığı ve irtibatı yer almaktadır. Bu açıdan Kerrâmiyye‘nin tasavvufla ilişkisi başlı başına bir inceleme ve değerlendirme konusu olmakla birlikte, tarihî süreçte onların tasavvufî yönleri hep ihmal edilmiş; buna karşılık itikâdî-mezhebî yönleri inceleme konusu yapılarak yanlı ve subjektif saptamalarda bulunulmuştur. Buna neden en büyük etken ise, belli bir dönemden sonra reddedilen ve öelenen Kerrâmiyye‘nin, Sünnî doktrin ve ideoloji tarafından “*ehl-i bid‘at veya sapkın*” olarak tavsif edilmiş olmasıdır. Oysaki ilk dönem Kerrâmîler‘ine ait yeterli derecede belge ve kayıtlar (kaynaklar) elimizde olmuş olsaydı, hiç kuşkusuz bugün çok daha farklı tespit ve çıkarımlarda bulunabilirdik. Kerrâmiyye‘nin tasavvufla olan ilişkisinde hankâhların da önemli bir payı olmuştur. Ortaçağ Horasan‘ında Kerrâmiyye ile başlayan bu zikrî ve tasavvufî yolculuğun yansımaları, belli bir dönemden sonra neşet etmiş olan tasavvuf ve tarîkat sistemine de uyarlanmaya çalışılmıştır. Bu manada Kerrâmiyye için başlangıçta bir tarîkat yolu, yani seyr u sulûkun temaşa edildiği mistik ve teosofik bir yolculuk olduğundan bahsetmek gerekir. İlk dönemlerde gerçekte tarîkat biçiminde şekillenmiş olan bu dinî-mezhebî teşekkül, daha sonradan kurumsallaşmaya da ek olarak sistematik bir yapıya

<sup>3</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Mu‘âz b. Ca‘fer er-Râzî, Nişabur‘da yetmiş dönemin ünlü sûfîlerindendir. Genç yaşta Bağdat‘a giden İbn Mu‘âz, burada oldukça itibar görmüş ve daha sonra Horasan‘a geçmiştir. Horasan‘da Hîre ve Rey‘de bulunmuş olan İbn Mu‘âz, bir süre Belh‘te de ikâmet etmiş ve burada halktan büyük bir ilgi ve teveccüh görmüştür. Bu sebeple o, “el-vâiz” sıfatıyla tanınır olmuştur. Daha sonra Nişabur‘a gitmiş ve vefatına kadar burada yaşamıştır. Onun, 258/872 yılında Nişabur‘da vefat etmiş olduğu söylenmektedir. Onun bütün idealleri, İbn Kerrâm‘la şekillenmiştir. Ona göre, kalbin kuvveti beş şeye bağlıdır; bunlar: Kur‘ân‘ı tefekkür ile okumak, mideyi boş bırakmak, ibâdet için gece kalkmak, seher vaktinde huzur-u ilâhîde boynu bükük ibâdet etmek ve zikir okumak ve sâlihlerin meclisine devam etmek. Onun en önemli özelliklerinden birisi de, İslâm kültüründe ilk defa camilerde Tasavvuf dersleri vermiş olmasıdır. Allah‘a olan aşkı ve vecdini, yine şiirle (nazm) dillendiren de odur. İslâm tasavvuf geleneğinde onun münâcâtları çok meşhur olmuştur (el-Hatîb el-Bağdâdî, trs, XIV: 209; Feridüddîn el-‘Attâr, 1991: 386; el-Kelâbâzî, 1980: 45-46; es-Sülemî, 1986: 107-108; el-Hucvîrî, trs: 149; İbn Hallikân, 1968, VI: 167; Massignon, 2006: 135-136).

bürünmüştür. Onların Horasan'da başlattıkları ve geliştirdikleri zikir ve sohbet meclisleri, İslâm tasavvuf geleneğinde önemli bir yer işgal etmiştir. Nitekim bu bağlamda İslâm tasavvuf geleneğinde önemli bir tarikat kurumu olan ve klasiklerden kabul edilen Melâmetiyye'nin, Kerrâmiyye ile sıkı bir gönül ve zihin bağı bulunmaktadır (İbn Maksûd, trs: vr.108a).

Kerrâmiyye'ye göre tasavvuf, dinî hayatın bir tezahürüdür. Kelâm ve fikhî çok iyi bilen Kerrâmîler, tasavvuf söz konusu olduğunda hiç aşırı davranmamışlar; tam aksine her zaman temkinli ve ihtiyatlı hareket etmişlerdir. İbn Kerrâm'ın bir öğrencisi olarak İslâm tasavvuf geleneğindeki etkilerine istinaden Memşâd ed-Dîneverî (öl.299/911), Massignon'un tespitlerine göre mistik ve teosofik karakteri itibariyle bu alanda iz bırakmış mümtaz şahsiyetlerdendir. Massignon'a göre, Kerrâmiyye'ye mensup hemen hemen bütün liderler bu aileden gelmiştir (Massignon, 2006: 138). O, Kerrâmîler'den sonra İslâm tasavvuf geleneğinde bir dönem sonra zuhur edecek olan Sühreverdiyye tarikatının aslının ve köklerinin Kerrâmiyye'ye dayandığı kanaatindedir (Massignon, 2006: 138). Massignon'un, Sühreverdiyye ile Kerrâmiyye arasında aidiyyet ve mensubiyet ilişkine binaen kurmuş olduğu bu münasebet (es-Subkî, trs, III: 222-223), sadece bir şecere münasebeti değil aynı zamanda dinî-tasavvufî bir öğretinin Kerrâmiyye'den sonra tekrar hayat bulması ve yaşama aktarılması olarak değerlendirilmelidir.

Araştırma sürecinde ortaya konan delil ve belgelere göre konuşmak gerekirse Kerrâmiyye, neşet etmiş ve yayılmış olduğu bölgeler (Horasan ve Mâverâünnehir) itibariyle gerçekte birçok dinî oluşumun ayak seslerini oluşturmuştur. Kendileri, "ilhâm"ı, bir tür bilgi kaynağı olarak kabul ederken, en başta benimsemiş oldukları teolojilerini sağlama almak dışında, daha çok yeni ihtidâ edenlerin veya gayri müslimlerin (ki bölgeler genel olarak kırsal arazilerdir) yoğunlukta yaşadıkları yerlerde manastırlara benzeyen hankâhlarını inşa etmişlerdir. Böylece onlar, kendi doktrin ve mesajlarını sadece belli başlı ve mukayyed alanlarda değil, olabildiğince geniş bir yelpazede servis etmenin yollarını aramışlardır. Bu yapılırken de genelde ezilen, dışlanan, kale alınmayan ve ikinci sınıf muamelesi gören insanların teveccühlerine mazhar olabilmeyi başaran Kerrâmîler, sempatik görünüşleri ve sıcakkanlı tutumlarıyla Orta Asya'da dizginleri kendi uhdelere almışlardır. Öyle ki Kerrâmîler'in tasavvufla olan yakınlık ve münasebetleri, Orta Asya-Türk Kültür inancının da temel dinamiklerini belirleyen önemli bir aksiyon konumunda görünmektedir. Bu ifade bizleri, Anadolu'da şekillenmiş olan yazılı Alevî-Bektâşî kültürüne kadar götürebilir. Bu nedenle Kerrâmiyye, Türk-İslâm kültürüne ait kimi uygulama ve beyanların buluşma noktası ve kayda değer bir referansıdır.

Mamafih Kerrâmiyye'nin tasavvufî boyutu, onların tarih sahnesinden çekilmesinden ya da git gide kan kaybı yaşadıkları hicrî VI. yüzyıldan sonra iyice patlak vermeye başlamıştır. Zira bu dönem, İslâm düşüncesindeki itikâdî-mezhebî dalgalanmaların yavaş yavaş kendi sahillerine çekilmeye başladığı dolayısıyla da, Tasavvuf kurumlarının ve okullarının prim yapmaya başladığı bir zaman dilimidir. İslâm dünyasında artık yeni ve orijinal tespitlerde bulunmak veya yeni açılımlar yaratmak yerine, eskilerin hazırladığı metinleri anlama ve yorumlama; özetle şerh ve haşiye geleneği başlatılmak istenmiştir. Hiç kuşkusuz bu kırılma ve reytingin gerçekleşmesinde, Bağdat-Nizâmiye Medresesi Baş Müderrisi Hucetu'l-İslâm İmâm el-Gazzâlî'nin (ö.505/1111) hatırı sayılır bir katkısı olmuştur. Buna göre, İslâm Kelâmı'nda Gazzâlî ile başlayan fikirsel ve düşünsel dönüşüm, yeni gelişmeleri doğru okuma ve ilerleme kaydetme noktasında aklî prangaları da beraberinde getirmiştir. Elbette ki bu değişim ve dönüşümün pek çok nedeni bulunmakla birlikte özellikle de, belli bir süreden sonra belirmeye başlayan bazı sosyo-kültürel, siyasal, toplumsal ve yerel gelişmeler, söz konusu duraksama ve gerilemenin en önemli nedeni Oolmuştur. Çünkü Gazzâlî, benimsediği ve temel savunusunu üstlendiği canlandırma (ihyâ) ve yenileme (tecdît) politikasıyla, bir bakıma Eş'arîlik'le tasavvufî anlayışı barışık kılarak aynı çizgide tutmak istemiştir. Onun bu hareketi, bilimleri de içeren felsefenin medrese programlarına alınmasını engellemesinin yanı sıra, kimi zaman da İslâm dünyasında felsefe karşıtı/aleyhtarı bazı akımları ve hareketleri doğrudan desteklemiştir. Öyle ki, söz konusu sürecin işlerlik

kazanmasında Gazzâlî'nin görüş ve davranışlarının önemli bir payı olsa da, bilhassa bu döneme damgasını vuran ilgili siyasî güç ve iktidarın özlediği ve beklediği tarzda bir anlayış ortaya konmak istenmiştir. Zira o, genel olarak görüş ve düşünceleriyle siyasî iktidarın benimsediği yönetim anlayışına uygun olarak ya da mevcut iktidarın duygularını okşarcasına daima bireysel aydınlanmayı (sûfilik) önermiş olup, toplumda belirmeye başlayan dinî, siyasî ve mezhebî bazı ayrışmaların önüne geçmeyi denemiş ve böylece de kendi döneminin imkânlarını kullanmak suretiyle fikinsel ve düşünsel bir senteze ulaşmaya çalışmıştır.

## 2. Kûfe Kelâm-Tasavvuf Okulunun Mâtürîdî Düşünceye Tesirleri

Bir bölgeye intikal eden bir düşüncenin veya görüşün, bölgenin sosyo-kültürel şartlarına göre şekillenmesi ve yerleşik bir düşünce haline gelmesi için söz konusu şartlara uyum sağlaması kaçınılmazdır. Aksi takdirde yeni düşüncenin, kalıcılığını ve sürdürülebilirliğini sağlaması imkânsızdır. Maverâünnehir bölgesinin kültürel zemininin buraya intikal etmiş olan Hanefîliği etkilemesi ve onu bölgenin sosyo-kültürel yapısı ve şartlarına göre şekil almaya sevk etmesi de doğal bir gelişmedir. Hanefî mezhebinin o bölgede Irak bölgesine göre farklı bir pozisyona girdiği, bunun neticesinde de farklı bir mezhep versiyonunun oluştuğu bilinmektedir. Bütün bunları sağlayan yani bölgeye intikal eden Hanefîleri farklı bir duruş almaya ve bölge koşullarına uyum sağlamaya iten bölgenin sosyo-kültürel zeminedir.

### 2.1. Akıl ve Fıtrata Dayalı Bir Teoloji

İmâm el-Mâtürîdî (ö.333/944), kendi geliştirdiği teolojisinde aklî ve fitrî teolojinin temellerini oluşturmuştur. Ona göre Allah'ın peygamberleri aracılığı insanlığa ve âlemlere emrettiği her şey dinen iyi olduğu gibi aklen de iyidir (ma'rûf). Dinen yasaklanan ve çirkin (kabîh) addedilen şey, aynı zamanda aklen de haram ve çirkin olandır. Helal ve temiz olan şeyler, aklın ve vicdanın helal ve temiz gördüğü şeylerdir. Aynı şekilde haram ve çirkin olanlar da, aklın ve vicdanın haram ve çirkin kabul ettiği şeylerdir.

İnsan akli, duyuları, sezgisi, keşfi ve vicdanıyla iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ve faydalıyı zararlıdan ayırt edebilme imkân ve kapasitesine sahiptir. Nitekim Allah, “*Nefse ve onu düzgün bir şekilde biçimlendirip ona kötülük ve iyilik (takvâ) duygusunu yerleştirene andolsun ki...*” (eş-Şems: 91/7-8) buyurarak, bu hasletlerin insanın özünde saklı olduğunu açıkça vurgulamıştır. Dolayısıyla vahiy ve peygamber gelmeden önce insan, akli ve fıtratiyle iyiyi, kötüyü, faydalıyı, zararlıyı, hayrı ve şerri seçebilme kudretine sahiptir. Mâtürîdî, bu yorumuyla doğal/sezgisel ahlâk anlayışının da temelini atmış durumdadır (Kazanç, 2007: 25). Vahiy tenzil edilmese ya da peygamber gönderilemese bile, insan doğal hasletleri gereği hakkı ve hakikati bulup ortaya çıkabilir. Zira Kur'ân'da şöyle buyurulmuştur:

“*Kendilerine güvenlik (barış) veya korku (savaş) ile ilgili haberler geldiğinde onu yayarlar. Halbuki onu peygambere ve içlerinden yetki sahibi insanlara götürselerdi elbette bunlardan, onu değerlendirip sonuç (hüküm) çıkarabilecek nitelikte olanları onu anlayıp bilebilirlerdi. Allah'ın size olan lütfu ve merhameti olmasaydı, pek azınız hariç muhakkak Şeytân'a uyardınız.*” (en-Nisâ: 4/83).

Mâtürîdî, hiçbir şekilde vahye muhatap olmasalardı dahi insanların akıl ve fıtratlarıyla hakikati keşfedebileceklerini ifade eden bu âyeti savunduğu kelâm teolojisinin mihenk taşı haline getirmiştir (el-Mâtürîdî, 1979: 17). Allah'ın vahiy indirmesini ya da peygamber göndermesini insanlara bir lütuf olarak değerlendiren Mâtürîdî, akli alanı içine girenleri ise tarihî zorunluluklar olarak tavsif etmektedir (el-Mâtürîdî, 1979: 202). Çünkü Allah'ı bilmek ve bulmak akli zorunluluktandır, vahiy gönderilmemiş ya da peygamber gelmemiş olsaydı dahi insan, akli ile Allah'ı bulmakla sorumludur (el-Mâtürîdî, 1979: 203). Zira metafizik derinlikteki konuları keşiften aciz olan akıl, işlevini yerine getiremediği için aynı zamanda sorumludur. İyiyi ve kötüyü veya doğruyu ve yanlış ayırt etme gücü insanın doğal yapısına işlenmiştir. Mâtürîdî, bu hususta aynen Mu'tezîlî kelâmcılar gibi düşünmektedir (el-Kâdî

‘Abdülcebâr, 1408/1988: 89). Eş‘arîlerle ortak noktası ise sorumluluğun ancak vahyin bildiriminden sonra teşekkül edeceği detayıdır.

Mâtürîdî anlayışta akıl, iyi ile kötüyü veya doğru ile yanlış bilmede önemli bir araç olduğu gibi Allah’ın yarattıklarındaki hikmeti ön görmeye de belirleyici konumdadır. Ancak bu akılcılık vahyin önüne geçen veya vahye rehberlik eden bir statüde değildir. Tam aksine Mâtürîdî akıllı, naklin ışığında ele alma ya da kullanma arzusundadır. Bu nedenle Mu‘tezile’de olduğu gibi “*vahiyden tamamen arınmış ve bağımsız akıl*” anlayışının onun teolojisinde yer edinmesi mümkün değildir. İnsanın aklının, sezgisinin ve vicdanının keşfedebileceği değerler olacağı gibi, aciz bir varlık olan insanın, âlemdeki bütün hikmetleri ortaya çıkarabilmesi mümkün değildir.

Mâtürîdî, olgusal alanda hırsızlık yapmanın, adam öldürmenin, yalan konuşmanın veya zina etmenin manen kötü ve haram olduğu kanaatindedir. Başka bir deyişle bu tür fiiller, özünde haram ve çirkin olanlardır. İnsan akıllı, sezgisi ve vicdanı, bunların kötü ve olumsuz olduklarına kanaat getirebilir. Bunları haram ve çirkin olduğunu anlamak için mutlaka vahyin tenziline ya da peygamberin bi‘setine ihtiyaç duyulmaz. Ancak kurban kesmenin veya abdestli namaz kılmanın fazileti ancak dinî bir emir ve hükümlerle ortaya konabilir. Akıl bu tür konularda doğrudan ya da dolaylı biçimde bir tasarrufta bulunma imkânı yoktur. Çünkü dinen yapılması ya da yapılmaması gereken hususları belirlemede ana kriter vahiydir. Bazı hükümlerin icrası, insandan insana ya da toplumdan topluma hatta dinden dine dahi değişiklik arz edebilmektedir. Sözgelimi savaş ganimetlerinin paylaşımı ve yenilmesi Yahudilerde haram ve kötü kabul edilmişken, İslâm bunun cevazına hükmetmiştir.

## 2.2. Zühd ve Takvâya Dayalı Bir Teoloji

Mâtürîdî’nin teolojisinde benimsemiş olduğu ahlâk anlayışının temeli, insan hürriyeti ya da irâde özgürlüğü fikrine istinat etmektedir. Bu nedenle onun bu konudaki görüşlerinin insanın hürriyet ve irâde alanını doğrudan Allah’ın ilim, kudret ve irâdesine bağlı olarak açıklayan Eş‘arî ahlâk anlayışından farklı olduğunu söylemek gerekir. Bu anlamda onun benimsediği ahlâk anlayışının Mu‘tezile’nin savunduğu ahlâk anlayışına yakın durduğunu söylemek mümkündür. Onun bu bağlamdaki görüşleri insanın dünyadaki ahlâkî varlığına vurgu yapması açısından önemlidir. Zira insana özgü ahlâkî potansiyeli önemseyen bir yorum biçimi, insanın ahlâkî varlığının doğru anlaşılmasına katkı sağlamaktadır (el-Kâdî ‘Abdülcebâr, 1408/1988: 57). Bu açıdan bakıldığında onların, Eş‘arîler’in insanın zorunlu fiillerinde olduğu gibi sonradan irâdesiyle kazandığı (kesbî) fiillerinin doğrudan yaratıcısının Allah olduğu şeklindeki yaklaşımlarından ayrıldıkları gözlenmektedir. Çünkü Eş‘arîler’e göre insanın, edindiği ve gerçekleştirdiği fiillerinin üzerinde hiçbir tesiri yoktur. İnsan hâdis bir kudret taşımaktadır, dolayısıyla da insanın fiili yaratmaktan çok sadece fiiline olan iktiranı söz konusu edilebilir (el-Eş‘arî: 1400/1980, I: 46). Böyle düşünüldüğü takdirde, fiilin tasavvur edildiği aşamadan gerçekleştirilmesine kadar geçen süreçte, insanı etkin kılmayan hatta sadece takdir edilenin kişi tarafından yüklenildiğini savunan bir “kesb” anlayışı ortaya çıkmakta ve ahlâkî bireyin eylemleri yönüyle hem cinslerinden ayırt edilmesine vesile olan kişiye özgü oluş niteliği yok olma riskiyle karşı karşıya kalmaktadır. Böyle bir olumsuzlukla karşılaşılması adına Mâtürîdî, bilgi gücüne sahip kılınan insanın gerçek anlamda fiil gücüne de sahip olması gerektiği kanaatindedir (el-Mâtürîdî, 1979: 225). Bu düşüncenin aksini ileri sürmek ahlâkî sorumluluğu temelsiz bırakmakla aynı anlama gelecektir.

Mâtürîdî, insandaki fiili gerçekleştirme gücü ile bilgelik gücünün “hikmet”in temelini oluşturduğunu savunmuştur (el-Mâtürîdî, 1979: 226). Çünkü bu iki güç birbirlerini tamamlayan ana aparatlardır. Aksi durumda, yani insana bilgelik gücü verilmişken fiili gerçekleştirme gücünün ondan alınmış olması ilâhî adalet ve hikmetle bağdaşmamaktadır. Halbuki Allah âdidir ve hakîmdir; adâlet ve hikmetle hareket eder (el-Mâtürîdî, 1979: 226). Dolayısıyla Mâtürîdî’nin teolojisinde bilgelik gücünün fiil gücünden yoksun bırakılması anlaşılır değildir.

Hiç kuşkusuz Mâtürîdî'nin bu yorumu, insanın yaratılışının amaç ve anlamını ortaya koyduğu kadar insanın, bu dünyadaki mevcudiyetini de ahlâkî bakımdan anlamlandıran ve ahlâkî yetkinliğin gerçekleştirileceği bir alan olarak dünyanın hak ettiği değeri gösteren bir yorum biçimi kabul edilmelidir. Mâtürîdî'ye göre insanın varlık alanını oluşturan dünya, insan açısından ahlâkî açıdan yetkinlik kazanmanın tam alanıdır. İnsanın ahlâkî varlığı hakkında benimsenen bir yaklaşım tarzının, ahlâkîliğin gerçekleşeceği bir alan olarak dünya hakkındaki değer yargılarını desteklemesinin mümkün olduğu söylenebilir. Ona göre “zühd” kavramının içinde taşıdığı anlam, ahlâkî insan varlığının dünyaya bakışını ortaya koyduğu gibi dünyaya ilişkin değer yargılarının da önde gelen bir terimi olarak ortaya çıkmaktadır. Halbuki bu anlayış, Tasavvuf tarihinde daha farklı işlenmiş ya da mesele aksi yönde mütalaa edilmiştir. Tasavvuf'ta “zühd”, müslümanların dünyevî nimetler ve şehvî arzulara karşı sahip olunması gereken bir yaşama tarzı olarak görülmüştür (Küçük, 2011: 83). Hatta zühd anlayışının başta Hz. Muhammed (s.a.v.) ve onun arkadaşlarının benimsediği hayat telakkilerinde ve söylemlerinde karşılığının görülmesi sebebiyle âbidâne ve zahidâne yaşama anlayışının doğuşunda etkin olan faktörün zühd ve takvâya çağrı yapan ve buna ilişkin telkinlerde bulunan öğretinin bizzat kendisi olduğu da kabul edilmiştir.

Sahip olduğu yetenekleri yardımıyla çevresine bakıp “nazar ve istidlâl” ederek akıl yürüten ve onların anlam ve amacı üzerinde düşünerek yorumlamaya girişen kişi, etrafını saran pek çok nimetin kendisi için yaratıldığını bunların hepsinin bir amacının bulunduğu gerçeğini kavrayacak ve kendisini çepeçevre saran bu nimetlere karşı küçümseyen ve hakir gören bir bakışla değil, bilakis değer veren ve önemseyen bir tavırla yaklaşacaktır. Bir hükümdarın değer vererek cömertçe ikramda bulunduğu ve hediyeleriyle onurlandırdığı birisinin bütün bu yapılanlara karşı değer vermeyip saygısızlık etmesi ne kadar akıl ve hikmete ters ise aynı şekilde, insanın da Allah'ın kendisine bağışladığı nimetleri sevinç, hürmet ve saygıyla en güzel şekilde karşılması akıl ve hikmete uygun bir davranış olacaktır.

Mâtürîdî'ye göre maddî şeylerin Allah'a ulaşmaya engel olduğu ve dolayısıyla da ondan yüz çevirmenin yerinde bir davranış olacağına dair beslenen anlayışa karşı olumlu ve pozitif insan davranışı öne çıkarılmalıdır. Mâtürîdî'ye göre insanın, dünyada sadece Allah'a ibâdet ve taatle meşgul olması doğru değildir. Çünkü bu kişi, öncelikle ve sadece ibâdet ve taatlerin hakkını vermesi gerektiğini düşünerek zühd hayatını tercih etmektedir (el-Mâtürîdî, 1979: 232). Ona göre içinde sonsuz nimet ve faziletlerin olduğu bu dünyayı ötelemek veya önemsiz görmek, yaratılıştaki hikmet ve amacı anlamamakla eş değerdir (el-Mâtürîdî, 1979: 233). Hatta bu kişi, dünyada kendisi yaratılmış olan nimetlerin farkında olmayan gâfildir. Aslına bakılırsa bu konuda yerilen husus ona göre, dünyayı sırf kendisi için istemek ve başka şeyleri değil, sadece onu elde etme adına uğraşıp didinmektir. Oysaki dünyayı, âhiret yolunda azık elde etme vasıtası olduğu için seven ve ona ait işlere bu sebeple ilgi göstererek ondaki zevklere yapışıp kalmayan kişi elbette övülmeye layıktır (el-Mâtürîdî, 1979: 234).

Mâtürîdî'ye göre, dünya ve içindeki tüm maddî varlığı bu şeylerin bizzat kendisi adına sevmek ile onları öbür dünyadaki sonsuz mutluluk adına sevmek birbirinden farklı şeylerdir. İnsandaki sevme fiilinin yapısal bir nitelik olduğu ve kişinin sahip olduğu bir varlığa karşı sevgi duymasının son derece doğal bir davranış olduğu bir gerçektir. Dolayısıyla karşı olunan sevgi biçimi maddî dünyanın vesile olmaktan çıkarılıp amaç olarak algılanması ve âhiretteki mutluluğu tehlikeye sokacak bir boyuta taşınmasıdır. Dünya, değerli oluş keyfiyetini iki şeyden almaktadır. Bunlardan birincisi, her şeyi hikmet doğrultusunda ve belli bir amaca bağlı yaratan Allah, diğeri de âhiretteki hayattır. Öbür dünyada elde edileceği umulan sonsuz mutluluğa ulaştıracak eylemler burada, yani dünyada gerçekleştirilecektir. Bu bakımdan maddî dünya, sadece bir araçtır ve âhireti elde etmenin ön koşulunu oluşturduğundan ilgi ve alakayı hak etmektedir.

Mâtürîdî'ye göre takvâ, şer ve beladan uzak kalarak selâmet, rahmet ve berekete ulaşmak demektir (el-Mâtürîdî, 1979: 184). Kötülükten uzak duran kimse sonuçta iyiyi, hayrı ve doğruyu elde edecektir. Böylece kişi kötülükten güvende kalmaktadır. Çünkü takvâ, iyilik, hayır ve rahmetin kendisidir. Bu yönüyle takvâ, her türlü şer, kötülük ve yanlıştan uzak

kalmak demektir. Takvâ ve iyilik kavramları, lafız açısından farklı, ancak manen birdir. Zira şer, kötü ve yanlıştan uzak duan kimse hayra, iyiliğe ve doğruya ulaşan kimsedir.

Mâtürîdî'ye göre takvâ, öncelikle samimiyet (ihlâs) demektir. Yapılan işlerde sadece Allah'ın rıza ve hoşnutluğunu gözetmektir (el-Mâtürîdî, 1979: 185). O, samimi ve muhabbetullâh sahibi kişilerde gerçek imânın tezâhür edeceğini söylemektedir (el-Mâtürîdî, 1979: 185). Çünkü İslâm, nefsi içtenlikle Allah yoluna teslim etmek ve "hak" olarak nefiste O'ndan başkasını bırakmamaktır. İmân ise, insanın hem bizzat kendi nefsinde ve hem de her şeyde Allah'ın ilâhlığını takdis ve tasdik etmektir. Görülen o ki, davranışlarda samimiyet ve eylemlerde sadece O'nun hoşnutluğunu arama arzusu, eylemin psikolojik gerekçesini oluşturmada ve Allah'ın sevgisini kaybetmeme düşüncesinin yön verdiği ahlâkî tutumlar ise, eylemlerle alakalı olarak Allah hakkında beslenen korkunun mantikî zeminini sarsmaktadır. Yani burada, eylemin gerçekleşmesine katkı sağlayan zihnî bir unsur olarak korkunun yerini sevgi ve saygıdan ötürü davranma arzusu almaktadır. Belki de bu noktada korkmak-sevmek arasında arz ettiğimiz boyutta bir fark da yoktur. Yani Allah söz konusu olduğunda beliren korku ve sevginin bir ve aynı şey olduğu da ileri sürülebilir. Ancak Mâtürîdî, insana ait eylemler söz konusu olduğunda Allah'ın salt korkunun nesnesi olarak görülmesine yol açacak yanlış anlamalara mani olmak istemekte ve korkuyu kötü eylemin korkunç neticesine yöneltmektedir (el-Mâtürîdî, 1979: 236).

Mâtürîdî, takvâ kavramını ayrıca, emirler ve nehiyeler konusundaki sınırlara dikkat edilmesi anlamında da değerlendirir (el-Mâtürîdî, 1979: 236). Bu bağlamda takvâ olarak adlandırılan davranış tarzı ilâhî emir ve yasaklara uyulması ve belirlenen sınırların aşılması durumunu yansıtır. Ona göre ilâhî sınırı aşmamaya dikkat eden mü'min, kendisine bildirilen emirleri önemseyen ve yasaklardan da uzak durma potansiyeline sahip olan kişidir (el-Mâtürîdî, 1979: 237). Dolayısıyla mü'min, hem kötü eyleminden ötürü cezalandırılmaktan en fazla çekinen kişi olacak hem de yapılması buyrulan fiilleri gerçekleştirmediğinde saygısızlığa sebep olmaktan korkan kişi olacaktır. Görüldüğü gibi Mâtürîdî takvâyı, genel anlamda doğrudan fiillere bağlı olarak ele almaktadır. Ayrıca mahiyeti böyle olan takvâyı uygun davranma, onun açısından nefse o kadar zor gelmeyecektir. Kişinin kazanç elde etme yollarından birinde ilerlerken yasaklanan hareket tarzını terk etmesi doğal olarak, uygun davranışın sergilenmesini kolaylaştıracaktır. Aynı şekilde yapılması uygun görülmeyen bir şeyden de sakınmaya gayret gösterilmesi, uygun görülene ulaşmayı kolaylaştıracaktır.

Takvâ kavramının taşıdığı anlamlardan hareketle Mâtürîdî'nin yaptığı yorumlarda dikkati çeken husus, doğrudan ilgili eylemle alakalı olarak haddin aşılmasına özen gösterme ve bu konudaki sınıra uygun davranmaktır (el-Mâtürîdî, 1979: 238). Yani onun açısından, herhangi bir eylemle ilgili olarak sakınılması gereken husus, öncelikle belirlenen sınırların aşılmasıdır. Korkulması gereken şey ise, söz konusu kötü davranışa bağlı ortaya çıkacak olumsuz neticenin bizzat kendisidir.

### 3. Sonuç ve Değerlendirme

İslâm kültürü, bir kuzey kültürüdür. Hz. Ömer döneminde başlayan ve yaklaşık on yıl süren fetih hareketleriyle İslâm devleti farklı din ve kültürlerle sahip insanlarla karşılaşma ve medeniyetleri tanıma imkân ve fırsatını yakalamıştır. Özellikle Şam, Basra, Bağdat ve Kufe gibi şehirlerin fethedilmesi, beraberinde İslâm medeniyetinin teşekkül sürecini hızla ilerletmiş ve Horasan'dan kapılarından başlayıp Endülüs sınırlarına kadar uzanan güçlü ve etkin bir medeniyetin inşası tamamlanmıştır.

İslâm medeniyet ve kültürünün önemli izlerini taşıyan Kufe Hanefî Kelâm okulunun İslâm ilim ve kültür hayatına etkileri hiç kuşkusuz daha derinden olmuştur. Zira Hanefîliğin Kufe'de başlayan yapılması, Horasan'da tamamlanmıştır denebilir. Başka bir deyişle Kufe'de Fıkıh ve Kelâm olarak başlayan ilim ve kültür süreci, Horasan'da akılcı, rasyonalist, tasavvufî ve teosofik bakış açısıyla yeniden yorumlanarak farklı bir teşekkül sürecine doğru yönelim gerçekleşmiştir. Ebû Hanife'nin Kufe'de başlattığı Fıkıh-Kelâm etiketli din anlayışı



Horasan'da Mâtürîdîlerce akılcı-rasyonalist çizgide yorumlanırken Kerrâmîyye de, Ebû Hanîfe'nin Fıkıh ve Kelâm anlayışını tasavvufî bir çerçevede değerlendirmeye koyulmuştur.

Şüphesiz bu anlayışın Mâtürîdî kelâmına yansımaları ise, öncelikle kavramlar bazında sonradan da pratikte varlık bulmuştur. Mâtürîdî kelâmcıların kendi teolojilerinde geliştirdikleri “zühd” ve “tekvâ” anlayışlarının ana referansı Kerrâmî din vizyonu dolayısıyla da Ebû Hanîfe'nin kabul ettiği tasavvuf anlayışdır. Mâtürîdîler “zühd” kavramını, dünyadan el-etek ekme ya da kişinin tamamen kendini soyutlaması anlamında değil, tam aksine dünya ve içindeki nimetleri Allah'a yaklaştıracı birer “araç” olarak görmüşlerdir. Bu açıdan değerlendirildiğinde “zühd”ü, bir amaçlar silsilesini tamamlama olarak algılamaktan çok, araçlar silsilesinin devamı olarak yorumlamak daha uygundur.

“Takovâ” kavramını Kur'an'da kullanıldığı anlam boyutunda ele alan Mâtürîdî, kendi teolojisinde bu kavrama daha farklı bir format atmış ve onu sadece “korkmak” veya “sakınmak” olarak değil, “feraset ve basiret sahibi olmak” anlamında da değerlendirmiştir. Hatta onun politik teolojisinde “takvâ”, bir devlet başkanında mutlak suretle bulunması gereken ana ilke ve özelliklerden sadece birisidir.

### Kaynakça

**el-Attâr** (1991); Ebû Hâmid Muhammed b. İbrâhîm Feriduddîn (öl.618/1221), *Tezkiretu'l-Evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Erdem Yay.

**el-Bağdâdî** (trz), Ebû Bekr 'Ahmed b. 'Ali Hatîb (öl.463/1071), *Târîhu Bağdâd*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, c. XIV, Beyrut.

**Celâl Şeref** (1984); Muhammed, *Dirâsât fi't-Tasavvufi'l-İslâmiyyi*, Dâru'n-Nehdâti'l-İslâmî, Beyrut.

**Ebû Hanîfe** (1992); Nu'mân b. Sâbit (öl.150/767), *el-Âlim ve'l-Müte'allim*, (İmâm-ı Azâm'ın Beş Eseri İçinde), çev. Mustafa Öz, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay.

**el-Eş'arî** (1400/1980); Ebu'l-Hasan 'Ali b. İsmâil (öl.324/936), *Kitâbu Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'l-Musallîn*, thk. Helmut Ritter, Dâru'n-Neşr, Beyrut.

**Goitein** (1966); S. D., “The Rise of the Middle-Eastern Bourgeoisie in Early Islamic Times”, ed. Studies in Islamic History and Institutions, Leiden.

**el-Hucvîrî** (trz); Ebu'l-Hasan 'Ali b. 'Osmân (öl.465/1072), *Keşfu'l-Mahcûb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut.

**İbn Hallikân** (1968), Ebu'l-'Abbâs Şemsüddîn Muhammed b. 'Ahmed (öl.681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân Enbâ'u Ebnâ'i'z-Zamân*, thk. İhsân 'Abbâs, Dâru's-Sekâfe, Beyrut.

**İbn Maksûd** (trz); 'Abdurrahîm b. 'Ali, *Risâle fî Beyani Hakîkati'l-Melâmiyye*, Süleymâniye Kütüphanesi, Yazmalar Bölümü, no: 927.

**Kazanç** (2007); Fethi Kerim, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara: Ankara Okulu Yay.

**el-Kâdî 'Abdülcebâr** (1408/1988); Ebu'l-Hasan (öl.405/1025), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. 'Abdülkerîm 'Osmân, Mektebetü Vehbe, Kahire

**el-Kelâbâzî** (1980); Ebû Bekr Muhammed (öl.398/1007), *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, thk. Mahmûd Emîn en-Nûrî, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire.

**el-Kuşeyrî** (1991); Ebu'l-Kâsım 'Abdülkerîm b. Hevâzin (öl.465/1072), *Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay.

**Küçük** (2011); Hülya, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat.

**Madelung** (1992); Von Wilfred, “Horasan ve Maverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefîliğin Yayılışı”, çev. Sönmez Kutlu, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.

**Madelung** (1988); *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Bibliotheca Persica.

**Malamud** (1994); Margaret, “The Politics of Heresy in Medieval Khurasan: The Karramiyya in Nishapur”, International Society for Iranian Studies and Taylor & Francis.

**el-Makdîsî el-Beşşârî** (1424/2003); Şemsuddîn Ebî ‘Abdillâh Muhammed b. ‘Ahmed (öl.330/941), *Ahsenu't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, thk. Muhammed Emîn ed-Dennâvî, Dâru Kütübi'l-‘İlmiyye, Beyrut.

**Massignon** (2006); Louis, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, çev. Mehmet Ali Aynî, haz.: Osman Türer-Cengiz Gündoğdu, İstanbul: Ataç Yay.

**el-Mâtürîdî** (1979); Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (öl.333/944), *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, Meketebetü'l-İslâmiyye, İstanbul: Elif Ofset Tesisleri.

**Muhtâr** (1971); Süheyr Muhammed, *et-Tecsim 'inde'l-Müslimîn –Mezhebu'l-Kerrâmiyye-*, Kahire.

**Özel** (1990); Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.

**Robson** (1979); J., “Ibn al-Mubârak”, EI, Leiden.

**es-Subkî** (trz); Takiyyuddîn ‘Ahmed, *Tabakâtu's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut.

**es-Sülemî** (1986); Ebû ‘Abdirrahmân (öl.412/1021), *Tabakâtu's-Sufiyye*, thk. Nureddîn Şeribe, Meketebetü'l-Hancî, Kahire.

**III. OTURUM**  
**06 MAYIS 2017 CUMARTESİ**  
**İMAM EBU HANİFE SALONU**  
**Oturum Başkanı: Prof. Dr. Nuri TUĞLU**

09:30-09:45 **Prof. Dr. Osman KARADENİZ**  
Ebu Hanife'nin Akılcılığı

09:45-10:00 **Prof. Dr. Nasi ASLAN**  
Ehl-i Re'y Olarak Hanefilik ve Re'yin Sınırları -İbâdetler Bağlamında Şâfi'î Mezhebiyle Bir  
Mukayese-

10:00-10:15 **Prof. Dr. Cemal TOSUN**  
Bir Hanefî Alimi Burhaneddin Zernuci'nin Eğitim Görüşleri

10:15-10:30 **Prof. Dr. Hulusi ARSLAN**  
Mâtürîdi'de İnsanın Yaratılış Hikmetleri

10:30-10:45 **Umarov Shukurillo XURSANMURODOVİCH**  
The Hadıth Moturıdıy's "Kıtab-u-Tawhıd" The Scientific Role Of Importance Of The  
Theology

## EBU HANİFE'NİN AKILCILIĞI (Din - Şeriat Bağlamında)

Osman KARADENİZ<sup>1</sup>

### Özet

Bilindiği gibi İmam A'zam Ebu Hanife, akıl merkezli Küfe ekolüne, yani rivayetçiler karşısında dirayet ekolüne mensup bir alimdir. Bu ekol, şüphesiz Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Aişe, İbn Abbas, İbn Mes'ud vd. bazı sahabelerin yolunu izleyen ve temelini Kur'an'da bulan akılcı geleneğin bir uzantısıdır. Bu gelenekten kaynaklanmış olsa gerekir ki, Ebu Hanife çeşitli rivayetler karşısında pes etmeyen, fikrini hür olarak ifade etmekten çekinmeyen bir karakterde yetişmiştir. Tebliğde de sunacağımız üzere, M. Hamidullah'ın da ifade ettiği gibi, Halife Mansur'un, üstün bilgisini kabul etmesine rağmen, fikhın tedvini konusunda kendisinden değil de İmam Malik'ten talepte bulunması, onun siyasi ve dini konulardaki bu karakteristik tutumun tabii bir sonucudur. İctihadına itiraz eden bir kimseye verdiği cevapta, tıpkı Hz. Peygamber'in Muaz b. Cebel ve bu minval üzere Hz. Ömer'in Kadı Şurayh ile ilgili olarak nakledilen hâdisede olduğu gibi, hüküm ararken önce Kur'an'a, sonra hadise ve nihayet orada da bulamazsa ashabin sözlerine baktığını belirtmiştir. Onlarda ihtilaf bulunduğu takdirde birini diğerine tercih ettiğini, onların dışındakilerin içtihatları nasıl olursa kendi içtihadının da öyle olması gerektiği hususunda meşhur sözü herkesçe malumdur: "Nahnu'r-rical ve hum rical". Ebu Hanife, şüphesiz fikh ekolleri açısından en eski ve vahyin kaynağına en yakın bir noktada bulunmaktadır. Bu avantajı sebebiyle, Allah'ın varlığı-sıfatları, kazakader, din-şeriat gibi bazı çetin meseleleri, akli açıdan ele alırken kendine has bir bakış açısıyla ortaya koymuş, merhum Akif'in ifadesiyle dini asrın idrakine sunma noktasında kayda değer sosyolojik bir tutum sergilemiştir. Bu minval üzere bu tebliğde, Ebu Hanife'nin akılcılığı noktasında, bilgi, iman ve amel üzerinden dini anlama ve yorumlamadaki ince vukufiyetini misalleriyle ortaya koymaya çalışacağız.

### Résumé

Comme étant connu, Abou Hanifa était un savant qui fessait partie d'une école de rationaliste a Kufa. Cette école, sans aucun doute, était une extension de la tradition pour suivre le chemin de certains Compagnons rationnels, comme Omar, Ali, Aişe, Ibn Abbas et Ibn Messoud. En raison de cette tradition, Abou Hanifa, n'a pas peur d'exprimer librement leurs pensées. Ainsi qu'en raison de cette avantage, il relevait avec un style unique les problèmes religieux comme par exemple la presence de Dieu et ses adjectifs, la religion, la charia etc. Dans cette présentation, nous avons essayer de montrer, la rationalité d'Abou Hanifa, son succès de comprendre cette information. La fois et les actes religieux.

Bilindiği gibi İmam A'zam Ebu Hanife, akıl merkezli Küfe ekolüne, rivayetçiler karşısında dirayet ekolüne mensup bir alimdir. Bu ekol, şüphesiz Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Aişe, İbn Abbas, İbn Mes'ud vd. bazı sahabelerin yolunu izleyen ve temelini Kur'an'da bulan akılcı geleneğin bir uzantısıdır. Bu gelenekten kaynaklanmış olsa gerekir ki Ebu Hanife, çeşitli rivayetler karşısında pes etmeyen, fikrini hür olarak ifade etmekten çekinmeyen bir karakterde yetişmiştir. Tebliğde de sunacağımız üzere, M. Hamidullah'ın da ifade ettiği gibi, Halife Mansur'un, üstün bilgisini kabul etmesine rağmen, fikhın tedvini konusunda kendisinden değil de İmam Malik'ten talepte bulunması, onun siyasi ve dini konulardaki bu karakteristik tutumun tabii bir sonucudur.

İctihadına itiraz eden bir kimseye verdiği cevapta, tıpkı Hz. Peygamber'in Muaz b. Cebel'i ve bu minval üzere Hz. Ömer'in Kadı Şurayh'ı görevlendirmeleri ile ilgili olarak nakledilen hâdisede olduğu gibi, hüküm ararken önce Kur'an'a, sonra hadise ve nihayet orada da bulamazsa ashabin sözlerine baktığını belirtmiştir. Sahabede ihtilaf bulunduğu takdirde birini

<sup>1</sup> Prof. Dr., DEÜ. İlahiyat Fak. Kelam ABD Öğr. Üyesi

diğerine tercih ettiğini, onların dışındakilerin içtihadına uymak zorunda olmadığını şu ifade ile vurgulamıştır: “Nahnu’r-rical ve hum rical”.

Bu ifadeden de açıkça anlaşıldığı üzere Ebu Hanife, temelde nakli esas almış ve nassı yorumlamada ise akli rehber edinmiştir. Şüphesiz o, fıkıh ekolleri açısından en eski ve vahyin kaynağına en yakın bir noktada bulunmaktadır. Bu avantajı sebebiyle, Allah’ın varlığı-sıfatları, kaza-kader, din-şeriat gibi bazı çetin meseleleri, akli açıdan ele alırken kendine has bir bakış açısıyla ortaya koymuş, merhum Akif’in ifadesiyle dini asrın idrakine sunma noktasında kayda değer sosyolojik bir tutum sergilemiştir. Böylece o, değişen şartlarda dini emir ve yasaklara, yani dinin şeriat cephesine işlevsellik kazandırmıştır. Bu tutumu, dinin akli yorumu noktasında, istihsan ve örfe yer vermesi ile de açıkça müşahede etmekteyiz.

Bu akli hareket tarzı, onun insana bakışı ve verdiği değerden kaynaklanmaktadır. Ona göre, herkes akıl cephesinden ilahi vahye muhatap olmuş, bu sebeple de yeryüzünde Allah’ın halifesi konumundadır. Her fert, bu ilâhi ilişki sebebiyle, kendi başına, hiçbir tesir altında kalmadan aklını kullanmak ve Allah’a ulaşmak durumundadır. Ebu Hanife’nin insana verdiği değer, kendine has bakış açısıyla şöyle tecelli etmiştir:

Ehl-i Kitab’a verilecek cezalar hakkında, İmam Şafii’ye göre, onlardan bir erkeğin ve kadının diyeti, bir Müslüman erkeğin ve kadının diyetinin üçte biri kadardır. İmam Malik’e göre bu diyet Müslüman diyetinin yarısı kadardır. Ebu Hanife ise, kadın erkek farkı gözetmeden hepsinin eşit olduğunu söylemiştir. Diğer taraftan Şafii, durum ne olursa olsun, bir kâfire karşılık bir mümin öldürülemeyeceğini; Ebu Hanife ise öldürülebileceğini söylemişlerdir. Yaşlı bir ihtiyara cizye gerekip gerekmeyeceği konusunda da Şafii, gerekli görürken İmam Azam gerekli görmemiştir.<sup>2</sup> Görülüyor ki burada, insana verilen değer açısından rivayet ehli ile dirayet ehli arasında yadırganamayacak farklar vardır.

Kadının evliliğinde velisinin iznine gerek olup olmadığı noktasında da Ebu Hanife yalnız kalmıştır. Cumhura göre kadın, evlenmede mutlak hürriyete sahip değildir. Ebu Hanife bu görüşe muhaliftir. Bir rivayete göre, bu konuda kendisine, aksi rivayet olmakla beraber, sadece talebesi Ebu Yusuf katılmıştır. Öte yandan kadının malı üzerinde de tasarruf hakkı vardır. Kaldı ki bir kadının malı üzerinde velayet hakkına sahip bulunması yanında nefsi üzerinde olmaması anlamsızdır. Zira mal da can da kendisindedir; aralarında fark yoktur. Bu velâyet, bulûğa ermek ve reşid olmakla ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla akıl ve bulûğla gerçekleşen velâyet hakkı her ikisine de şamildir. Erkek için bu haklar söz konusu olunca kadın için de geçerli olmalıdır; kıyas bunu gerektirir. Bu nedenle bir rivayette Ebu Hanife’ye göre, asabiyet güden bir velinin zorlamasıyla kız, kendisine uygun olmayan biriyle evlenirse bu nikâh fâsid olur. Bu görüş, nikâhı kadına isnad eden âyet ve hadislerle de te’yit edilmiş olmaktadır.<sup>3</sup>

Bütün bu bakış açısı ile, mesleği gereği dolaştığı coğrafyalarda şahit olduğu farklı kültür ve değerler, Ebu Hanife’nin, ilahi bir vergi olan ortak akli/kamuoyunu, başka bir ifade ile örfü dini bir delil olarak görmesinde etkili olmuştur. Bu sebeple tebliğde, konunun daha açık bir şekilde vuzuha kavuşması açısından, öncelikle Ebu Hanife’nin yetiştiği çevre ve bilgi kaynakları sebebiyle, meselelere akli bakış açısı ve metodik yaklaşımına ayrı bir başlık altında yer vermek istiyoruz.

#### **A- BİLGİ KAYNAKLARI ve METODU**

Ebu Hanife’nin meselelere özellikle akılcı yaklaşım tarzında, yetiştiği coğrafya ve bu ortamda iştiğal ettiği mesleğin önemli bir yeri vardır. Şüphesiz o, mesleği gereği, çeşitli coğrafyalarda farklı mezhep ve görüşlere tanıklık etmiş, bu coğrafyadan kaynaklanan bir takım problemlere çözüm bulma noktasında, ihtiyaçlara göre dini yeniden yorumlama gereğini hissetmişti.

<sup>2</sup> Bağdadi, Abdulkahir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. E.Ruhi Fığlalı, Ankara, 1991, s. 281-282.

<sup>3</sup> Konu ile ilgili ayet (Bakara(2), 230, 232) ve hadislerin yorumu; ayrıca muhalif görüşler hakkında bak. Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, Terc. O. Keskiöglü, İstanbul, 1970, s. 577-582 vd.

Bilindiği gibi, Hatib el-Bağdadi, Ebu Hanife'nin hayat hikâyesine en geniş şekilde yer veren bir müellif olarak ne yazık ki, onun leh ve aleyhindeki rivayetleri aktarmış, ancak diğer muhaddislerin yolunu takip ederek tarafsız bir şekilde davranmamıştır. Bu arada şu da kayda değer bir husustur ki Ebu Hanife kadar leh ve aleyhinde konuşulan başka bir şahsiyet yoktur.<sup>4</sup> Bütün bunlar bir yana, biz burada, onun her yerde ulaşabileceğimiz hayat hikâyesine yer vermek suretiyle konuyu uzatarak tebliğ sınırlarını zorlamak istemiyoruz. Bizim için mühim olan, epeyce müctehid yetiştirmiş üstadımızın bu atmosferde hangi kaynaktan beslendiği ve fikir dünyasına tesir eden saik ve etkenlere kısaca da olsa işaret etmektir.

Hayatını etraflıca ele alıp günümüze taşıyan Ebu Zehra'nın da ifade ettiği üzere, Ebu Hanîfe, öncelikle devrindeki İslâm ilimlerini ve kültürünü elde etmiş aydın bir kimse olarak temayüz etmektedir. O, evvelâ Asım kıraati üzere Kur'an-ı Kerîm'i ezberlemiş biri olarak engin bir Kur'an kültürüne hakimdi; dini kaynağa yakın olması bakımından da, şimşekleri üzerine çekecek kadar, hadisleri değerlendirme konusunda geniş bilgi ve zekâyâ sahipti. Bu arada dinin ana konularını ele alıp inceliklerine vukufiyet açısından bigâne kalamayacağımız edebiyat, şiir ve nahiv gibi alet ilimlerini de tahsil etmişti.

Ebu Hanife, bu birikim ve donanımla, öncelikle itikadi meselelerde çeşitli fırkalarla mücadele etmiştir. Ticaret sebebiyle pek çok ilmi sohbe katıldığı bilinmektedir. Rivayetler, onun mesleği gereği çok seyahat ettiğini, bu arada elli beş defa hacca gittiğini söylüyor. Bu rakam, biraz mübalâğalı ise de, bu ziyaretlerin daha çok ilim amaçlı olduğu muhakkaktır. Belli ki onun asıl maksadı, hac esnasında bir taraftan ders alması, diğer taraftan ders vermesi idi. Bu arada başkalarından ilim öğrenir, rivayet eder ve fetvâ verirdi. Hattâ bazı münazara ve münakaşalarda bulunmak üzere ara sıra Basra'ya gittiği, orada bir sene kaldığı nakledilmektedir. Bu itikadi konularla ilgili gayretlerinden sonra, nihayet hocasının vefatı üzerine fıkha yönelmiştir.<sup>5</sup> Daha çok Küfe'de yetişen Ebu Hanife, zengin ve renkli bir ilmî muhit içinde hayatını geçirme şansına sahipti:

*“Hz. Ömer, Abdullah b. Mesud'u halka Kur'an ve fıkıh öğretmek için Küfe'ye gönderirken, 'Abdullah'ı göndermekle sizi kendime tercih ettim' demişti... Küfe'nin kuruluşundan, Hz. Osman'ın hilafetinin sonlarına kadar Küfe halkına Kur'an ve fıkıh öğreten Abdullah b. Mes'ud, dörtbine ulaşan fakih ve muhaddis ashabıyla Küfe'nin diğer İslam beldeleriyle ilmi bakımdan rekabet edebilecek bir seviyeye ulaşmasında en büyük paya sahipti. Bu yüzden Hz. Ali, Küfe'deki fukahanın çokluğundan dolayı sevinerek, 'Allah, İbn Ümmi Abd (Abdullah b. Mes'ud)'e rahmet etsin. Bu belde (Küfe)'yi ilimle doldurmuş' demişti... Hz. Ali'nin, hilafet merkezini Küfe'ye nakletmesinden sonra çok sayıda sahâbi Küfe'ye göç etmişti. Bunların sayılarının bin beş yüz civarında olduğu belirtilmektedir...”<sup>6</sup>*

İşte İmam Azam, böyle bir kültür ortamında, dini açıdan zengin ve biraz önce de ifade edildiği gibi, daha çok Hz. Ömer ve Hz. Ali, İbn Mesud, İbn Abbas gibi dirayeti esas alan bir kaynaktan beslenen ilmi havayı soluyordu. Hayatı daha çok, mesleği gereği Küfe, Mekke ve Bağdad gibi, o gün için oldukça muteber İslâm beldelerinde geçti. Dolayısıyla, Araplardan başka muhtelif ırk ve milletlere mensub Müslümanlardan ders alma fırsatını bulmuştu. Kendilerinden ders aldığı üstadları arasında, Habeş'li Ata İbni Ribah, İbni Abbas'ın azatlı bir kölesi olan İkrime ve taraftan Mekhül ise Berberi, Şam, Mısır ve Kâbil kaynaklı idi. Bu sebeple bütün bunlardan onun Farsçaya da vakıf olduğu anlaşılmaktadır.

Ticaret büyük bir ihtimalle babadan kalma mesleği idi. Hayatı boyunca ipekli kumaş ticareti yaptığı ve talebelik yıllarında dahi zengin olduğu bilinmektedir. Öyle görülüyor ki, başlangıçta o ilim tahsil etme fırsatını bulamamış ve zevkini tadamamış biri olarak zekâ ve

<sup>4</sup> Bu konuda bilgi için bak. Ebu Zehra, A.g.e., s. 92 vd.; Ünal, İ. Hakkı, *Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı*, Ankara, 1994, s. 219-265.

<sup>5</sup> Bak. Ebu Zehra, A.g.e., s. 39-40.

<sup>6</sup> Rivayetler için burada geçen kaynaklara bakılabilir. Küfe'ye yerleşen sahabilerin bir listesi için bkz. İbn Sa'd, *Tabakat*, VI, 12 vd... Küfe'de başta hulefâ-i râşidîn ve Abdullah b. Mes'ud olmak üzere birçok sahabiden rivayette bulunan çok sayıda tabiî hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Sa'd, *Tabakat*, VI, 66 vd. (Ünal, A.g.e., s. 49 vd.; Ayrıca bak. M. Hamidullah, *İmam-ı Azam ve Eseri*, Çev. K. Kuşçu, İstanbul, 1963, s. 15-14.

kudretini çarşıda, pazarda tüketiyordu. Fakat Emevi halifelerinden en saygın kabul edilen Ömer İbni Abdülaziz iktidara gelince, onun ilme ve ulemaya verdiği değer, Ebu Hanife'nin üzerinde de tesirini gösterecek ve hayatına yeni bir yön verecekti.<sup>7</sup>

Abbasiler dönemine gelince, halifelerin himayesi altında, bazı talepler üzerine ferdî çalışmalarla bir takım kanun mecmuaları hazırlanmaya başlandı. Bu gayretler arasında, halife Mansur'un isteği üzerine İmam Malik'in Muvatta'ı, bir kanunname metni olarak fıkıh bablarına göre tertip olunmuştu. Bununla ilgili olarak merhum Hamidullah'ın şu tespitine burada yer vermek istiyoruz:

“Üstün bilgisini kabul etmiş olmasına rağmen halife Mansur'un (hükümeti: h.136-158), Ebu Hanife'nin yerine İmam Malik'den Fıkhın tedvinini talep etmiş olması, İmam Ebu Hanife'nin, o tarihlerdeki ihtiyarlığından ileri gelmiş olabilir. Bundan fazla olarak onun siyasî meselelerde korkmadan fikrini söylemesi ve düşüncede istiklâline sahip olmasının da buna sebep olması muhtemeldir...

Sonra Mansur'un aleyhine hicretin 148. senesinde isyan olunca müşarünileyh aleni olarak Mansur'un aleyhinde bulundu. İmam Malik de bidayette Mansur'a biatin cebren yapıldığını ve bu itibarla gayrı muteber olduğuna dair fetva vermişti... Mansur, İbn Ebi Zi'bi'l-Amiri, İmam Ebu Hanife ve İmam Malik her üçünü çağırarak, onlara kendisinin hilâfete ehil olup olmadığını sordu. İbn Zi'b ve İmam Ebu Hanife, Mansur'un ahlâki noksanlarını açıktan açığa yüzüne söylediler. Lâkin İmam Malik, pek hoş bir tarzda şöyle cevap verdi: Eğer Allah seni bu vazifeye lâayık görmeseydi, ümmetin muamelâtını senin eline vermezdi ve Peygamberden (akrabalık bakımından) senden fazla uzak olanları, ümmetin muamelatından uzaklaştırmazdı.”<sup>8</sup> Nihayet halife, İmam Malik'e müracaat etmiş ve böylece kadılar için Muvatta, bir kanunname metni olarak ortaya çıkmış oldu.

Bilindiği üzere Emevilerin son dönemi ile Abbasileri ilk dönemi, İslam ilimlerinin yavaş yavaş ortaya çıkmaya ve tedvin edilmeye başladığı devirlerdir. İşte İmam Azam da, her iki dönemi de müşahede eden biri olarak, ilmi uyanışın başladığı ve hız kazandığı böylesi bir atmosferde kendini buldu. Bu coğrafya, farklı kültürlerin kıyasıya yarış yaptığı bir ortamdı. Akıl ve zekâca üstün yeteneğe sahip bir kişinin bu atmosfer ve coğrafyada kulağını olup bitene tıkaması düşünülemezdi. Rivayete göre, meşhur bir muhaddis olarak şöhret bulan Şa'bî, insan seçen gözleri, bir şeyler va'deden Ebu Hanife'deki cevheri fark etmiş olmalı ki bir gün kendisine şöyle sormuştu: “Ey beyzade! Siz ne dersi alıyorsunuz? Ticaret lâfını duyunca dedi ki, gaflet etmeyiniz ilim tahsil etmeye ve ulemanın meclisine devam etmeğe bakınız. Çünkü ben sizde bir uyanıklık ve kudret görüyorum.”<sup>9</sup>

Ebu Hanife, sağlam bir mantıktan hareketle, akli temeller üzerinde dini anlama ve yorumlama noktasında statik değil, günün şartlarına uygun dinamik bir anlayışa sahip bir alimdir. Ancak kendi görüşünün yegâne doğru olduğu noktasında ısrarcı bir tavır sergilemez. Ne yazık ki bu anlayış zamanla kaybolmuş, aradan asırlar geçmesine rağmen hâlâ bu durağan zihniyet devam etmektedir. Şartlar ve hayat değişmiş, mezhep ve görüşler hep aynı kalmış, değişmemiştir. Şu hadise, kendisinin değişen şartlara göre akli kullanma noktasında ileri görüşlülüğüne çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir:

İmam Züfer anlatıyor: Ebu Yusuf ve İmam Muhammed ile birlikte Ebu Hanife'nin dersine devam ederdik. Onun söylediklerini yazardık. Bir gün Ebu Yusuf'a dedi ki: “Ne yapıyorsun öyle Yakub (Yusuf), benden her işittiğini yazma! Çünkü ben bugün bir re'y (görüş) görürüm, yarın onu bırakırım, yarın bir re'y görürüm öbür gün ondan vazgeçerim.”<sup>10</sup>

Şüphesiz sadece bu rivayet bile, yetiştiği fikri atmosferde farklı kültürleri soluyan biri olarak Ebu Hanife, değişen şartlara göre şeriatin değiştiği gerçeğini idrak noktasında dirayet ortamında baş temsilci olma şerefine nail olmuştur. Kaldık ki Şehristani'ye göre, ümmetin

<sup>7</sup> Saymuri, Ebu Abdillah, Ahbaru Ebi Hanife, Beyrut, 1985, I, 68; Hamidullah, A.g.e., s. 26-27. Ayrıca bak. Ebu Zehra, A.g.e., s. 45-46.

<sup>8</sup> Saymuri, A.g.e., I, 69; Hamidullah, A.g.e., s. 11-12.

<sup>9</sup> Bak. Hamidullah, A.g.e., s. 26-27 (el-Muvaffak, Menakib'ül-İmami'l-A'zam, I, 59'dan naklen).

<sup>10</sup> Bak. Hatib Bağdadî, Tarih-i Bağdad, Beyrut, ts., XIII, 424; Ebu Zehra, A.g.e., s. 105.

müçtehitleri iki kısımdır: Ashab-ı hadis ve ashab-ı rey. Hadis ashabı, Hicaz ehli yani Malik b. Enes, Şafii, Sevrî, Ahmed b. Hanbel, Davut b. Ali ve ashablarından müteşekkildir. Ashab-ı rey ise, Irak ehli yani Ebu Hanife ashabı, İmam Muhammed, Ebu Yusuf ve İmam Züfer ve ashablarıdır.<sup>11</sup>

Râzî'ye göre, ashab-ı hadis tabiri sadece Şafilere hastır. Halkın çoğunluğu nazarında, Şafiî taraftarları ashab-ı hadis olarak; Ebu Hanife taraftarları da ashab-ı rey olarak bilinirler... Onlar bu tabirin kendilerine has olduğunu itiraf ve hatta bununla iftihar ederler.<sup>12</sup>

Buradan da açıkça anlaşıldığı üzere Ebu Hanife, rey ekolüne mensup olmakla dini yorum ve açıklamalarda değişen şartları göz önüne almaktadır. Böylece dini esaslar hakkında münazara ve münakaşa yapma konusunda kendisini olgunlaştırmış, en yüksek bir dereceye ulaştırmıştı. Fıkha yöneldikten sonra bile, gerektiği zaman usul ve akait esaslarında münakaşa etmekten geri kalmıyordu. Münakaşa esnasında karşı tarafın ruh haletine göre tavır alıp yöneltilen sorulara soru ile karşılık vererek, önce onların da kabul edeceği noktalardan meseleye yaklaşımı ve nihayet kendi mantık ve silahlarıyla anlayacakları dilden cevap verme becerisi, onun kıvrak zekâsının bir ürünüdür.

Günah işleyen bir Müslümanın kâfir olacağını iddia eden Haricilerden bir grup, Küfe mescidine baskın düzenlemişti. Orada bulunan İmâm A'zam'a, çetin sorular yönelttiler. Üstadın soru soranlara karşı takındığı tavır, kayda değerdir:

- Mescidin önünde iki cenaze var. Biri bir erkek cenazesi, şarap içmiş, boğazında kalmış, boğulmuş ölmüş! Diğeri bir kadın cenazesi, zina etmiş, bundan hamile kaldığını anlayınca intihar etmiş. Bunlar hakkında ne dersin?

- Bunlar hangi millettendirler? Yahudi miydiler?

- Hayır.

- Hıristiyan mıdırılar?

- Değil.

- Putperest mi?

- Hayır.

- Hangi millettendirler ya?

- Allah'tan başka tanrı yoktur, Muhammed onun kulu ve Peygamberidir, diyen ümmettendirler.

- Bu kelime-i şehâdet imanın üçte, dörtte veya beşte biri midir?

- İmanın öyle üçte, dörtte, beşte biri olmaz, o parçalanmaz!

- İmanın kaçıdır?

- Bütünüdür.

- Öyle ise cevabını kendiniz verdiniz. Onların mü'min olduğunu söylediniz.

- Bunu bir yana bırak. Onlar Cennet ehlinde mi, yoksa Cehennem ehlinde mi?

- Bu hususta ben şunu diyebilirim: Hz. İbrahim bu ikisinden daha büyük günah işleyen kavim için şöyle demişti: *"Bana tâbî olanlar bendendir. Bana karşı gelenler hakkında Sen Gafur ve Rahimsin.."*<sup>13</sup> Keza Hz. İsâ'nın onlardan daha çok günahkâr olan kavim için dediğini tekrarlarım: *"Şayet azap edersen onlar da Senin kulların, şayet onları affedersen Aziz ve Hakîm olan Sensin."*<sup>14</sup>

Ebu Hanife'nin karşı konulmaz bu cevapları karşısında Hariciler, sustular ve silâhlarını bırakmak zorunda kaldılar.<sup>15</sup>

Haricilerin, nasları dar çerçevede yorumlayarak meselelere yaklaşım tarzları, kendilerini, kendi dışındakileri tekfir noktasına getirmiş, farklı ve çelişik rivayetler içinde bocalama ve dinin önünde engel olma konumuna sokmuştur. Zaman içinde Kur'an ile hadisler arasında ortaya çıkan çelişkiler sebebiyle zihinler oldukça bulanmış, kafalar

<sup>11</sup> Bak. Şehristani, *el-Milel ve'n-nihal*, (İbn Hazm'ın el-Fasl hamışinde) Lübnan, ts, II, 45-46.

<sup>12</sup> Ünal, A.g.e., s. 38 (Razi, Menâkıb, y.y. 1279 h., s. 242-45'ten naklen)

<sup>13</sup> İbrahim(14), 36.

<sup>14</sup> Maide(5), 118.

<sup>15</sup> Geniş bilgi ve kaynaklar için bak. Ebu Zehra, A.g.e., s. 39-40.



karışmıştır. Nassları yorumlamada ilmi bakımdan yetersiz kalan Hariciler, bu katı/fanatik tutumlarını sergilemişlerdir. Günümüzde, hâlâ bu inacı paylaşan ferd ve grupların varlığı, nasların ruhunu anlamakta güçlük çeken bu Harici zihniyetin devamından başka bir şey değildir.

Her ne kadar durum böyle ise de aslında, hadisleri Kur'an'a arz meselesi, sahabe zamanından beri bilinen ve uygulanagelen bir husustur. Bu, aynı zamanda diğer mezhep imamlarının da göz önüne aldıkları bir usüldür. Ebu Hanife'nin bu konudaki tutumu, Kur'an-hadis ilişkisi bağlamında, dini açıdan gayet tutarlı ve mantıktır. Aşağıda kendisinden sunacağımız ifadeler, onun meselelere akılcı yaklaşımı sebebiyle Kur'an'ın asıl alınması ve ona uymayan hadis ve rivayetlerin terk edilmesi gerektiği noktasında çok dikkat çekicidir:

*“Mü'min zina ettiği zaman, gömlek nasıl başından çıkarsa iman da aynen öyle başından çıkar. Sonra tevbe ettiği zaman iman kendisine iade edilir”* diye rivayet edeni yalanlarım. Bu, ancak, Peygamber (s.a.v.)'den batıl rivayette bulunan kimseyi reddir. Töhmetsiz bu kimseyedir. Peygamber'in söylediği her şey, işitelim, işitmeyelim, başımız gözümüz üstünerdir. Ona iman eder, Allah'ın nebisinin söylediği gibi olduğuna şehâdet ederiz.

Allah'ın peygamberi Allah'ın kitabına muhalefet etmez. Bu rivayet ettikleri ise Kur'an'a muhaliftir. Çünkü Allah: *“zina eden kadın ve zina eden erkek...”*<sup>16</sup> buyurmuş, fakat iman ismini ondan nefyetsizdir. Allah: *“sizden zina edenler...”*<sup>17</sup> buyurmuş, buradaki *“sizden (minküm)”* ifadesiyle Yahudi ve Hıristiyanları değil, Müslümanları kastedmiştir. Yine Allah'ın şu *“Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler, kâfirlerin ta kendileridir”*<sup>18</sup> sözünde, kendisine iman etmeyenler kast edilmiştir. Bu sözü, bize hocalarımızdan bazıları İbn Ömer'den nakletmiştir...<sup>19</sup>

Hatib Bağdadi, Ebu Hanife'den şunu aktarmaktadır:

*“Ben evvela Allah'ın kitabında olanı alırım. Onda bulamazsam Peygamberin sünnetinden alırım. Allah'ın kitabından ve Peygamberin sünnetinde bulamazsam o zaman Ashabın sözlerini alırım. Onlardan dilediğimin sözünü alırım, dilediğimi bırakırım, onların sözünden başkasının sözüne çıkmam. Fakat iş İbrahim Nehai, Şa'bi, İbn Sirin, Hasan Basri... bunlar icthaat yapmış kimselerdir, onlar nasıl icthaat ettilerse ben de onlar gibi icthaat ederim.”*<sup>20</sup>

## B- DİN VE ŞERİATA YAKLAŞIMI

Evvela şunu dile getirmemiz gerekir ki Ebu Hanife'ye göre, ilim amelden daha faziletli ve değerlidir. Çünkü ilim olmadan sağlıklı ve faydalı bir amelden (amel-i salih) söz edilemez. Şüphesiz ki ilim bize neyi, nasıl yapmamız gerektiği konusunda yol gösterir: *“Organların göze tabi olması gibi, amel de ilme bağlıdır. O halde amelle birlikte ilim, cehaletle beraber bulunan çok amelden daha faydalıdır. Bu sebeple Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “De ki hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Ancak akıl sahipleri tezekkür edebilir.”*<sup>21</sup>

<sup>16</sup> Nur(24), 2.

<sup>17</sup> Nisa(4), 16.

<sup>18</sup> Maide(5), 44.

<sup>19</sup> Beyâzi-zâde, el-Uslu'l-münife li'l-İmam Ebi Hanife, Araştırma ve notlar ilâvesiyle Terc. İlyas Çelebi, İstanbul, 2000, s. 113-114. Geniş bilgi için bak. Ünal, A.g.e., 84 vd. *“Ebu Hanife'den sonra bu konu üzerine en çok dikkat çeken Ebu Yusuf olmuştur. O şöyle der: “Rivayetler çoğaldıkça bunlar arasından, bilinmeyen, fıkıh ehlinin bilmediği, Kitaba ve Sünnete uygun olmayan rivayetler ortaya çıkar. Şaz hadislerden sakın, hadisçilerin ve fukahanın bildikleri (kabul ettikleri) ile, Kitap ve Sünnete uygun olanları al, diğerlerini buna göre değerlendir. Çünkü Kur'an'a muhalif olan, Hz. Peygamber'den rivayet edilmiş dahi olsa ondan değildir”* Ebu Yusuf bu görüşünü, Hz. Peygamber'e isnad ettiği şu hadisle de teyid etmektedir: *“Resulüallah (s.a) ölüm döşeginde şöyle dedi: Ben yalnızca Kur'an'ın haram kıldıklarını haram kılarım. Allah'a yemin ederim ki benim adıma bir şeye (beni bahane ederek) sarılmasınlar”* (Ünal, A.g.e., s. 85. Ebu Yusuf, er-Red, (Beyrut, ty.) s. 31'den naklen)

<sup>20</sup> Ebu Zehra, Ebu Hanife, s. 363-364 (Tarih-i Bağdat, XIII, 368'den naklen). Ayrıca bak. Saymuri, A.g.e., I, 24.

<sup>21</sup> Zümer(39), 9.

Buna dayalı olarak dinin usulü (itikât) de, furu'undan (amelî meseleler) daha faziletlidir. Kendi ifadesi ile bu husus, daha sonra İmam Maturidi'nin de tekrar edeceği üzere, şöyle dile getirilmiştir: “*Dinde fıkıh, ahkâmda fıkıhtan daha faziletlidir... Bunlardan itikadla ilgili olanlar, fıkıh-ı ekber'dir. Dolayısıyla kişinin, rabbine nasıl ibadet edeceğini öğrenmesi, diğer birçok ilimleri toplamasından daha hayırlıdır.*”<sup>22</sup>

İmam Azam'ın bu bakış açısı, dinde akli kullanmaya ve ilmin önemine açıkça işaret etmektedir. Bütün bu hususları belirttikten sonra ona göre fikhen en önde gelen fazilet, kişinin “*Allah'a imanı öğrenmesi*”dir. Bu sebeptir ki ifade ettiğimiz üzere o, evvelâ itikadla ilgili meseleler üzerinde durmuş, sonra da hocası Hammad'ın vefatı üzerine bugünkü anlamda fıkıha yönelmiştir. Yoksa, zaman zaman dile getirildiği gibi, kelimadan ve kelami tartışmalardan insanları menetmesi, onun bu ilme karşı oluşundan değil, o yıllarda, dış kaynaklı dine muhalif gibi görünen bazı görüşlerden ve bunları savunan kişilerin, dinin aslından sapma gibi yanlış hareket tarzlarından kaynaklanmakta idi.

Aslında *el-Alim ve'l-müteallim*'de de belirttiği üzere, sahabenin bu ilme dalmamaları, karşılığında bu alanda savaşılan kimselerin bulunmaması ve bu sebeple de onlara karşı silâh taşıma ihtiyacının olmamasından kaynaklanmıştır. Halbuki biz, bize ta'n eden ve savaş açmış kişilerle karşı karşıyayız. Gerçekten de bu durumda silâha muhtacız.<sup>23</sup>

Belirtmeğe gerek yoktur ki bu silah, her konuda ihtiyaç duyduğumuz akıl ve mantıktır. Bu gerekçe ve sebeplerden dolayı Ebu Hanife'nin, devrindeki pek çok dehri (tabiatçı) vd. gruplarla, bu kâinatın bir yaratıcısının bulunduğu ve buna imanın aklen zaruri olduğu ile ilgili hususlarda sayısız münakaşa yaptığı meşhurdur.

Yörükân'ın da belirttiği gibi, Ebu Hanife'ye göre “*marifetullah*” bilgisi, yerine getirilmesi gereken ilk farzdır. İman, kalpte yerleşen ve akıl ile bağdaşan bir şeydir; bu bakımdan din, akla hitab eder, tefekkür şart, his vasıta, salâh kalbindir. Kalb kuvvetli imana sahib olunca, insanın fiilleri, ibadetler ve ahlâk düzene girer. Bundan dolayı İslâm ahlâkı imana dayanır. İbadetler, imanı besler ve kişiyi itaate alıştıırır... “*Allah adaleti, ihsanı ve akrabaya yardım etmeyi emreder, fuhşu, fenalığı, azgınlığı da yasaklar. Bunları size düşünesiniz diye öğütüyor*”<sup>24</sup> mealindeki âyet ve iman, islâm, ihsan diye varid olan hadîsin muhtevası, en büyük farzlar arasında olmak lâzımdır.<sup>25</sup>

Bu bakımdan Ebu Hanife, eğer Allah, insanlara elçi/rasül göndermeseydi, o takdirde de onların Allah'ı akıllarıyla bilmeleri vacib olurdu, kanaatindedir. Bunlar kendilerine bir delil gelinceye kadar emir ve yasaklardan (şerâyi') mazur sayılırlardı. Fakat hiç kimse, yer ve göklerin, kendisinin ve başkalarının yaratılışından bunu görmesi sebebiyle<sup>26</sup> yaratıcısını bilmemekte mazur sayılamaz. Kaldı ki aleme baktığımız zaman, onun devamlı değişmekte olduğunu görürüz; değişme (tağayyür) ise zorunlu olarak bir değiştireni (muğayyir) gerektirmektedir. Görüldüğü üzere burada, daha sonra kelamcılar tarafından, Allah'ın varlığı ile ilgili olarak ortaya atılan “*hudüs*” deliline işaret vardır.

Dolayısıyla, onu göre, şayet Türk yurdundan biri, İslâm'ı toptan ikrar etse, fakat farzlardan, şeriatlerden ve kitaptan hiçbir şey bilmez ve bunlardan Allah'ı ve imanı ikrar dışında bir şey ikrar etmezse, mü'min sayılır.<sup>27</sup> Nitekim bu bağlamda Ebu Hanife'ye göre, meselâ Sâbiiler de, putperest değildirler; bunların yıldızlara tapması, Müslümanların Kâbe'yi tazim etmeleri mahiyetindedir. Sâbiiler, bir peygamberin dinine inanan ve bir kitabı ikrar eden bir topluluktur. Onlar, Müslümanların kâbe'yi ta'zim ettikleri gibi yıldızları ta'zim ederler.<sup>28</sup>

<sup>22</sup> Beyâzi-zâde, A.g.e., s. 30.

<sup>23</sup> Beyâzi-zâde, A.g.e., s. 31.

<sup>24</sup> Nahl(7), 90.

<sup>25</sup> Yörükân, *İslam Dini Tarihi*, Ankara 2001, s. 540.

<sup>26</sup> Nitekim ayetlerde, “*gökleri ve yeri yaratan hakkında şüphe mi var*” (İbrahim(14), 10) ve “*Ayetlerimizi onlara iç ve dış dünyalarında (afak ve enfüs) göstereceğiz.*” (Fussilet(53), 41) şeklinde ifadeler yer almaktadır.

<sup>27</sup> Beyâzi-zâde, A.g.e., s. 39-40.

<sup>28</sup> Tehânevi, *Keşşâfu istulâhâtü'l-fünun*, Kalküta, 1862'den ofset İst., 1984, II, 807; Ayrııcı bak. Yörükân, A.g.e., s. 21. (Bunların ellerinde Sasaniler devrinde yazıldığı tahmin edilen “*Ginza*” isimli mukaddes bir kitapları vardır

Ebu Hanife'nin Kur'an'ı anlama ve yorumlama noktasında kayda değer görüşü, onun akılcı yaklaşımının bir ürünüdür. Ona göre, daha sonra İbn Küllab ve diğer bazı kelimcilerin de tekrar edeceği üzere, kelamda (kelime/söz) aslolan anlamdır; lâfızlar ise, şartlara ve zaman göre değişebilir. Kaldı ki İslam alimleri, Kelamullah'ta (ilâhi kelam), dolayısıyla Kur'an'da aslolanın, lâfızların ifade ettiği anlam mı, anlamı ifade eden lâfız mı, yoksa her ikisi mi olduğu noktasında ihtilaf içindedirler. Her ne kadar anlamın Allah'tan olduğu konusunda ittifak var ise de, lâfız, ses ve yazı gibi, insanlar için söz konusu olan arizi şeyler noktasında ihtilaf vardır. Dolayısıyla İslam alimleri arasında nazımın Allah'tan mı, Cebrail'den mi veya peygamberden mi olduğu tartışma konusu olmuştur.<sup>29</sup>

Kendisinden sonraki Kelamcıların tekrar ettiği üzere, Ebu Hanife, Fıkhu'l-ekber ve el-Vasiyye'de Allah Tealâ'nın bizim gibi konuşmadığını şöyle ifade etmektedir:

*“Biz âlet ve harflerle konuşuruz; fakat Allah âletsiz ve harfsiz konuşur. Kur'ân, Allah'ın vahyi ve peygambere indirdiği mahluk olmayan Kelâmullah'tır. Mushaflara yazılmış, dillerle okunmuş kalplerde ezberlenmiş, fakat onlara hulül etmemiştir. Mürekkep, kâğıt, yazı ve okuma mahluktur; zira onlar kulların fiilleridir.”*<sup>30</sup>

Bir dirayet mahsulü olan bu ayırım, Kur'an'ın Arapça'dan başka bir dile tercüme edilip edilmeyeceği sorununa bir çözüm getirebilecek mi?.. Evet Ebu Hanife, tam da bu noktada, cesaretle önemli bir hususa işaret etmektedir. Bu mesele, yukarıda söz konusu ettiğimiz anlam ve lâfız problemi ile alâkalıdır. Bilindiği gibi bu konudaki ihtilaf, Kur'an'ın indirilmiş anlam mı, yoksa Arabça nazım (lâfız) mı olduğu üzerindedir. Şüphesiz lâfızlar, anlama götüren şekillerdir; dolayısıyla birbirinden ayrılmazlar. Bu şekiller/lâfızlar olmadan bir anlama ulaşmak mümkün değildir. Bu sebeple bütün mesele, bir sözde/kelamda lâfızın mı, yoksa anlamın mı asıl olduğu meselesidir.

İlahi mesajın insanlara ulaştırılması açısından anlamın esas alınması hikmete daha uygundur. Bu bakımdan Yörükân'ın da işaret ettiği gibi “Ebu Hanife, fıkhıta olduğu kadar kelâmda da mütehasıs olduğu için, bu ayrılığı birleştirmiş, namazda kıraatin, tekbirlerin ve duaların gayri Arabî dille yapılmasına izin vermiştir. İmameyn, ‘Dinde güçlük yoktur, zaruretler mahzurları kaldırır,’ esaslarına dayanır ve ‘Kur'an'ı Arapça okumaktan âciz olanlar, zarurete binaen, kendi dili ile Kur'an'ı namazda okuyabilir,’ der. Ancak, bu aczin hududu nedir? Arap olmayanların Arap harflerini okuyamamaları, içinde buldukları şartların iktizasıdır. İmam Ebu Hanife'nin mutlak surette cevaza kail olduğunu ifade eden icthadında, bilâhare zarurete binaen cevaza kail olan imamların fikrine iltihak ettiğini nakleden rivayetler vardır. Ancak, bu nakil, İmam-ı Azam'ın her şeyde mânâya ve ruha kıymet veren sistemine uyar mı? Bu cihet ayrıca tetkike muhtaçtır.”<sup>31</sup>

Evet İmam Azam'a göre kelamda aslolan anlamdır; bu sebeple de bu anlam her dile aktarılabilir. İlahi hikmet bunu gerektirir. Aksi halde İslam dininin evrenselliğinden, dolayısıyla Araplar dışında, diğer arapça bilmeyen insanlara tebliğinden söz etmek mümkün olmayacaktır. Bu arada bazı farklı lâfızların aynı anlama geldiği ve dolayısıyla dinde farklı kelimelerle dile getirilen bazı kavramların nasıl anlaşılması gerektiği meselesi önemlidir. Bu sebeple Kur'an'ın Arapça olması, onun başka bir dildeki kelimelerle ifade edilmesini imkânsız kılmaz. En azından şu ayette de ifade edildiği üzere Kur'an'ın, (anlam bakımından) daha önce vahyedilen ilk sayfalarda, başka bir dille mevcut olması, bu gerçeği açık bir şekilde ortaya koymaktadır: “Şüphesiz bu (hükümler), önceki sahifelerde, İbrahim ve Musa'nın sahifelerinde vardır”<sup>32</sup>

ve burada eski Babil ve Yahudi dinlerinden izlerin bulunduğu ve hatta Vaftizci Yahya'nın peygamber olarak kabul edildiği nakledilir. A.g.e., s. 21)

<sup>29</sup> Değerlendirme için ayrıca bak. Yörükân, A.g.e., s. 466.

<sup>30</sup> Beyâzi-zâde, A.g.e., s. 48-49.

<sup>31</sup> Yörükân, A.g.e., s. 467-468, dn 65 ve 66.

<sup>32</sup> A'lâ(87), 18-19. Ayrıca bak. “Şüphesiz bu Kur'an, alemlerin Rabbi'nin indirdiğidir. Onu, uyarıcılardan olası diye, apaçık Arapça bir lisanla, senin kalbine güvenilir Ruh (Cibril) indirdi. Bu (Kur'an) öncekilerin

Kur'an'da geçen bazı farklı lâfızların aynı anlamı ifade ettiği ile ilgili diğer bir tartışma konusu da iman ve İslâm'dır. Ebu Hanife, burada da bu iki kelimenin aynı anlamda geldiğini ifade etmektedir. Her ne kadar amel imandan bir cüz sayılmazsa da, bir anlamda inancı ifade eden iman ile ibadetleri simgeleyen İslam aynıdır. Onun konu ile ilgili görüşleri şöyledir:

“Amel imanın, iman da amelin gayridir.<sup>33</sup> Mademki iman amelin gayridir; artmaz ve eksilmez. Öyle ise bizim imanımız meleklerin ve resullerin imanı gibidir.”<sup>34</sup>

İman; tasdik, marifet, yakin ve ikrardan ibarettir. İslâm'a gelince, kısaca kişinin, Allah'ın rabbi olduğunu ikrar etmesi ve bunu yakinen bilmesidir. Dolayısıyla “bunlar farklı isimler olup manaları aynıdır; o da imandır. İslâm ise, Allah'ın emirlerine teslim olma ve boyun eğmedir. İman ile İslâm, her ne kadar lügat bakımından ayrılır ise de İslâmsız iman, imansız İslâm olmaz; bu ikisi karın ve sırt (yazı-tura) gibidir.”<sup>35</sup>

Burada üzerinde ciddi tartışılması gereken bir husus da şudur: İslam-iman aynı ise, nasıl olur da amel imandan bir cüz olmaz! Yoksa bunlar iç içe daireler şeklinde birbirlerini kapsamakta mıdır? Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılıyor ki din, iman ve İslâmı içine alan ilahi sistemin adıdır. Bu sistem değişmez, hatta bütün ilahi dinler, orijinal halleriyle İslam'dır. Amellere gelince, onlar, dinin şartlara göre değişen emir ve yasaklarıdır (şeriat/hükümler).

Evvelâ, Ebu Hanife'nin şu ifadesine yer vererek konuya açıklık getirmeye çalışalım: “Din; iman, İslam ve şeraitleri toptan içine alan bir isimdir.”<sup>36</sup>

Çok karmaşık bir mesele olmasına rağmen, bu durumda din, genel bir ifade olarak iman, islâm ve şeriatı kapsayan bir tabirdir. Öncelikle din, diğer iman, İslam ve şeriatı içine alan bir şemsiye konumundadır. Din, şemsiye bir tabir ile meselenin teorik tarafı olarak müşahede edilmeyen yönü ifade eder. İslâm ve şeriat ise, müşahede edilen zahiri ifade eder. Bu sebeple müşahede edilen, edilmeyeni ifade için kullanılmak durumundadır. Öte yandan iman ve İslam da aynı ise, şeriat islâmı; iman da dini ifade etme konumundadır.

Aşağıda ele alacağımız üzere din ve şeriatın daha iyi anlaşılabilmesi bakımından İman-İslam ilişkisini şöyle ifade edebiliriz: Ebu Hanife'nin de açıkça ifade ettiği gibi, her ne kadar kelime anlamları açısından aralarında fark var ise de iman ile İslâm aynıdır. Dolayısıyla her mümin Müslim, her Müslim mümindir. Zira iman etmeyen Müslüman olamaz; Müslüman olmayan da iman etmiş olamaz. Öyle ise iman, dinin teorik tarafını; İslâm ise pratik yönünü ifade etmektedir.

Bu hususu ortaya koyduktan sonra, şimdi asıl meseleye, yani “din-şeriat” meselesine geçebiliriz. Kur'an ayetleri ve hadislerden de açıkça anlaşılacağı üzere “din ile şeriat” arasında bariz farklar vardır. Meselâ Şura(42), 13. ayetini siyak-sıbak içinde değerlendirdiğimiz zaman görürüz ki burada din, bütün peygamberler için geçerli ve değişmez esasları (tevhid ve Allah'a ibadet) kapsayan bir yoldur. Bu nedenle ayetlerin devamında (15. ayet) Hz. Peygamber'e, öncelikle bu dine davet etmesi, emrolunduğu gibi istikamet üzere olması, Allah'ın indirdiği kitaplara inanması, aralarında adaletli olması ve rablerinin aynı olduğu gibi değişmeyen evrensel hususlar hatırlatılıyor. Ayrıca ayette de belirtildiği üzere “Senden önce gönderdiğimiz her peygambere şunu vahyettik: Ben'den başka ilâh yoktur; öyle ise bana ibadet edin.”<sup>37</sup> şeklinde “tevhid ve Allah'a ibadete” vurgu yapılmıştır.

Ayette geçen “Nuh'a tesviye ettiği dini sizin için de yol olarak çizdi/belirledi (şere'a le-küm)” ifadesinde, din ile şeriatın ilk bakışta aynı anlamda geldiği intibamı vermektedir. Ancak aralarındaki fark, Tehânevi'nin de işaret ettiği üzere, özde (zat) değil, itibaridir

sayfalarında mevcuttur.” Şuara(26), 196. Kur'an'da, önceki peygamberlere vasiyet edilen bazı hükümlerin Hz. Peygambere de vahyedildiği ile ilgili olarak bak. Nisa(4), 164; Şura(42), 13.

<sup>33</sup> Beyâzi-zâde, A.g.e., s. 97.

<sup>34</sup> Beyâzi-zâde, A.g.e., s. 102.

<sup>35</sup> Beyâzi-zâde, A.g.e., s. 83-84 (el-Alim ve'l-müteallim ve el-Fıkhü'l- ekber'den).

<sup>36</sup> Beyâzi-zâde, A.g.e., s.84.

<sup>37</sup> Enbiya(21), 25.

(gerçekte olmayan). Şu kadar var ki “şeri’at ve millet”, sadece kullanım bakımından peygambere ve ümmete izafe edilmişlerdir. “Din” ise, Allah Teâlâ’ya izafe edilmiştir. Şeriat fer’i ve ameli hükümlere has kılınmış ve *ilm-i şerayi’* ve *ahkâm* diye isimlendirilmiştir; asli hükümlere gelince onlar da *ilm-i tevhid* ve *sıfat* diye isimlendirilmiştir.<sup>38</sup>

Nitekim İmam Azam, aşağıda da görüleceği üzere, bu vb. ayetleri bu anlamda yorumlamıştır. Dolayısıyla Hatipoğlu’nun da açıkça ifade ettiği gibi “*Peygamberlerdeki ‘tek din - farklı şeriat’ vakası, Müslümanlar’ın Kur’an’a dayalı ortak kabullerinden olmuştur.*”<sup>39</sup>

Ebu Hanife, *el-Alim ve’l-müteallim* isimli eserinde, din ve şeriat arasındaki ilişki konusunda şunları ifade etmektedir:

“Peygamberler, farklı din üzere değildiler; onlardan her biri, kendilerinden önceki peygamberlerin dinini terk etmelerini emretmedi. Çünkü onların dinleri aynı idi. Her peygamber kendi şeriatına çağırması; kendinden önceki peygamberin şeriatından nehyetmişti. Zira onların şeriatları çok muhtelifti. Bundan dolayı Allah Teâlâ şöyle buyurdu: “*Sizden herbiriniz için bir şeriat ve yol kıldık. Allah dileseydi hepinizi tek ümmet yapardı.*”<sup>40</sup>

Allah bütün peygamberlere dini ikame etmeyi -ki bu tevhiddir- onda tefrikaya düşmemeyi tavsiye etti. Çünkü onların dinini bir kılmış ve şöyle demiştir: “*Nuh’a vasiyet ettiği şeyi sizin için din kıldı; dini ikame edin ve ayrılığa düşmeyin diye, İbrahim’e, Musa’ya ve İsa’ya vasiyet ettiğimizi sana da vahyettik.*”<sup>41</sup> Yine buyurdu ki “*Senden evvel hiçbir peygamber göndermedik ki ‘Benden başka ilah yoktur; o halde bana ibadet edin’ diye vahyetmiş olmayalım.*”<sup>42</sup> Diğer bir ayette ise “*Allah’ın yaratmasında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur.*”<sup>43</sup> Yani Allah’ın dininde değişme yoktur. Din tebdil edilmemiş, değişmemiş ve tağayyur etmemiştir. Şeriatler ise tağayyur ve tebeddül etmiştir. Çünkü bazı insanlar için helâl olan öyle şeyler vardır ki Allah onu diğerlerine haram kılmıştır. Yine Allah’ın bazı insanlara emrettiği nice emirler vardır ki diğerlerini onlardan menetmiştir. Netice itibariyle şeraitler muhtelifdir, ve onlar da farzlardır.<sup>44</sup>

Din ve şeriat ayırımı, İmam Maturidi tarafından da tekrar edildi ve geliştirildi. Maturidi üzerinde yoğun çalışmalar yapan Kutlu’nun da haklı olarak anladığı gibi, “Maturidi’nin iman ve inanç (itikad) karşılık kullanılan din tanımına, ‘ed-din’ kelimesinin” geçtiği ayetlerden birisinin<sup>45</sup> yorumunda rastlamaktayız. O, ... dini şöyle tanımlar: “Din, Allah’ın Nuh ve diğer peygamberlere tavsiye ettiği, Allah’ı birlemek (tevhid) ve O’na ibadet etmek demektir. Bu din peygamberlerin hepsi için, tek ve aynı dindir. Bütün peygamberlerin dini, tevhid inancı ve bir olan Allah’a ibadetten oluşur. Fakat onların şeriatleri ve ahkâmı birbirinden farklıdır.

Kutlu’ya göre Maturidi, inanç ve itikad olarak tanımladığı dini, şeraitten ayırır. Ona göre şeriat, ibadetler, emir ve nehiyeler ile diğer dini hükümleri içerir.”<sup>46</sup> Dolayısıyla Peygamberden peygambere değişen şeriat, ibadetlerin miktarı, sayısı, şekli ve şer’i hükümlerle ilgili bilgilerdir... “Ancak kıyamete kadar bir başka peygamber gelmeyeceğinden Hz. Muhammed’in şeriatı, başka bir şeriatq tarafından asla neshedilmeyecektir.”<sup>47</sup>

<sup>38</sup> Bak. Tehânevi, Keşşafu ıstılahati’l-fünun, Kalküta, 1862, I, 759.

<sup>39</sup> Hatiboğlu, “*Din-Şeriat Farkı Üzerine*”, *İslamiyat*, Üç Aylık Araştırma Dergisi, c. 1, sy. 4, Ankara, 1998, s. 9; Din ve şeriat hakkında geniş bilgi için özellikle şu makalelere bakılabilir: M. Said Hatipoğlu, A.g.m., s. 9-13; İlhami Güler, “*Din, İslam ve Şeriat*”, s. 53-76; Wilfred Cantwell Smith, “Bazı Kelamcıların Şeriat Kavramı Etrafındaki Tartışmaları”, s. 87-106.

<sup>40</sup> Maide(5), 48.

<sup>41</sup> Şura(42), 13.

<sup>42</sup> Enbiya(21), 25.

<sup>43</sup> Rum(30), 30.

<sup>44</sup> Beyâzi-zâde, s. 80-81.

<sup>45</sup> Şura(42), 13.

<sup>46</sup> Kutlu, Sönmez, İmam Maturidi ve Maturidilik, Milletlerarası Tartışmalı Toplantı, 22-24 Mayıs 2009 – İstanbul, “*Maturidi Akılcılığı ve Bunun Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı*”, s. 555-556 (Maturidi, Te’vilât, XIII, 175. Krş. IV, 48; V, 138; VII, 183; XI, 186’ya istinaden).

<sup>47</sup> Kaynaklar ve geniş bilgi için bak. Kutlu, A.g.e., s. 557 (I, 506; IV, 245; XII, 247; XIII, 175; (thk. Hiyemi) V, 119; I, 46, 78-79’a istinaden).

Diğer taraftan Özdeş'e göre, kelime çoğu zaman hem asli ahkâm olan itikadi hükümleri, hem de fer'i ahkâm olan ibadet, ahlâk ve muamelâtla ilgili hükümleri kapsamaktadır. Bu bakımdan "*Maturidi'nin bazı ayetlere getirdiği kısa açıklamalarından, onun dini sadece tevhide ve inanç esaslarına hasrettiğini, ibadetler ve muamelatla ilgili hükümleri din kavramından bağımsız düşünerek şeriata hasrettiğini zannetmek hatalı bir tespit olur. Çünkü Enbiya suresinin 73. ayetini açıklarken, bütün peygamberlerin önderlik vasıflarıyla insanları Allah'ın dinine ve O'nun emirlerine uymaya çağırdıklarını, namaz, oruç ve zekât gibi ibadetlerin onların şariatlarında da mevcut olduğunu ifade eder...*"<sup>48</sup>

Dolayısıyla "*Maturidi'nin bu bağlamdaki ayetlere getirdiği açıklamalarını*"<sup>49</sup> nazar-ı itibara aldığımızda, onun, şariat ve şir'ati Allah tarafından insanların uygulamaları için konulan sünnetler, üzerinde gidilen yol ve ahkâm olarak anladığını söyleyebiliriz."<sup>50</sup>

Evet, Maturidi, ayetin yorumunda, genel olarak Hz. Nuh ve diğer peygamberlere vasiyet edilen dinin Müslümanlar için de aynı din olduğunu ifade etmektedir. Bu da Allah'ı birleme (tevhid) ve sadece ona ibadet etmekten ibarettir. Bütün peygamberler, her ne kadar şariat ve hükümleri değişse de, Allah'ın birliğine çağırmak ve ibadeti Allah'a has kılmak için gönderilmişlerdir.<sup>51</sup>

Bütün bu tartışmalar bir yana, İmam Azam'ın açık ifadelerinden de anlaşıldığı üzere, peygamberler tarihine baktığımız zaman, değişmeyen şeyin din olduğunu, bunun dışındaki ibadet ve muamelâtın şartlar gereği değiştiğini görürüz. Burada dinden maksad, tevhid ve istikamet olmalıdır. İslam uleması tarafından itiraf edildiği üzere, İslâm'da aslolan vahdaniyet-i ilâhiyedir. Kaldı ki ayette geçen "dini ikame etme ve firkalara ayrılmama" bu vahdaniyetin gereğidir. Şüphe yoktur ki bu din, evvela Allah'ın birliğini, buna bağlı olarak, sonra da, insanların firkalaşmadan yekvücut olmalarını sağlamak emelindedir.

Fazlurrahman'a göre, "...ilâhi ve beşeri dayanak noktalarını soyutlarsak, Şeri'at ve din, 'yol' ve onun muhtevası açısından birbirinin aynı olacaktır. Bu nedenle, Kur'an'ın deyişine uygun olarak dinin muhtevası açısından Şariat ve dinden birbiri yerine söz edilebilir... Daha başından beri, belli bir pratik amaç Şariat kavramının bir parçası idi: O, Allah tarafından belirlenmiş yoldur;.. Şariat bizzat davranışı ilgilendiren pratik bir kavramdır... Böylece hem iman, hem de amel onun kapsamına girer."<sup>52</sup>

Meslektaşımız Güler'e göre ise, açık olarak ifade ettiği üzere, "daha somut konuşmak gerekirse, Allah'a tapınma (ubudiyyet) Din'dir; fakat bunun menâsiki (ritüelleri) değişebilir ve Şariat'tır... O halde Din, sabittir, değişmez ve evrenseldir; şariat ise dinamiktir... Şariat'sız Din olmadığı gibi, Din'siz bir şariat da olmaz..."<sup>53</sup>

Görüldüğü üzere burada din ve şariat, birbiri yerine kullanılarak ortak bir kavram şeklinde iman ve amelî de kapsamaktadır. Bir yönü ile aynı anlama gelen din ve şariat, nasıl oluyor da bir taraftan değişmiyor, diğer taraftan değişebiliyor?!.. Hem bu, amel imandan bir cüz kabul edilmezken nasıl mümkün olabiliyor! Bütün sorun burada yatmaktadır. Öyle ise din, iman, İslam ve şariat arasındaki ilişki nasıl bir ilişkidir? Gerçekten de mantık açısından karmaşık olan bu mesele, hep tartışmaya açık kalacak karakterdedir.

Bu tespiti yaptıktan sonra, asıl mesele, Maturidi'nin de ifade ettiği gibi, mademki farklı zamanlarda şartlara göre şariatler değişmiştir ve değişmeye de devam etmektedir, öyle ise genel olarak kabul edilen yeni şartların değişmesi sebebiyle, son şariatın da aynı şekilde değişime tabi tutulup tutulmayacağı meselesidir. Öyle görülüyor ki Ebu Hanife, bu temel sorunu istihsan ve örfü de dinde geçerli kılmakla çözüme kavuşturmak istemiştir.

<sup>48</sup> Konu ile ilgili eleştirileri ve tartışmalar için bak. Özdeş Talip, İmam Maturidi ve Maturidilik, Milletlerarası Tartışmalı Toplantı, 22-24 Mayıs 2009 - İstanbul, "*Maturidi'nin Din ve Şariat Anlayışı*", s. 126, 129 (Maturidi, Te'vilât, III, 337'ye istinaden).

<sup>49</sup> Bak. Te'vilât, I, 256, II, 44-45, III, 384.

<sup>50</sup> Özdeş, A.g.e., s.130.

<sup>51</sup> Maturidi, Te'vilât, XIII, 175.

<sup>52</sup> Fazlurrahman, İslam, Çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara, 1992, s. 140-141.

<sup>53</sup> Güler, İlhami, "*Din, İslam ve Şariat*", s. 66-67. Şariatın din ile özdeşleştirilmesi hakkında geniş bilgi için bak. Güler, A.g.m., s. 67 vd.

Bilindiği gibi şimşekleri üzerine çekse de, Ebu Hanife'ye göre, diğer Kitap, sünnet, kıyas ve icma yanında, istihsan ve örf de fihki delillerdendir. Şüphesiz burada gözetilen, karşı olanların iddia ettikleri gibi, keyfi fetva vermek değil, insanların maslahatlarıdır.”<sup>54</sup> Muvaffak Mekki'nin rivayet ettiği şu hususu aktarmakta fayda vardır:

*“Ebu Hanife'nin kavli mevsuk olanı almaktır, çirkin olandan kaçınmaktır. İnsanların muamelatına, doğru olan işlerine, olara yararlı olan şeylere bakıp onlara muteber tutmaktır. İşleri kıyasla ölçer, kıyas bozursa o zaman istihsan yapar. İstihsan da yürümezse o zaman Müslümanların aralarında muteber tuttıkları muamelelere bakar. Herkesçe maruf olan hadisi alır. Kıyas mümkün oldukça ona göre kıyas yapar, sonra istihsana giderdi. Hangisi sağlamsa ona bakar. Sehl der ki, işte Ebu Hanife'nin ilmi budur, umumun ilmi de bu.”*<sup>55</sup>

Tabii olarak mesele, Ebu Hanife'nin dikkatinden kaçamazdı. Her şeye rağmen şimşekleri üzerine çekse de, hayatı pahasına bu konuda sessiz kalmadı. Ancak her devirde olduğu gibi günümüzde de, merhum Akif'in deyimiyle, dini asrın idrakine sunma noktasında, meseleyi masaya yatıracak ne Ebu Hanife'nin cesaretini, ne de bilimsel hoşgörü ortamını bulmamız mümkün görülmemektedir.

---

<sup>54</sup> İstihsan, İmam Malik'e göre ilmin onda dokuzudur; Şafii ise onu batıl görerek reddediyor. Leh ve aleyhdeki görüşler için bak. Şener, Abdulkadir, Kıyas İstihsan İstislah (Doktora Tezi), Ankara,1974.

<sup>55</sup> Ebu Zehra, Ebu Hanife, s. 364 (Mekki. Menakıb-ı Ebu Hanife, s. 82'den naklen).

# EHL-İ RE'Y OLARAK HANEFİLİK VE RE'Y'İN SINIRLARI - İBADETLER BAĞLAMINDA ŞÂFÎ MEZHEBİ İLE BİR MUKAYESE

Nasi ASLAN<sup>1</sup>

## Özet

Ehl-i hadis ve ehl-i re'y, İslam Hukuku Tarihinde daha çok dinin pratikleri bağlamında ortaya çıkan meselelerin çözümündeki yaklaşımlarıyla Tabiûn döneminin iki ana ekolünü oluşturur. İlerleyen zamanda özellikle müçtehit imamlar döneminde bu iki ekol arasındaki makas, metot ve anlayış farkı açısından daralmıştır. Bununla birlikte ehl-i re'yin mümessili durumunda olan Hanefî mezhebi imamları re'ye sıkça başvurdukları gerekçesiyle birçok eleştiriye maruz kalmışlardır. Taabbudî konuların akılla anlaşılamayacağı ve bu noktada re'ye başvurulmasının doğru olmayacağı hususunda, fakihler arasında görüş birliğine yakın ortak bir kanaat mevcuttur. Hanefîler de taabbudî konularda hükümlerin ta'lîl edilip illetinin bilinemeyeceği görüşünü savunarak, bu hususların kıyasa kapalı olduğu gerekçesiyle muhafazakâr bir tavır sergilemişlerdir. Netice olarak namaz, oruç, hac ve kısmen de zekât (malî yönü makul/akılla kavranması nedeniyle hariç tutulursa) Hanefilerce, kıyas kapsamının dışında tutulmuştur. Oysa bilinenin aksine Şâfi'îler, ibadetler alanında kıyasa Hanefilerden daha fazla başvurmuşlardır. İşte bu tebliğde Hanefîlerle Şâfiîlerin yaklaşımı mukayese edilerek konu somut örnekler üzerinden tartışılmaktadır.

**Anahtar Kelimer:** Ehl-i Re'y, Hanefîlik, Kıyas, Ta'lîl, Taabbudîlik Şâfi'î Mezhebi.

## Hanafi School as Ahl al-Ra'y and Limits of al-Ra'y

-A Comparison of Hanafi School with el-Shafi School in the context of the Prayers-

### ABSTRACT

Key words: Ahli re'y, Hanefianship, analogy, reasoning, school of Shafii

In Islamic law history, Ahle'l hadith and ahli re'y (mind) composes two schools of the Tabiun term (generation coming after Prophet's friends) with their approaches of solving the questions that emerge mostly within the context of religious practices. In the following terms, especially in that of the mujtahid imams, the gap between these two schools gets narrower, in terms of methods and mentality. Yet, the representer of ahli re'y, the Hanafian school imams are exposed to a great deal of criticism as they frequently apply to re'y. Almost all the faqihs are of the same opinion that taabbudii subject cannot be understood by mind and that it is not right to apply to the mind in these matters. And so, Hanafians adopt a conservative attitude, defending the idea that in taabbudii matters, one cannot reason by reasoning the statutes by mind and as these matters are closed for doing analogy. As a result, salah, hadj, fasting and partly alms (if taken as an exception as its economic aspect can be understood by mind) are excluded from the scope of analogy by the Hanafians. But, on the contrary to what is known about them, the Shafians, apply to analogy more than the Hanafians in taabbudii (about rituals) subjects. Now, in this notification, the approaches of The Hanafians and that of Shafii are discussed comparatively using tangible examples.

## Giriş

Konuya geçmeden önce kısaca ehl-i hadis ve ehl-i re'y terimleri üzerinde durmak istiyorum. Ehl-i hadis ya da ashâbü'l-hadîs tabiri ile başlangıçta hadis öğrenim ve öğretimiyle uğraşan râvîlerin durumlarını bilen ve hadisi ilgilendiren bütün konularda söz sahibi olan kimseler kastedilmekteydi. Daha sonra ehl-i hadis terimi "hadise göre amel etmeye çalışan

<sup>1</sup> Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, nasiaslan@cu.edu.tr



kimse” anlamı kazanır, nihayetinde ehl-i re’yle birlikte zikredilmeye başladığında naslara yaklaşım ve yorumda özel metodik bir anlayışın adı olmuştur. Bu bağlamda ehl-i hadîsin belirgin özelliği hadisleri mümkün olduğu kadar yoruma tâbi tutmadan ve kıyasa başvurmadan uygulamak, aklî edebî ilimlerden çok naklî ilimlerle ilgilenmek şeklinde ifade edilebilir(Aydınlı,1994, X, s. 507).

“Re’y taraftarı” anlamına gelen ehl-i re’y sahabe döneminden itibaren Irak bölgesinde teşekküle başlayan Irak veya Kûfe ekolü olarak anılan fikhî faaliyetin II.(VII) yüz yıldan itibaren özel adı olmuştur. Ancak daha sonraki dönemlerde görüş ayrılıklarının ve ekolleşmenin artması ile ehl-i re’y tabiri yeni yeni anlamlar ve muhataplar kazanmaya devam etmiştir(Kılıçer, X, s. 520).

Emevîler döneminden itibaren Hicaz fikhî ile Irak fikhî arasında önceleri üstat, muhit ve bilgi sonraları ise metot farklılığına dayanan rekabet Hanefîlerin ehl-i re’y, karşılarında ortak cephe oluşturan Mâlikî ve Şâfiîlerin de ehl-i hadîs olarak isimlendirilmelerinde önemli rol oynamıştır(Öğüt, X, s. 510).

Hadislere şeklen bağlı kalmayı savunan Zâhirîlerle ehl-i re’ye yakınlığı ile bilinen Şâfiî ve Mâlikîler de ehl-i hadîs içinde kabul edilmiştir(Aydınlı,1994, X, s. 507). Ancak Ahmed b. Hanbel’in, “halku’l-Kur’ân” tartışmasıyla birlikte Mu’tezile karşısında geleneksel düşüncenin ve Müslümanların genelinin önderi olarak görülmesi ve muhaddislerin fikhinin Ahmed b. Hanbel ile ekolleşmesi ehl-i hadîs ve ehl-i re’y ayırımına ve hadise bağlı fikh anlayışına da yeni bir boyut getirmiştir. Nitekim bu yeni fikh anlayışından sonra artık Hanefîlerin yanında Mâlikî ve Şâfiîler “ehl-i re’y” olarak zikredilirken Hanbelîler ise “ehl-i hadîs” diye anılmaya başlamıştır. Böylece Mâlikîler’in Hanefîler’e, Şâfiîler’in de bu iki ekole karşı ileri sürdüğü hadise dayalı fikh anlayışını geliştirme iddiasını bu defa Hanbelî’ler bu üç mezhebe karşı ileri sürmeye başlamışlardır (Öğüt, X, s. 510).

Fikh tarihi içinde farklı dönem ve çevrelerde farklı fikhî ekolleşmeler ve anlayışlar zuhur ettiğinden bu tabirler dönem ve karşıt gruba göre farklı anlam ve kapsamlar taşıyabilmektedir. Nitekim konumuzla ilgili yaklaşımları serdetme sadedinde Hanefîlik ve Şâfiîlik söz konusu olunca Hanefîlerin ehl-i re’y’in, Şâfiîlerin de ehl-i hadîsin mümessili olarak değerlendirileceği tahmin edilir. Bu böyle midir? Yoksa İmam Şâfiînin Tirmizî tarafından ashâbü’l-hadîs olarak gösterilmesi yerinde midir? ya da Maskdisî tarafından onun ehl-i re’y olarak nitelenmesi isabetli midir?(Kılıçer, X, s.524)

Gerçekte bütün fikh ekollerinin hükümde Kitap ve Sünneti esas alıp bunları aslî delil olarak kabul ettiklerinde ve açık hüküm bulunmayan hususlarda da re’ye başvurdukları konusunda görüş ayrılığı yoktur. Hanefîlerin ehl-i re’y olarak isimlendirilmesi bu ekolü oluşturan fakihlerin hüküm çıkarmada re’yi maharetle ve diğerlerine oranla daha sıkça kullanmış olmaları sebebiyledir. Kûfe-Irak bölgesinin farklı kültür ve medeniyetleri barındırması ve bu nedenle yeni meselelerle daha çok karşılaşılması re’ye daha sık başvurmayı zorunlu kılmıştır. Ayrıca bu bölgede ortaya çıkan siyasî kargaşanın uydurma hadislere fazla zemin hazırlaması, Ebû Hanife’nin de bu durum karşısında ahad haberle amel noktasında ihtiyatlı davranarak Ku’rân ve Sünnetin bütünlüğünden elde edilen genel ilkeleri tercih etmesine neden olmuştur. Bu durum onu, sahih hadisi terk ederek re’ye başvurduğu ithamıyla birçok haksız eleştirilere maruz bırakmıştır. Konumuz açısından bir ekolü re’y ehli kılan, o ekolün re’ye başvurmasından ziyade re’ye hangi alanda başvurduğu ve bunun sınırlarının ne olduğudur. Bu açıdan ibadetler alanı bu durumun test edilmesinde önemli bir kriter olacaktır. Bu bağlamda hangi tür nasların mu’allel olacağı önem arz etmektedir.

### **1.Nasların Mu’aallel Olup-Olması Noktasında Hanefî ve Şâfiîlerin Yaklaşımı**

Kıyasın en önemli rükünlerinden biri hiç şüphesiz asıl’dır. Çünkü asıl, nas ya da icma tarafından hükmü açıklanan mesele olup bu da üzerine kıyasın yapıldığı ana unsuru oluşturur. Bu itibarla üzerine kıyasın yapıldığı aslın hükmünün illetinin akıl tarafından kavranabilir olması gerekir. Zira kıyasın temelini aslın hükmüne ait illet teşkil eder. Bu illet akılla kavranabilmelidir ki asıl ile aralarında illet birliği bulunan bütün olaylara aslın hükmü

uygulanabilsin. Şu halde, aklın aslın hükmünün niçin konulduğunu kavramasının mümkün olmadığı durumlarda kıyas da imkânsızdır. Buna göre taabbudî hükümlerde kıyas yapılamaz. Çünkü taabbudî hükümlerin niçin konulduğunu sadece onu koyan Şârî (Allah) bilir. Sonuçta bu hükümlerde ta'lîl de caiz olmaz (Şaban, s.142).

Beş vakit namazda rekât sayıları, zekâtı verilmesi gerekli mallarda nisap miktarları ayrıca kefaretlerdeki miktarlar, Kâ'be'de yapılan tavaf sayısının yedi olması, mestin altına değil de üstüne mesh yapılması gibi hükümler bu tür hükümlerdendir. Bu hükümlerin illetini aklın kavraması mümkün değildir. Bu nevi taabbudî hükümlerin üzerine kıyas yapılamaz. Nitekim bu yaklaşım usûlcülerin cumhurunun görüşü olup bu konuda Hanefîlerle Şâfiîler arasında da ilke olarak herhangi bir görüş ayrılığı mevcut değildir(Şaban, s.142). Ancak İmam Şâfiî'nin hükmün muallel olması durumunda illete dayalı kıyası uyguladığı halde kimi taabbudî hükümlerde ve illetin tam olarak bilinemediği konularda şebih kıyasa başvurduğu bilinmektedir.

Nitekim İmam Şâfiî, Hanefîler tarafından kıyasa kapalı olarak görülen hadler, kıyas, kefaretler, hükümlerin sebepleri ve dilde kıyası geçerli görür. Buna mukabil genel kuralla aykırı olarak sabit olan ve illeti bilinmeyen meseleler, illeti asla özgü olan ruhsatlar, miktarlar ve mefhum-i muhâlifin geçerli olduğu hükümlerde kıyasa başvurmayı doğru bulmaz(Duman,2009, s.126-132).

## 2.İki Ekole Göre Re'yin İbadetler Alanındaki Sınırı

Hanefîler Kitap, sünnet ve icmâ'da hükmü açıklanmayan bir meseleyle ilgili hüküm vermede kıyastan sonra re'yi daha çok örf ve istihsan yoluyla kullanmışlardır. Şâfiîlerin ise re'yi bir icthad metodu olarak daha ziyade kıyasa indirgediğine dair yaygın bir kanaat vardır. İmam Şâfiî icthad ve kıyası eş anlamlı olarak görmüş zaman zaman da istinbat, istidlâl ve re'y kelimelerini icthad-kıyas anlamında kullanmıştır. Bu itibarla onun kullanımındaki kıyas kelimesinin sonraki dönem usûl literatüründe yer alan kıyastan daha genel olduğu söylenebilir. Nitekim Şâfiî kıyası, yorum icthadını, kıyas içtihadını ve genel prensip içtihadını içine alacak şekilde geniş kapsamlı kullanmıştır. Dolayısıyla İmam Şâfiî'nin içtihadı kıyasa indirgeyerek kıyas alanını daralttığına dair tespitite içtihat ve kıyas terimlerinin o dönemdeki kullanımlarının göz ardı edildiği görülür.

Taabbudî hükümlerin ta'lîl edilemeyeceği konusunda Hanefîlerle Şâfiîler arasında esasta görüş ayrılığının olmadığını belirtmiştik. Bu nazariyede böyle olmakla beraber acaba uygulama da bu istikamette gerçekleşmiş midir? Bunun üzerinde durmak gerekir. Gerçekte İmam Şâfiî'nin uygulamaları sınırlama yapmaksızın kendince illeti kavranabilen taabbudî konular da dâhil bütün meselelere kıyas yapılabileceğini gösterir.

Biz burada iki mezhebin ibadetler alanında kıyası nereye kadar kullandıklarını örnekler üzerinden tartışmaya çalışacağız.

### 2.1.Namazda Konuşmanın Hükümü

Hanefî mezhebine göre, namazda, unutarak olsun veya olmasın konuşan kimsenin namazı bozulur(Serahsî, I, s.170; Kâsânî, II, s.577; Merğînânî, I, s.61). Şâfiî'ye göre ise, kişi namazda unutarak konuşursa namazı bozulmaz (batıl olmaz). Şâfiî mezhebinde bunda ihtilâf yoktur(Şâfiî, I,s.124 Şîrâzî, I, s.94; Gazzâlî, I, s.48-49).

Hanefî mezhebine göre namazı bozan her şey ister kasıtlı olsun ister unutarak olsun -hadesin vuku bulması gibi olup- namazı bozar. Dolayısıyla namazda konuşmak, namazı bozan davranışlardandır. Unutarak olsun veya olmasın, bu durum fark etmez. Hanefîler, bu meselede İbn Mesud'dan rivayet edilen hadisi delil getirirler (Serahsî, I, s.170-171; Zemahşerî, s.159;). Nitekim İbn Mes'ud Habeşistan'dan döndüğünde Hz Peygamberi namaz kılıyor olarak buldu ve ona selam verdi. Hz. Peygamber onun selamına karşılık vermedi. Daha sonra namazı bitirince İbn Mes'ud'a " *Ey İbn Mes'ud şüphesiz Yüce Allah kendine ait işler/buyruklardan dilediğini ihdas eder, namazda konuşmamak da onun yeni buyruklarındandır.*" (Taberânî, I, s.318-319; Ebû Dâvud, Salât,169). Hanefîler bu konuda şu

şekilde istidlalde bulunmuşlardır: Namaz, zikir yeridir, namazda Kur'an tilaveti dışında konuşma, başkasına cevap verme vb. davranışlar namazı bozar. Bu durumun unutarak olması hükmü değiştirmez”.

Şâfiî mezhebinin delili: Hz. Peygamber'den rivayet edilen: “*Hata, unutmama ve zorlama (ikrah) ile olan şeylerin sorumluluğu ümmetinden kaldırılmıştır*” (İbn Mace, *Talak*, I; el-Hâkim, II, s.198; Zeylâ'î, II, s.64-65) hadisidir. Burada da kişinin unutarak konuşması söz konusudur. Şâfiîler namazda unutarak konuşmanın namazı bozmayacağını, oruçta unutarak yeme ve içme durumuna kıyas etmişlerdir (Nevevî, *Mecmû'*, V, s. 124). Hatta unutarak konuşmayı aksırma ve öksürmeye kıyas edecek kadar ileri gitmişlerdir (Nevevî, *Mecmû'*, V, s. 128). Hanefîler ise buna şöyle cevap verirler: Namazda unutmama mazeret olamaz. Çünkü namazın içinde olmak her an için namazı hatırlatıcı bir durumdur. Dolayısıyla buradaki unutmama oruçtaki gibi değildir.

Ayrıca Hanefîler unutarak yeme içmenin orucu bozmamasını genel kurala/kıyasa aykırı olarak nas sebebiyle istihsan kapsamında değerlendirirler. Çünkü bir şeyin rüknü ortadan kalktığında o şey de ortadan kalkar. Orucun rüknü ise imsaktır, dolayısıyla oruçlu olunan süre içinde oruçluya yasak olan fiillerden birinin vuku bulmamasıdır. İster kasten olsun ister unutarak olsun imsakı ortadan kaldıran bir şey olduğunda oruç bozulur. Oysa Hz. Peygamber bu kurala bir istisna getirmiş unutarak yeyip içen kimsenin orucunun bozulmayacağını bildirmiştir. Hanefîler, bunu istisnaî bir durum olarak kabul edip üzerine kıyas yapılamayacağını savunurlarken, Şâfiîler buna kıyas yaparak, hata yoluyla oruç bozan fiillerden birini yapan kimseye veya unutarak namazda konuşan kimseye de aynı hükmün uygulanacağını yani böyle bir kimsenin orucunun ve namazının bozulmayacağına kail olmuşlardır (Şaban, s.142).

Oysa kıyasa aykırı olarak sabit olan bir hükmün üzerine tekrar kıyas yapılması bu konuyla ilgili genel ilkeye aykırıdır. Nitekim İslam hukukçularının cumhuri tarafından kabul edilen küllî kaide “alâ hilâfi'l-kıyas sabit olan şey saire makîsün aleyh olamaz (Mecelle, md. 15)” şeklinde tecessüm etmiştir. Bu esas da Hanefîlerin görüşünü desteklemektedir.

## 2.2.Namazda Gülmenin (Kahkaha) Hükümü

Namazda kahkaha, gülmeyi tekrarlamak, devamlı aşırı yüksek sesle gülmek şeklinde yorumlanmıştır (Râzi -Hanefî-, mad.kh.; Feyyûmî, mad.Kh) Hanefî mezhebine göre namazda (namazın neresinde olursa olsun, rüku secde vs.) gülmek abdesti bozar (Kudûrî, s.2; Semerkandî, I, s.39; Mevlevî, s.52).

Kişinin kendisinin duyacağı kadar bir gülme sadece namazı bozar. Ancak gülmek, kişinin yakınında bulunanların işitebileceği kadar olursa abdest de bozulur. Bu şekildeki bir gülme, buluğa ermemiş çocukların sadece namazını bozar abdestini bozmaz. Şâfiî mezhebine göre ise namazda gülmek abdesti bozmaz.(Şâfiî, I, s. 21; Şîrâzî, I, s.31; Gazzâlî, I, s.15; Nevevî, s.4)

Hanefî mezhebinin delili: Hz. Peygamberden nakledilen: “*Hz. Peygamber ashabıyla namaz kılıyordu. O esnada âmâ (kör) bir adam geldi, ayağı çukura takıldı. Ashabtan bazıları bu duruma güldü. Namaz bittiğinde Hz. Peygamber onlara abdesti ve namazı yenilemelerini (iade etmelerini) emretti.*” Hadisidir (Darekutni I, s.162-163; Heysemî, I, s.246; Zeylâ'î, Nasbu'r-Râye, I, s.47 vd.) Bu hadis, gülmenin, abdesti (namazla birlikte) bozacağına delâlet eder. Çünkü bu durum, namazın mahiyetiyle istihza (alay) nedenidir. Zira namaz gülme yeri değildir.

İmam Şâfiî, gülmenin, namazda çok az bir miktar yürüme durumunda olduğu gibi, namazın dışında abdesti bozmayacağı görüşündedir. İmam Şâfiî gülmenin abdesti bozmayacağına dair rivayetlerden Cabir'in rivayetini delil almıştır. Şöyle ki, Hz. Peygamber: “*Gülmek namazı bozar abdesti bozmaz*” (Beyhakî, I, s.144; Mevlevî, s.53) buyurmuştur.

Namazda kahkahanın, namazın yanında abdesti de bozması meselesinde Hanefîler gülmenin hades gurubunda yer almamasından dolayı kıyassen abdestin bozulmaması gerekirdi

diyerek onlar bu konuda kıyası özellikle terk ettiklerini vurgularlar. Nitekim tilavet secdesi ve cenaze namazında kakhaha abdesti bozmamaktadır (Mevsilî, s.16).

### 2.3.Zekâtın Aynî veya Nakdî Olarak Ödenmesi Meselesi

Hanefî mezhebine göre zekâtı verilecek olan malın kıymeti de verilebilir, bu caizdir (Kudûrî, s.21; Zemahşerî, s.210; Serahsî, II, s.156, 203; Merğınânî, I, s.101). Şâfiî mezhebine göre zekâta tabi olan malın kıymetinin verilmesi caiz değildir, bu malın kıymeti verilmez. (Nevevî, *el-Mecmû'*, V, s.401)

Hanefî mezhebinin delili: Zekâtta gaye, fakirin durumunun iyileştirilmesi (gözetilmesi) veya bir hacetinin giderilmesidir. Bu mana, malın aynı olarak verilmesi durumunda gerçekleştiği gibi o şeyin kıymetinin verilmesi durumunda da hâsıl olur(Serahsî, II, s.156-157) Bunun açıklaması da; Beş tane deve de bir koyun zekât vermek gerektiği için, kişi dilerse bu bir koyunu verir, dilerse de bunun kıymeti olan beş dirhemi (bu değer topluma ve zamana göre değişebilir) verir.

Şâfiî mezhebinin delili: Hz. Peygamber konuyla ilgili Muaz b. Cebel'e şöyle buyurmuştur: “*Develerden deve, ineklerden inek, koyunlardan da koyun olarak zekat al*” (Ebû Dâvûd, Zekât, 2; İbn Mâce, Zekât, 1,). Bu hadis de her malın cinsinden zekât verilmesi gerektiğine delildir. Yani Zekâtı her mala kendi cinsinden farz kıldı, kim malın kıymetini verirse buna muhalefet etmiş olur(Nevevî, *el-Mecmû'*, V, s.402-403).

Yukarıda Hanefîler'in görüşü ‘*yakın te'vil*’in bir örneği olarak gösterilir, oysa bunu te'vil olarak bile görmemek gerekir. Çünkü zekâta gözetilen illet ve gayenin, fakirin ihtiyacının giderilmesi ve durumunun iyileştirilmesi olduğunu her akıl sahibi kavrar. Bu gaye, malın aynı olarak verilmesi durumunda gerçekleştiği gibi onun kıymetinin verilmesi durumunda da evleviyetle gerçekleşir. Bu açıdan bakıldığında burada zekâtın taabbüdülik yönü ya da ibadet vasfından ziyade mâlî vasfı öne çıkar. Durum böyle iken ibadet konularında bile şebek kıyasa sık başvuran ve Kur'an ve Sünnet bütünlüğüne dayanan genel prensip kıyas/içtihadını benimseyen İmam Şâfiî'nin bu konuda farklı tavır sergilemesi çok anlaşılabilir.

### 2.4.Yeme veya İçmeyle Farz Orucu Bozmanın Kefareti Meselesi

Hanefî mezhebine göre (isteyerek yapma kasdıyla) yeme veya içme sonucu bozulan oruca kefarete gerekir (Tahâvî, s.54; Serahsî, III, s.73; Semerkandî, I, s.553; Kâsânî, II, s. 25; Merğınânî,I, s.124). Şâfiî mezhebine göre yeme veya içme sonucu bozulan oruca kefarete gerekmez(Şâfiî,II, s.96-100; Gazzâlî, I,s.104; Nevevî, *el-Mecmu'* ,II, 372 el-Minhac, s.37) Ancak cimâ/cinsel ilişki sonucu bozulan oruca kefaretin gerekeceği hususunda her iki mezheb de ittifak halindedir.

Hanefî mezhebinin delili: Karı-koca arasındaki cinsel ilişki normalde kefareti gerektirmez. Ancak Ramazanda oruçlu iken bu ilişki gerçekleşmiş ise bu durum kefareti gerektirir. Çünkü cinsel ilişki (meşru olma kaydıyla) aslında suç değildir. Bu durumda ise cimâ sonucu bozulan orucun kefareti söz konusudur. Çünkü oruç iki şehvetten sakındırmaya yöneliktir. Biri yeme içme diğeri ise cinsel ilişkiden sakındırmaktır. Fakat yeme içme şehveti, cinsi münasebet şehvetinden daha kuvvetli ve daha önemlidir. Çünkü insan cinsi münasebete dayanabildiği kadar yeme içmeyi kesmeye dayanamaz. Böylelikle cima (birleşme) sonucu bozulan oruca kefarete gerektiğine göre, istidlal yoluyla yeme içme ile bozulan oruca evleviyetle kefarete gerekir (Serahsî, III, s.73).

Şâfiî mezhebinin delili: Rivayet edilen şu hadistir: Bedevinin biri Rasulullah (sav)'a gelerek: ‘Ya Rasulallah! Helak oldum, mahvoldum’ dedi. Hz. Peygamber ‘ne yaptın’ diye sordu. O da ‘Ramazan gündüzünde oruçlu iken hanımım ile cimâ ettim’ dedi. Rasulullah (a.s.) ‘köle azad et’ buyurdu. Adam ‘köle azad edecek durumum yok’ dedi. Rasulullah (sav) ‘o halde iki ay oruç tut’ buyurdu. Adam ‘ya Rasulallah bu, oruçtan başka bir şey yüzünden başıma gelmedi’ dedi. Rasulullah (sav) ‘o halde altmış fakiri doyur’ buyurdu. Adam ‘buna gücüm yetmez ya Rasulallah’ dedi. Peygamber Efendimiz ‘bir vesk hurma getir ve onu

miskinlere dağıt' dedi. Adam 'bu Medine'de benden ve ailemden daha fakir kimse yoktur' deyince, Rasulullah (sav) 'sen ye ve ondan ailene yedir, bu hüküm (yalnız) senin içindir başkası için değil' buyurmuştur(Buhârî, Sıyâm, 4; Müslim, Sıyâm, 2, Zeylâ'î, II, s.453).

Hız. Peygamber (sav) birleşme sonucu orucu bozmanın kefareti gerektirdiğini belirtmiştir. Yeme içmeyle kefareti gerekli kılanlar, kıyas yoluyla bunun gerekli olduğunu belirtmişlerdir(Şâfiî, II, s.100,vd.) İmam Serahsî ise: Söz konusu (karı-koca arasındaki) cinsel ilişkinin normal şartlarda suç olmadığını, suçun ise orucu bozmak olduğunu söylemiştir (Serahsî, III, s.73; Kâsânî, II, s.98-99) Kıyasın ise kefaretlerde yeri yoktur ( Şîrâzî, et-Tabsıra, s.440; Gazzâlî, el-Mustasfâ, II, s.334; Beydâvî, III, s.31;Emîr Pâdişah,IV, s.103) İbadetler ve din tarafından belirlenmiş miktarlarla ilgili hususların kıyasa kapalı olduğunu yukarıda belirtmiştik. Bu noktadan hareketle Şâfiîler, Hanefîlerin Ramazan'da bilerek yeme içme şeklinde orucun bozulması durumunu, orucun cinsel ilişki ile bozulmasına kıyas ettiklerini ileri sürerek, bu durumda da kefaretin gerekliliğine dair ulaştıkları hükmün kıyas neticesi olduğunu belirterek Hanefîleri eleştirmişlerdir. Hanefîler, Şâfiîlerin yönelttiği bu eleştiriye kendilerinin burada kıyas yapmadıklarını ve ayrıca bunun ta'lîl neticesi bir hüküm olmadığını bilakis bunun nasla sabit olduğunu belirterek cevap verirler. Nitekim Hanefîler, Hız. Peygamber'in "Kim Ramazan orucunu kasıtlı olarak bozarsa ona zihâr yapana gereken kefaret gerekir"( Zeylâ'î, II, s.449). hadisini delil getirmişlerdir.( Kâsânî, II, s.98-99)

### **Değerlendirme ve Sonuç**

Taabbudî konuların akılla anlaşılamayacağı ve bu noktada re'ye başvurulmasının doğru olmayacağı hususunda, fakihler arasında görüş birliğine yakın yaygın bir kanaat mevcut iken uygulamada -incelediğimiz örnekler özelinde- Şâfiîlerin bu esasa çok riayet etmediklerini ve kıyasa ibadetler alanında da başvurdukları müşahede edilmektedir. Hanefîlerin ise ibadetler alanında çok temkinli bir yaklaşım sergiledikleri ve bu alanda ta'lîli caiz görmeyerek kıyastan uzak durdukları görülmektedir. Özellikle oruç kefaretinde Şâfiîler kendilerine yönelttiği "bilerek yeme içme şeklinde orucu bozmaya da kefaretin gerekliliğine dair hükmü" kıyas ve ta'lîl neticesi elde etmediklerini bu konuda düzenleyici bir nas olduğunu belirtip şiddetli tepki göstermişlerdir.

Aslında Hanefîlerin yaklaşımını Şatbî'nin şu tespiti çok iyi özetlemektedir. "İbadetlerin dışında âdât denilen alanda illet ve gayenin gözetilmesi fevkalade mümkündür. Bu alanda hükmü naslarda açıklanan meselelerden hareketle hükmü bilinmeyen meseleler hükmü bağlanabilir. Bu Hanefîlerin metodudur. Diğer taraftan taabbudî hususlardaki sergiledikleri yaklaşımı aynen âdât alanında da sergileyerek iki alanda da aynı yolu izleyenler var ki bu da Zâhirîlerin tutumudur(Şatbî, II, s.277). Şâfiîlerin de kıyasa başvurmada bu iki alan arasında ayırım yapmayarak Zâhirîlerin yaklaşımına benzer bir tutum sergiledikleri görülür. Şu kadar var ki Zâhirîler, her iki alanda da kıyasa başvurmazlar iken Şâfiîler ise bu iki alanda da (âdât ve taabbudât ayırımı gözetmeksizin) aynı sıklıkta kıyasa başvurdukları görülür. Dolayısıyla Şâfiîlerin yaklaşımı daha çok Zâhirîlere benzemektedir. Oysa burada yaklaşıma esas olacak ilke bellidir.

İlleti çok açık bir şekilde anlaşılabilir bir meselede ki zekâtın aynî ya da nakdî verilme meselesi malî ciheti öne çıkmasından dolayı böyledir, burada İmam Şâfiînin genel ilke kıyasını bırakıp literal bir yorumu tercih etmesi çok tutarlı gözükmemektedir. Hâlbuki taabbudî yönü öne çıkan birçok meselede kıyasa başvurduğu bilinmektedir. Nitekim namazda unutarak konuşmanın namazı bozmaması hükmünü, unutarak yeme içmenin orucu bozmaması durumuna kıyas ettiği bilinmektedir. Oysa Hanefîlerin bu tür taabbudî konularda kıyasa yönelmedikleri ve daha muhafazakar bir tavır aldıkları görülür. Örneğin namazda kahkahanın abdesti de bozması meselesinde Hanefîler (gülmenin hades gurubunda yer almamasından dolayı) kıyası özellikle terk ettiklerini vurgularlar.

Netice olarak taabbudî konular dışında âdât alanında kıyas veya re'ye başvurmak olumlu bir anlam ifade eder ve bu durum Hanefîlerin ehl-i re'y olmasını olumlu kılar. Bu noktada Hanefîlere yöneltilen eleştirilerin yerinde olmadığı görülür.

Diğer taraftan teabbüdî konularda kıyas veya re'ye başvurmak olumsuz bir anlam ifade eder ve bu durum ehl-i re'y olmayı olumsuz kılmaktadır. Ehl-i re'y'e nispeti bu bağlamda olumsuz bir anlam kazanmaktadır. Bu itibarla Şâfiîlerin, ehl-i hadise nispet edilmeleri doğru olmaz.

#### KAYNAKÇA

- Aydınlı, Abdullah, "Ehl-i Hadîs" DİA, İstanbul 1994, (c. X, ss.507-508)
- Beydâvî, Abdullah** İbn Ömer İbn Muhammed **Nâsiruddîn, Minhâcu'l-Vusûl-i fî 'İlmi'l-Usûl (me'a Şerhi'l- İsnevi), (3 cilt), ty.,**  
Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (10 cilt) 1.baskı, Haydarabad, Dekken, Dairetu'l -Maarif'u'l- Nizamiye, h.1344.  
Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Cami'u's-Sahihu'l-Buhari* (me'a Şerhu Fethu'l-Bari), Kahire, Mektebetü's-Selefiyye, ty
- Ebû Davud, Süleyman b. El-Eş'as, *Sünen-i Ebi Davud*, (4 cilt), Kahire, Daru İhyai's-Sünneti'n-Nebeviyye, ty  
Emîr Pâdişah, (Seyyid Emîr-i Buhârî), Muhammed Emin b. Mahmud el-Buhari, *Teysiru't-Tahrir 'ala Kitabu't-Tahrir* (4 cilt), Mısır, Mustafa el-Halebi, h.1340  
Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali, *el-Misbâhu'l-Münîr fî Garibi's-Şerhi'l-Kebir li'r-Rafi'i*, Mısır, Mustafa el-Halebi, ty.  
Gazzâlî, Muhammed bin Muhammed (h.505), **el-Veciz fi fikhi'l- Mezhebi İmami's-Şâfiî, Mısır, Matba'atu'l-Adâb, h.1318**  
-----**el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl,(2 cilt), 1.baskı, Mısır,** el-Emiriyyeti Bulak, h.1322  
Hâkim, Ebû Abdullah b. Muhammed b. Abdullah en-Nisaburi, *el-Müstedrek 'ala's-Sahihayni fî'l-Hadis* (4 cilt), Mektebetü-Nasri'l-Hadîse, Riyâd, ty.  
Heysemî, Nureddin Ali b. Ebi Bekr, **Mecma'u'z-Zevâid ve Menbaü'l-Fevâid,(10 cilt), 2.baskı, Beyrut, Dâru'l-Kitab, 1967**  
İbn Ma'ce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid, *Sünen-i ibn Ma'ce* (2 cilt) (tahk. Muhammed Fuad Abdalbaki) Mısır, İsa el-Halebi, h.1372  
Kâsâni, Alâuddin Ebû Bekr b. Mes'ûd (h. 587/1191), *el-Bedâi'ü's-Sanâi' fî Tertibi's-Şerâi'* (10 cilt), Mısır, Zekeriyeye Ali Yusuf, ty.  
Kılıçer, Esat, "Ehl-i Re'y" DİA, İstanbul 1994, (c. X, ss.520-524)  
Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmet b. Muhammed el-Bağdadî, *Metnu'l-Kudûrî*(fî'l-Fikhi 'ala Mezhebi İmam Ebî Hanîfe, 2. baskı, Mısır, Mustafa el-Halebi, h.1377  
Mergînânî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl (h.593), *el-Hidâye Şerhu Bidâyetü'l-Mübeddî,* (4 cilt) (son baskı), Mısır, Mustafa el-Halebî, ty.  
Müslim, Ebû'l Huseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyri en-Nisaburi(h.261), *Sahihu Müslim,* (5 cilt), 1.baskı, tahk. Muhammed Fuad Abdalbaki, Mısır, İsa el-Halebî, h.1373.  
Mevlevî, Şeyh Faysal, *Teysîru Fikhi'l-İbâdât,* 1.baskı, Beyrut, el-Müessesetü'l-İslamiyye, h.1405/m.1985.  
Mevsilî, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyâr,* Ravza Yayınları, İstanbul ty.  
Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref eş-Şâfiî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb,* (9 cilt), Mısır, Zekeriyeye Ali Yusuf, ty.  
-----*Minhâcu't-Talibîn ve Umdetü'l-Müfti,* Mısır, Mustafa el-Halebî, h.1388.  
Öğüt, Salim, "Ehl-i Hadîs" DİA, İstanbul 1994, (c. X, ss.508-512)  
Râzi, Zeynuddin Muhammed b. Ebi Bekr b. Abd'il Kadir b. Abd'il Muhsin er-Râzi el-Hanefî (h.660), *Muhtaru's-Sihah,* Kahire, el-Emiriyyeti Bulak, h.1357  
Semerkandî, Alâuddin, *Tuhfetü'l-Fukaha* (3 cilt) 1.baskı, tahk. Muhammed Zeki Abdî'l-Berr, Dimeşk, Cami'atu Dimeşk, h.1377  
Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebû Sehl Ahmed, *el-Mebsût* (30 cilt) 2.baskı, Beyrut, Dâru'l-Marife, ty.

Şaban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (çev. İbrahim Kâfi Dönmez), TDV Yayınları, Ankara 2009.

Şâfiî, İmam Muhammed b. İdrîs, *er-Risale* (İslam Hukukunun Kaynakları), çev.: Abdulkadir Şener-İbrahim Çalışkan, TDV Yay., Ankara, 1996

---*el-Ümm*, (8 cilt), Beyrut, Dâru'l-Marife, ty.

Şâtıbî, Ebû İshak, *el-Muvâfakât*, Dâru'l-Fikr, y.y., t.y.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b.Yusuf el-Fîruzabâdî (h.476), *el-Mühezzeb fî Fikhi'l-İmami'sh-Şâfiî* (2 cilt) 2.baskı, Mısır, Mustafa el-Halebi, h.1379

---*et-Tenbîh*, (son baskı), Mısır, Mustafa el-Halebi, h.1370

---*et-Tabsıra fî Usûli'l-Fıkh*, (tahk. Dr. Muhammed Hasan Hitu, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, h.1400

Taberânî, Süleymân b. Ahmed, *er-Ravdu'd-dânî ilâ el-Mu'cemu's-sağîr*, thk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc Emrîr, I-II, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1985.

Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî (h.321), *Muhtasaru't-Tahâvî*, tahk. Ebû'l-Vefâ el-Afgâni, Kahire, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, h.1370

Zeylâî, Cemalüddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf el-Hanefî, *Nasbu'r-Râye li Ehadisi'l-Hidaye* (4 cilt), 1.baskı, Mısır, Dar'u Me'mun, h.1357

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *Ruûsu'l-Mesâil, el-Mesailu'l-Hilâfiyyat Beyne'l-Hanefiyyeti ve'sh-Şâfi'iyyeti*, (Tahk. Abdullah Nezir Ahmed), Daru'l-Beşâiru'l-İslamiyye, Beyrut, 1.baskı, 1987

# BİR HANEFİ ÂLİMİ BURHANEDDİN ZERNUCÎ'NİN EĞİTİM GÖRÜŞLERİ

Cemal TOSUN<sup>1</sup>

## Özet

Burhaneddin Zernucî 12. ve 13. Yüzyıllarda yaşamış, Karahanlı Devleti dönemi (840-1212) Hanefî âlimlerinden biridir. Doğum ve ölüm tarihleri tam olarak bilinmemektedir. 1213, 1223 verilen ölüm tarihleri arasında yer alır.

Zernucî eğitim konusunda yazdığı **Ta'limü'l Müteallim Fî Tariku't-Taallum** isimli eseriyle meşhur olmuştur. Kendisi Burhaneddin el- Merginanî'nin öğrencisi olmuş bir Hanefî fakîhi olarak anılmakla birlikte, eğitime dair yazdığı bu eseri münasebetiyle daha çok bir eğitimci olarak tanınır. Eseri Ta'limü'l- fî Tariku't-Taallum Batı dillerine de çevrilmiştir. Türkçe çeviri ve şerhleri mevcuttur. (Bayraktar, 2013: 294,295) Osmanlı medreselerinde eğitim dersi kitabı olarak okunmuştur. (Zengin, 2009: 27)

Zernucî 13 bölümden oluşan eserini bir Hanefî fakîhi gözüyle yazmıştır. Nasıl ki kendisinden önceki tarihlerde eğitim konusunda müstakil kitap yazan İbn Sahnun (ö. 240/854) ve el-Kabisî (ö. 403/1012) birer Malikî fakîhi olarak yazıp İmam Malik'e atıflarda bulundularsa Zernucî de bir Hanefî fakîhi olarak yazmış ve İmam Ebu Hanife'ye ve başka bazı Hanefî ulemaya atıflarda bulunmuştur. Bu itibarla eser, Hanefî düşüncesinde ilim, öğrenme ve öğretme konusundaki yaklaşımın bir örneğini ortaya koyması açısından önem arz etmektedir.

Tebliğ'de Ta'limü'l-Müteallim metin analizi yöntemiyle incelenmiş ve eğitimin düşünsel yönüne taalluk eden hususlar ön plana çıkarılarak analiz edilmeye çalışılmıştır.

## ABSTRACT

Burhaneddin Zernucî who lived 12th and 13th century is one of the Hanafî scholar in the period of the Karahanlı State (840-1212). The exact date of his death is unknown. The date of 1213 and 1223 included in the given date of his death.

Zernucî was famous with his book Ta'limü'l Müteallim fî Taariku't-Taallum which is written about education. He is known with being referred to as a Hanafi Fakhish of student of Burhaneddin al-Merginanî, actually known as an educator and works written about education. Ta'limü'l-Müteallim has also been translated into Western languages. There are Turkish translation and annotations. It was used text book at the Ottoman madrasahs from time to time.

He wrote his book from a Hanafi Fakhish point of view which formed 13 chapter. Just as Ibn Sahnun and el-Kabisî, who wrote books on education before him, wrote their books as an Maliki Fakhish and referred to Imam Malik, Zernuci also wrote his book as an Hanafi Fakhish and referred to Imam Ebu Hanife. In this respect, the work is important in terms of putting forward the approach about knowledge, learning and teaching in Hanafi thought.

In this paper, Ta'limü'l-Müteallim to be examined by text analysis and it will try to analyze the issues which are intellectual aspects of education by putting them into the forefront. In this way, Hanafi education thought will be emphasized in the case of Burhaneddin Zernucî.

<sup>1</sup> Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Başkanı



## Öğrenenlere öğrenme yolları öğretimi

*Öğrenme yöntemleri, eğitim-öğretim metotları değil*

Zernucî'nin Ta'limü'l-Müteallim f Tariku't-Teaallüm adlı eserinin en dikkati çeken özelliği, öğretme, öğretmen ve öğretim merkezli değil, öğrenme ve öğrenim merkezli kaleme alınmış olmasıdır. Ancak o, bu özelliğinin tam aksine, bir eğitim-öğretim metotları kitabı olarak takdim edilmiş ve meşhur olmuştur. Bunun başlıca sebepleri arasında eserin, adının kısaltılmış haliyle "Ta'limü'l-Müteallim"<sup>2</sup> şeklinde meşhur olması, tercüme ve şerh yapanların esere bu kısaltma ve anlamı üzerinden yaklaşmaları ve esere Türkçe "eğitim-öğretim metotları" isimlendirmesini yapmaları yer alır.

Mütercim ve şarihlerin bu tercihleri eserin öğrenme merkezli yazılma özelliğinin dikkatlerden kaçmasına sebep olmuştur denilebilir. Eser üzerine doktora tezi yazan Tütüncü'nün şu ifadesi bu takdimin bir örneğidir: "Yaşadığı asırda yanlış uygulanmakta olan eğitim-öğretim metotlarını düzeltmek amacı ile kaleme aldığını ifade ettiği bu eserinde..." (Tütüncü, 1991). Yavuz'un tercüme ve şerh ettiği bu eserin kapağında başlık olarak "Ta'limü'l-Müteallim" kısaltmasını kullanması ve altında parantez içinde (İslam'da Eğitim-Öğretim Metodu) (Yavuz, 2015) alt başlığını vermesi de dikkate değer bir diğer örnektir.

Eserin Türkçeye kazandırılmasında ve basılı olarak yaygınlaşmasında önemli yeri olan bu iki çalışmanın "öğrenme metotları" yerine "eğitim-öğretim metotları" nitelendirmelerini öne çıkarmaları Zernucî'nin eserini yazma yaklaşımıyla uyumsuzluk göstermektedir. Bu husus esasen çok önemlidir. Çünkü İslam eğitim tarihinde, din eğitimi bilimi öncesinde, "öğrenme" merkezli yazılan ilk ve tek bilinen eser Zernucî'nin bu kitabıdır. Bundan önce Müslümanlarca yazılmış müstakil eğitim kitaplarına baktığımızda bir kısmının öğretme ve öğretim merkezli olarak ve öğretmenler muhatap/hedef kitle alınarak yazıldıklarını görürüz. Ibn-Sahnun'un (ö. 240/854) **Adabu'l-Muallimin'i**, Cahız'ın (ö. 255/869) **Risaletü'l-Muallimin'i** ve Kabisî'nin (ö. 403/1012) **Errisaletü'l-Mufassala li Ahvali'l-Müteallimin ve Ahkami'l-Muallimin ve'l-Müteallimin'i** öğretme ve öğretmen merkezli yazılmışlardır. Gazzalî'nin (ö.505/1111) **Eyyühelveled'i** ve Keykavus'un (ö. 475/1082'den sonra) **Kabusname'si** gibi bazı eserler ise daha çok öğüt türündedir ve eğitimin hedefleri ve muhtevası merkezli yazılmışlardır. Zernucî sonrası yazılan eserlerde de benzer özellikler öne çıkar. İbn-i Cema'a'nın (ö. 733/1333) "**Tezkiretü's-Sami ve'l-Mütekellim fi edebi'l-Alim ve'l-Müteallim** adlı eseri birinci gruba, Amasî'nin **Tariku'l-Edeb** adlı eseri ise ikinci gruba dahil edilebilir.

Zernucî'nin eseri ise doğrudan ve vurgulu bir şekilde öğrenme ve öğrenen merkezli kaleme alınmıştır. O eseri yazış sebebini ifade ederken şöyle demektedir:

*"Zamanımızda ilim taliblerinin gayret gösterdiklerini fakat ulaşmak istedikleri ilme ulaşamadıklarını, ilmin meyve ve faydaları olan amelden ve ilmi yaymaktan mahrum olduklarını; ilimi elde etme yollarında yanıldıkları ve ilim tahsilinin şartlarını terk ettikleri için ona ulaşamadıklarını görünce -ister küçük ister büyük olsun- maksadına ulaşma yollarını, yani metodu bilmeyen kişi sapacağından ve amacına ulaşamayacağından, ilim talebeleri için, ilim ve hikmet sahibi hocalarımdan duyduğum ve kitaplarda gördüğüm şekilde ilim öğrenmenin yollarını açıklamayı istedim."* (Yavuz, 2015: 31)

Zernucî'nin bu ifadeleri, ne Tütüncü'nün yukarıda verilen eserin yazılış amacına dair ifadesine ne de Yavuz ve diğer bazı şarihlerin eseri eğitim-öğretim metotları olarak isimlendirmelerine müsaade eder mahiyettedir. Aslında eserin tam adı ve tercümesi bize eserin hakikatini söylemektedir:

Ta'limü'l-Müteallim fi Tarikatu't-Taallum: Öğrenenlere Öğrenme Yolları Öğretimi

<sup>2</sup> Örneğin; İbrâhim b. İsmâil eseri Şerhu Ta'limi'l-müte'allim adıyla (1588); İsmâil b. Osman b. Bekir Osman-pazarî ise Tefhîmü'l-mütefehhim 'alâ Ta'limi'l-müte'allim (1301, 1306) başlıklarıyla kaleme almışlardır.

### **İlim öğrenmede talebenin yanlış olduğu yollar ve terk ettikleri şartlar**

Eseri, muhtevasını ve yazılış amacını göz önüne bulundurarak incelediğimizde, Zernucî'ye göre talebenin ilmi öğrenmede yanlış olduğu metodlar ve terk ettiği şartlar on üç başlıkta toplanmaktadır. Bunlar kitaptaki bölüm sıralamasına göre şöyledir:

1. Talebede ilmin ve fikhın/bilmenin ve anlamanın mahiyeti ve fazileti hakkında bilgi ve bilinç eksikliği vardır.
2. Öğrencide niyet eksikliği bulunmaktadır.
3. Öğrencide ilme ve ilim ehline karşı yeterli saygı yoktur.
4. Öğrenci ilim seçmede, ilim yolunda arkadaş seçmede isabetli davranmamaktadır ve ilim öğrenmede sebat göstermemektedir.
5. Çalışmada süreklilik ve gayret eksiklikleri söz konusudur.
6. Derse başlanacak gün, ders miktarı ve okuma tertibi konusunda yanlışlar yapılmaktadır.
7. Talebede rızık kaygısı vardır.
8. Tahsil çağına dikkat edilmemektedir.
9. Öğrencilere şefkatli davranılmamakta ve gereken öğüt verilmemektedir.
10. Gerekli şeylerden istifade edilmemektedir.
11. Günahlardan sakınılmamaktadır.
12. Ezberlemeyi kuvvetlendiren şeylere ve unutmaya sebep olan hallere dikkat edilmemektedir.

13. Rızık çoğaltan, mani olan, ömrü uzatan ve kısaltan hallere dikkat edilmemektedir.

Zernucî eserinde, ilim talebesinde gördüğü bu yanlış ve eksiklikleri düzeltmenin ve böylece ilim yolunda istenen başarıya ulaşmanın yöntem ve şartlarını ortaya koymaya çalışmıştır. Bunu yaparken de hocalarına ve okuduğu kaynaklara dayanmıştır.

### **Zernucî'nin kaynakları ve bunlar arasında Hanefî kaynakların yeri**

Zernucî eserindeki bilgileri, kendi ifadesiyle, hocalarından duyduklarına ve okuduğu kitaplara dayandırmaktadır. (Yavuz, 2015: 3) Onun dayandığını söylediği hocaları ile okuduğu eserler arasında yakın ilişki olacağını söylemek yanlış olmaz. Dolayısıyla hem hocaları hem de okuduğu kaynaklar itibarıyla Hanefî ekolden beslendiğini ileri sürebiliriz (Tütüncü, 1991: 36-43). Tütüncü'nün tespit ettiği Hocaları şunlardır: Es-Sarğî (573/1177), el-Akilî (576/1180), Hammad b. İbrahim (576/1180), Kasanî (587/1191, Kadihan (592/1195), el-Merğınanî (593/1197), Muhammed b. Yusuf (594/1197), en-Neysaburî (617/1220), Sedidü'd-Din eş-Şirazî (?)

Ta'limü'l-Müteallimin'in incelenmesiyle tespit edilen kaynaklarını Kuran, Sünnet, şahıslar, eserler ve şiirler şeklinde tasnif etmek mümkündür.

Kur'an'ın kaynaklığı konusunda, eserde toplam yedi adet ayetten istifade edilmiştir. Konularına göre baktığımızda bu ayetlere; insanın şerefli varlık oluşu (2 Bakara 34), istişare (3 Ali İmran 159), ilimde gayret (29 Ankebut 69 ve 19 Meryem 12), Allah'a güven (65 Talak 3), bilenün üstünlüğü (12 Yusuf 76), ilim yolculuğunun zorlukları (18 Kehf 62) hususlarında başvurulmuştur.

Kullanılan hadis sayısı ise 28'dir. Konuları ise; ilmin (kimlere) farziyeti, amel niyet ilişkisi (2 adet), ilmin kalkmasının kıyamet alameti oluşu, ilme, Kuran'a ve hadise sarılmak, fitrat, başkasının dünyası için kendi dinine zara vermek, köpek, suret ve melek, dinde ibadette kolaylık, kendine iyi davranmak, Allah yüce işleri sever, çok yemek, cimrilik ve kibirlilik, çarşamba günü işe başlamak, bilgiyi nerde olsa almak, kendini ve rabbini tanımak, cimrilik hastalıktır, kendini küçük düşürmemek, tamahkârlıktan sakınmak, fakirlik korkusu, tamahkârlıktan Allah'a sığınmak, dinde fakih olmayı istemek, geçim için çalışmak, hüsn-ü zan, divit ve yazma, öğrenim sırasında haramlardan sakınmak, Kur'an okumanın fazileti, dua-kader ve ömür-iyilik ilişkisi, sadaka vermek rızık ilişkisi. (Hadislerin kaynakları için bkz. Tütüncü, 1991: 58-64)

Zernucî'nin eserinde isimleri geçen faydaladığı şahıslar ise şunlardır: Calinus (200), Ali. B. Ebi Talib (40/661), Hasan b. Ali (50/670), İbn Abbas (68/687), Cafer es-Sadık (148/765), Ebu Hanife (150/767), Ebu Yusuf (182/798), İmam Muhammed (189/804), Harun er-Reşid (193/809), eş-Şafî (204/819), İsam el-Belhî (215/830), el-Belhî (220/835).

Görüldüğü gibi Zernucî'nin eseri zengin sayılabilecek kaynaklara dayanmaktadır. Bunlar arasında Ebu Hanife'nin ve Hanefî hocalarının ağırlığından söz edilebilir. Bu bağlamda Zernucî'nin Ebu Hanife'ye atıflarına göz atılabilir.

Zernucî eserinde Ebu Hanife'ye bazı atıflarda bulunmuştur. Bunların başında ise fikhın anlamı konusundaki atfı gelir. Bunun yanında şu konularda da Ebu Hanife'ye atıfları bulunmaktadır:

İlmin ve alimin vakarını korumak için giyim kuşam, devlet başkanıyla ilişkiler, hoca seçimi, ilimde sebat, kitabın şekli, derse devam ve gayret, ezber miktarı, Mübahase ve münazara gibi konular.

### **İmam-ı Azam'ın Vasiyeti**

1. İlim ile ilgili bir ihtiyaç dolayısıyla devlet başkanına karşı saygılı ol. Devlet başkanına karşı tutumun, ateşe karşı tutumun gibi olmalıdır. Ateşten nasıl faydalaniyor, fakat ondan uzak duruyorsan, devlet adamından ilmi bir maslahat dolayısıyla faydalan, fakat ona yakın olma.” (Yavuz: 79)

1. Devlet başkanı sana bir görev teklif ettiği vakit, ilimdeki prensiplere ve şahsi prensiplere uyduğunu vicdanen bilip tatmin olmadıkça o görevi kabul etme.”

Zernucî'nin eseri Ebu Hanife'ye atıflarına ve başta Merginanî olmak üzere Hanefî hocalardan ilim almış olmasına rağmen, kendisine bu bir Hanefî âlimdir ve Hanefî eğitim düşüncesine sahiptir dedirtecek muhtevaya sahip midir? Sorusunun cevabı net olarak yoktur. İlim ile fikhî anlama, kavrayış sahibi olma anlamında birlikte kullanması, farz olan ilmi ilm-i hal ile açıklayıp buna Müslümanın bir kişinin haline dâhil tüm bilgileri sokması, ezberden ziyade anlamaya vurgu yapması gibi yaklaşımları akla vurgu bağlamında Hanefî düşüncesini gösteriyor olabilir. Ancak bu ve benzeri konuların detayında İslamîlik, dindarlık, takva, ahiret bağlamlarında yaptığı sorumluluk ve muhteva daraltmaları akılcılık bağlamında farklı düşünceleri çağrıştırmaktadır. Şerhlerin bu konudaki katkıları meseleyi daha da farklılaştırmaktadır.

### **Şerhlerde eseri, öğrenciye öğrenme yollarını öğretme amacından uzaklaştırıcı yaklaşımlar**

Bu çalışmayı yaparken İbn İsmail, Osman-Pazarî ve Yunus Vehbi Yavuz şerhlerini okudum. İbn İsmail ve Osman-Pazarî şerhleri aynı kitapta yer almakta ve Arapçadır<sup>3</sup>. Bu iki şerhte metni anlamaya yönelik dil tahlilleri ve açıklamaları ile şarihin anlamalarını sunduğu ifadeleri yer almaktadır. Yavuz'un şerhi ise Türkçedir. Bunun için de Arapça dil tahlilleri yoktur. Bunun yerine kavram açıklamaları ve ek bilgiler yer almaktadır.

Şerhlerde, özellikle de Türkçe olan Yavuz şerhinde, eserde geçen kavramlara dair geniş açıklamalar ve ek bilgiler bulunmaktadır. Bunlar çoğu yerde metnin maksadını aşmakta ve dolayısıyla kitabın amacına hizmetten uzak görünmektedir. Kavram açıklamalarına örnek olarak şunları verebiliriz: Zernucî, başlangıçta Allah'a hamd etmekte, Peygamberimize ve ashabına salat ve selam getirmektedir. Bunu ifade ederken, eserinin amacı ve muhtevasıyla ilişkilendirmek üzere ilim, amel ve hikmet kelimelerini kullanmaktadır. Şarihler ise burada geçen hamd, adem, salat, muhammed kelimelerinin etimolojik tahlillerine girerek hamd, salat ve selam kavramları hakkında geniş bilgilendirme yapmaktadır (Yavuz, 2105: 27-30). Yine ilmin ve fikhın mahiyeti ve fazileti hakkında da yazarın maksadını aşacak çoklukta detay

verildiği dikkate çekmektedir. (Yavuz, 2015: 33-69) Melek (Yavuz: 37) takva (Yavuz: 39-41) açıklamaları da bu bağlamda değerlendirilebilir.

Bu tür açıklayıcı ve geniş malumat verici yaklaşımın, eserin amacına hizmet etmekten ziyade bu amaçtan uzaklaştırıcı bir etkisinin olması kuvvetle muhtemeldir. Bu itibarla, tercüme ve şerh yapanların, kitabın yazılış amacını ve üslubunu dikkatten uzak tutmamaları faydalı olacaktır. Yapabilenlerin ise esas metinden istifadeyi tercih etmeleri daha isabetli olur.

### **İlim hakkında genelleme ve sınırlandırma sorunu**

Zernucî'nin eseri dikkatlice takip edildiğinde hem Zernucî'nin kendisinde hem de şarihlerinde öğrenilecek ilim/ilimler konusunda sınırlandırma ve genelleme ikilemi denilebilecek bir sorun olduğu tespit edilmektedir.

Zernucî ilmin ve fıkıhın mahiyeti konusuna; "İlim öğrenmek her Müslüman erkek ve kadına farzdır." Hadisi şerifi ile başlamaktadır. Yavuz, hadise, hadis kitaplarında devamı olarak yer alan "İlmi ehline öğretmeyen, hıncının boynuna cevher, inci ve altın takan kimse gibidir." (2015, 33; İbn Mace, 1/81, H. No: 225'den) kısmını da eklemiştir.

Eser yazarı, Zernucî, öncelikle farz olan ilmin ilm-i hal olduğunu ileri sürmekte ve namazdan başlayarak oruç, hac, zekat, alış-veriş, yiyecek ve içeceklerden tıb ilmine kadar her insanın kendi haliyle ilgili ilimleri öğrenmesinin farzıyeti üzerinde durmaktadır. O şöyle demiştir: "Hangi durumda olursa olsun, bulunduğu halde meydana gelen işlerle ilgili bilgileri edinmek her Müslümana farzdır." (Yavuz, 2015: 35) Verdiği örneklerde de dini olandan dünyevi olana doğru bir gidişi söz konusudur.

Fıkıh kavramını kullanırken, özellikle de ilmin ve fıkıhın mahiyeti ve fazileti bağlamında, Zernucî'nin bir ilim dalı olarak fıkıhın mı yoksa ilimde derin anlayış sahibi olmak anlamında ve "öğrenme" boyutuyla alakalı olarak "anlama, derin kavrayış" üzerinde mi durduğu üzerinde düşünölmeye değer. Çünkü Zernucî ilim ve fıkıh başlığı altında ilme ve ilm-i hale dair nispeten genişçe açıklama yaparken, fıkıh ile ilgili kısa ifadelerle yetinmektedir. Bu ifadeler şöyledir: "Fıkıh ise ilmin inceliklerini bilmektir. İmam Azam Ebu Hanife fikhî şöyle tarif etmiştir: **Fıkıh ilmi; kişinin, hak ve yükümlölüklerini bilmesidir.**" (Yavuz, 2015: 52) Bu tarif aslında buradaki fıkıh kavramından ilim kavramıyla bağlantılı olarak anlamlı öğrenme, anlayarak öğrenme ve derinlemesine öğrenme anlamında kullanıldığını düşündürmektedir. Dolayısıyla şerhlerde fıkıh ilmi ve faziletleri bağlamında verilen tafsilat yazarın amacı bakımından zaid olarak değerlendirilebilir.

Zernucî'nin öğrenilecek ilimler konusunda yaptığı farz olan-olmayan, faydalı olan-zararlı olan ilimler açıklamaları kitabın bütünlüğü içinde bazı ikilemler göstermektedir. Bu ikilemler, ilme verilen önem konusunda genelleyici, öğrenilecek ilimler konusunda sınırlandırıcı yaklaşım şeklinde kendini göstermektedir.

Yavuz'un şerhindeki şu ifadeler bunun en çarpıcı örneğidir:

"... hayati önem taşımadığı halde, sadece bilgi olduğu için, bazı ilimlerin öğrenilmesine vakit ayırmak doğru değildir. ... Felsefe ilmi ise İslami ilimler yanında önem taşıyan bir ilim değildir... Felsefe bizim nesillerimize iman sarsıntısı geçiriyor, Müslümanların imanlarını zaafa uğrattıyorsa buna engel olmak için belli kişilerin bu sahada mesai harcamaları da lüzumludur." (Yavuz 2015: 86)

### **Bilgide derinleşme konusunda sınırlandırma yanında taklide teşvik sorunu**

Yapılan analiz esnasında tespit edilen önemli bir sorun da bilgide/ilimde derinleşme konusunda sınırlandırma yapılması ve ilim öğrenmede taklidin teşvik edilmesidir. İlmin ve fıkıhın şümölü konusundaki anlama ve anlatımlarda bir sınırlama söz konusudur. ZernucV'nin "Bil ki, her ilmi elde etmek, her Müslümana farz değildir." demesine dayandırılarak, dini bilgilerde bile taklit derecesinde bilgiyle sorumlu olunduğu, içtihat ve fetva seviyesine ulaşmanın ise farz-ı kifaye olduğu, bunu yerine getiren bir kişi ya da birkaç kişi bulunursa yeterli olacağı, diğerlerinden farzıyet düşerek halkın bu müçtehit ve müftüleri taklit etmesi gerektiği (Yavuz: 34) yönündeki ifadeler irdelenmeye gerçekten muhtaçtır. En azından

Zernucî'nin bunu böyle kastetmiş olması mümkün değildir. Çünkü onun ölçüsü ilm-i haldir. Kişinin hali gerektiriyorsa bir veya birkaç kişi ile sınırlandırmaktan söz edilemez.

Zernucî'nin öğrenilmesi gereken ilmi, halin ilmi, yani kişinin içinde bulunduğu halin gerektirdiği ilim olarak sunmuş olması ve arkasından onu her bir birey için zorunlu olan dini bilgilerden başlayıp, halinin gerektirdiği diğer ilimlere doğru genişletmesi ama bu genişletme esnasında yine dini olanlara atıfta bulunması, ilim konusunda genelleme ve sınırlandırma yaklaşımlarını beraberinde getirmiş gözükmektedir. Diğer bir ifadeyle, şerhlerde görülen sınırlandırmaların dayanağını kısmen de olsa Zernucî'nin kendisinde görebiliriz.

İlim konusundaki genellemeler ve sınırlandırmalar konusunda Yavuz'un çalışmasından tespit edilebilenlerden bazıları şunlardır: İlim öğrenmeyi herkese farz kılan Hadiste söz konusu olan ilmin fıkıh ilmi olduğunu ileri sürenler olduğu gibi tefsir ve hadis ilmi olduğunu ileri sürenler olmuştur (Yavuz: 33). “En kuvvetli görüş de bu bilgiden Allah katında yapmakla sorumlu bulunduğu işlerle ilgili bilgilerin kastedildiğidir.” denilerek bir genişletme söz konusudur. Bununla birlikte “ticaretle ilgili olarak “alışverişler hakkındaki İslami bilgileri elde etmek, öğrenme zorunludur” (Yavuz: 33) derken bir sınırlama söz konusudur. Zernucî'nin “Eğer ticaret yapıyorsa alışverişle ilgili bilgileri öğrenmek farzdır.” ifadesindeki şümül, haram, fesat ve faiz gibi hususların öncelenmesine (Yavuz: 35,36) binaen daraltılmaktadır.

Bir diğer noktada Yavuz “Fakat kanaatimizce ilmihal bilgilerinin çerçevesi zamanımızda genişlemiş olup önemli dünya bilgilerinin askeri ve teknolojik bilgileri de kapsar .“ derken genişletmekteyse de “önemli” kaydı ile bir daraltmaya açık kapı da bırakmaktadır. Ki, ileride bu bağlamda bazı bilgileri yine dışarıda veya kısmen dışarıda bırakmayı denemektedir.

İlim konusundaki genişletici tutumlardan biri milletlerin ictimai ve iktisadi hayatlarındaki tesirlerine binaen şöyle yapılmaktadır: “Bu bakımdan tıb ilmi ile dini ilimler dışındaki tüm bilgileri öğrenmek Müslümanlar için caiz değil belki farzdır.” (Yavuz: 52) Sınırlamalarla ilgili olarak ise şu örneklere rastlamaktayız: “Takvanın üçüncü mertebesi kalbini Hakk'a ulaştırmaktan alıkoyacak bütün uğraşmalardan beri olmak, kendini bütünü ile Allah'a vermektir.” (Yavuz: 40) ve “Kelam, mantık, felsefe gibi ilimlerin kötülenmesi, ömür boyu bunlardan başkasına zaman ayırmamak ve çok meşgul olmamak manasında tevil edilmiştir.” (Yavuz: 40) Her iki örnekte de bazı ilimlerde Müslümanların farz-ı kifaye nispetinde bile derinleşmemesi gerektiğine işaret edilmektedir ki, esasen İslam'ın insana yüklediği hilafet ve istimar sorumluluklarıyla bağdaştırılma açısından dikkatle değerlendirilmeleri elzem görünmektedir. “Kelam ve münazara ilmini ihtiyaçtan fazla öğrenmek ise mekruhtur.” (Yavuz: 42) sınırlandırıcı cümlesini ise anlamlandırmak mümkün değildir.

### **Bireysel dindarlık üzerine kurulu bir ilim anlayışı**

Zernucî'nin ilmi, ilm-i hal üzerine kurgulaması ve bunda dini olanları öncelenmesi, dünyevi olanlarda da dini boyutu kıstas görmesi bireysel dindarlık üzerine kurulu bir ilim ve ilim öğrenme anlayışına doğru bir zemin hazırlamış görünmektedir. Nefsani arzuların uzaklaşmak, bidatlerden kaçınmak (Yavuz: 46) küfre düşmemek (Yavuz: 42) gibi sebepler bu yaklaşımın gerekçesi yapılmaktadır. İman, ibadet ve takvaya hizmet eden ilimler korunma için gerekliyken, felsefe, kelam, mantık, ilmi nücüm gibileri korunma için gereksizdir, denilmektedir.

İlim anlayışına tesiri bakımından Yavuz'un şerhinde yer alan Hz. Ali ile mülakata dair bir haberdeki şu ifadeler dikkat çekicidir:

“İlim dünyadan uzaklaştırır, ahirete yaklaştırır; mal ise böyle değildir.

İlim Allah'ın kelamından çıkar; mal ise topraktan çıkar.” (64)

İlim konusunda sınırlayıcılık yaklaşımının bir örneğini de şerhlere alınan ve övülen bazı şiirlerin muhtevalarında görmekteyiz:

Bin sene öğrenim görse de, hiç kimse,

Bütün ilimleri elde edemez.  
İlim ancak derin bir okyanus gibidir,  
Her ilmin en güzel yönlerini tahsil edin.”  
Hz. Kur'an'dan başka bütün ilimler bir meşgaledir,

Ancak hadis ilmi ile fıkıh bilgisi müstesna.

**İlim “kale” ve “haddesena” ile başlayandır,**  
Ondan başkası şeytan vesvesesidir.” (Yavuz: 67)

Şarih burada Kur'an ve sünnete dayanmayan, ona götürmeyen ilim için ilimin hayrı olmayacağı yorumunu eklemektedir.

### **Tıp ilmini öğrenmek caizdir**

Zernucî tıp ilminin sağlık sebebi olduğu için caiz görmektedir. Şerhler ise bunu farz veya en azından farz-ı kifaye seviyesine yükseltmektedirler (Yavuz 51). Bu da ilimlerin değeri bağlamında değişimin imkânını göstermektedir.

### **Niyet ve Hedef**

İlme başlarken niyet konusu Zernucî açısından daha çok bir farkındalık ve bilinçlilik durumunu anlatmaya daha yakındır. Peygamberimizin hadisini örnek verir. Meseleyi açmak için ise, Allah rızasını, ahiret yurdun kazanmak, cehaletikendinden ve Müslümanlardan gidermek gibi hedefler koyar. Şerhlerde de diploma, mevki, rütbe gibi hedefler zemmedilir. Hedef ve niyet Allah rızası, dinin ihyası olmalıdır denir.

### **Sonuç**

Yapılan metin analizi ile ulaşılan sonuçları şu noktalarda toplamak mümkündür:

1. Zernucî günümüz eğitiminde önemli yer tutan öğrenen merkezli yaklaşımı esas alan bir eser yazmıştır. Nasıl öğretiriz sorusunu değil nasıl öğrenirler, niçin öğrenemiyorlar sorularını merkeze almıştır. Ancak eserin bu özelliği gereği gibi anlaşılammıştır. Tercüme ve şerhler esere bir eğitim-öğretim metodları kitabı olarak yaklaşmışlardır.

2. Tercüme ve şerhler yazarın kullandığı ancak açıklamadığı kavram ve konulara açıklık getirmek isterken, eserin amacı dışına doğru sürüklenmesine sebebiyet verecek durumlar ortaya çıkmıştır. Eseri kendi metninden ve tercümesinden okumak, amacına uygun anlamak için önem arz etmektedir.

3. Eserin kendisi ve şerhleri ilim ve ilim öğrenme konusunda genelleme ve sınırlama ikilemleri göstermektedir. Din/İslam ve ilim-ilim öğrenme söz konusu olduğunda genelleme ve genişletme yaklaşımı gözlenirken dindarlık-takva-ahiret ve ilim-ilim öğrenme söz konusu olduğunda dinilik/İslamîlik-dünyadan uzaklaşma-ahireti tehlikeye atacak şeylerden uzak durma gibi sınırlandırma ölçütleri ön plana çıkmaktadır.

Bazı ilimleri öğrenme dışı ilan etme, bazılarını öğrenecek kişiler açısından sınırlama, bazılarını öğrenilecek miktar ve amaç açısından sınırlama, hatta hatalı öğrenmelere karşı dini ilimlerde bile taklidi teşvik etme ya da şart koşma gibi eğilimler sınırlandırma çabalarının mesnetsiz gerekçeleri olarak görülmektedir.

4. İlim ve din konusundaki genişletme ve sınırlandırmalar konusunda değişkenlik dikkat çekmektedir. Bir zaman farz-ı kifaye ya da zararlı olan ilmin başka zamanda farklı değerlendirilebildiği anlaşılmaktadır.

5. İlim ve eğitimin sadece veya ağırlıklı olarak bireysel dindarlık üzerine düşünülüp kurgulandığı, Allah'ın insanı yaratırken koyduğu hilafet ve istimar sorumluluğunun yeterince dikkate alınmadığı görülmektedir.

KAYNAKLAR

Bayraktar, Mehmet Faruk (2013), Zernucî, *İSAM İslam Ansiklopedisi*, cilt: 44, sayfa: 294-295.

Zengin, Zeki Salih (2009), *Medreseden Darülfünuna Türkiye’de Yüksek Din Öğretimi*, Karahan Kitabevi: Adana.

İbrâhim b. İsmâil, *Şerhu Ta’limü’l-Müteallim*, (Osman-Pazari şerhiyle birlikte) İstanbul.

İsmâil b. Osman b. Bekir Osman-Pazarî, *Tefhîmü’l-Mütefehhim ‘alâ Ta’lîmi’l-Müte’allim*, (İbrahim b. İsmail şerhiyle birlikte) İstanbul.

Ez-Zernucî, Buhaneddin (2015), *Ta’limü’l-Müteallim*, Tercüme ve şerh: Yunus Vehbi Yavuz, Sahaflar Kitap Sarayı: İstanbul.

Tütüncü, Mehmet (1991), *Türk-İslam Eğitimcisi Zernucî*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayını: İzmir.

# MÂTURÎDÎ'DE İNSANIN YARATILIŞ HİKMETİ<sup>1</sup>

Hulusi ARSLAN<sup>2</sup>

## Özet

Bu çalışmada Mâturîdî'nin hikmet kavramına yüklediği anlam üzerinde durulacak, sonra insanın yaratılışındaki hikmetler incelenecektir. İmam Mâturîdî hikmeti “isabet” olarak tanımlamış, bunun “her şeyi yerli yerine koymak” anlamında olduğunu ve aynı zamanda “adalet” ile aynı manaya geldiğini söylemiştir. İmam Mâturîdî, insanın yaratılışında pek çok hikmetin bulunduğunu belirtmiştir. Bunları üç başlık altında toplamak mümkündür. Birincisi insanın fiziksel yapısında bulunan hikmetlerdir. Ona göre, insan sureti estetik açıdan diğer yaratılmış varlıkların suretleriyle kıyaslandığında en güzeldir. Hiçbir insan başka bir varlığın suretinde olmak istemez. Diğer yandan bedenimizdeki organlar çeşitli menfaatleri elde etmek için uygun ve uyumlu bir tarzda yaratılmıştır. Ayrıca insanın bedensel yapısı, yaratılışın yakın gayesi olan kulluk vazifesini yapacak şekilde düzenlenmiştir. İkincisi insanın akıl ve ruhsal yapısındaki hikmetlerdir. Mâturîdî'ye göre insanın akıllı bir varlık olarak yaratılmasında yine pek çok hikmetler vardır. Aklın yaratılış hikmeti asıl olarak yaratıcısını tanımaktır. Fakat bunun için önce evreni tanıması gerekir. Dinin gerekliliğini kavramak, eşyayı sınıflandırmak ve yönetmek, iyi ve kötüyü tanımak, bilgilerin doğruluğunu test etmek, problem ve şüpheleri çözüme kavuşturmak gibi aklın yerine getirdiği vazifeler aynı zamanda aklın yaratılışındaki hikmetlerdir. Üçüncü olarak insanın sorumlu bir varlık olarak yaratılmasındaki hikmetlerdir. İmam Mâturîdî insanın sorumlu bir varlık olarak yaratılmasının hikmetini, yeryüzünün halifesi olarak tayin edilmesi, imtihan edilmesi ve kulluk vazifesini yapması şeklinde açıklamaktadır. Ancak öyle görünüyor ki bütün bunlar vasıta ve aracı hikmetlerdir. İnsanın yaratılması ve sorumlu tutulmasının asıl gaye ve hikmeti insanın saadete kavuşturulmasıdır. Tebliğde bu üç hikmetin Mâturîdî'nin düşünce sisteminde nasıl temellendirildiği izah edilecektir. Böylece yaşamın anlamına ilişkin bu önemli sorulara onun sistemi içerisinde cevap aranacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Mâturîdî, Allah, Yaratma, İnsan, Hikmet

## -Wisdom of man's creation in Mâturîdî-

### Abstract

In This study firstly will focus on how to understand the wisdom concept in Mâturîdî, Then the wisdom of man's creation will be examined. Mâturîdî define the wisdom as a hit and at the same time, this concept means put everything in place and justice. Mâturîdî said there were many wisdoms in man's creation. They can be summarized in three sections. The first is the wisdom found in the physical structure of man. According to this, man is the best beautiful being created. Nobody does not want to be in another design. The other way, our organs are created appropriately and harmoniously. Also The physical structure of the human being is regulated to worship. The second is the wisdom of man's intellect and spiritual state. According to Mâturîdî, there are many wisdom in the intelligent creation of man. The wisdom of creation's intellect is to recognize the creator. But it must first recognize the universe. Recognize the necessity of religion, classify and manage the goods, recognize good and evil, test the truth of the information, solve problems and doubts... All of these are wisdom of intellect. The third is the wisdom of the creation's man as a responsible person. Mâturîdî explains this as determination of the people as a caliph, test people, serve the people. But these are instrument and instrument wisdoms. The true wisdom of man's creation is that the human is happy. In this notification will be explained how these three wisdom are based in

<sup>1</sup> Bu çalışma, “Mâturîdî'de İnsanın Yaratılış Hikmeti” adlı kitap çalışmamızdan yararlanılarak hazırlanmıştır.

<sup>2</sup> Prof.Dr., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi



Mâturîdî's thought system. So the questions about the meaning of life will be answered in Mâturîdî's system.

**Key Words:** Mâturîdî, God, Human, Creation, Wisdom

### Giriş

Hikmet kavramı, Mâturîdî'nin düşünce sisteminde belirleyici bir yere sahiptir. O bu kavram ile birçok hayati soruyu bir anlam bütünlüğüne kavuşturmakta ve hikmet felsefesi diyebileceğimiz şümüllü ve tutarlı bir bakış açısı sunmaktadır. Biz bu çalışmada bu felsefenin bir yönünü incelemeye çalışacak, insanın yaratılış hikmetini onun düşünce sisteminde aramaya çalışacağız. Fakat önce insanın varoluş gayesi ve yaşam amacı hakkında geçmiş ve günümüzde iki tür sapmadan bahsetmek istiyorum. Birincisi insanın yaşam amacının bütünüyle dünyevileşmesi, ikincisi ise bunun tam tersine amacın bütünüyle ahirete endekslenmesidir. Dolayısıyla dünyevileşmenin karşısında bir de uhrevileşme probleminden bahsedilebilir.

Modern Batı medeniyetinin ürettiği birinci sorunun kökeni, modernleşme ve aydınlanma döneminde inanç ile akıl veya din ile bilim arasındaki kavgaya dayanmaktadır. Bu iki alan nihayetinde birbirlerinden ayrılmıştır. Akıl ve bilim hayatı tanzim etmede asıl aktörler olurken, inanç ve ahlak bireysel ve öznel bir alana hapsedilmiştir. Bu anlayışa bağlı olarak insanın yaşam amacı, uhrevî hedeflerinden soyutlanarak tümüyle seküler düzeye indirgenerek Cennet artık öte dünyada değil bu dünyada aranmaya başlanmıştır. Bu ise giderek daha bireysel ve pragmatik bir insan modeli ortaya çıkarmıştır. Nihayet bu insan modeli, sadece kendini toplumu düşünen, diğer toplumların değerlerine saldıran bir toplum modelini de beraberinde getirmiştir. Bu yolun sonunda varılan Sömürge ve Kapitalizm'den dünyanın başına gelen felaketleri hatırlamamız, dünyevileşmenin getirdiği zararları görmek için yeterlidir.

İkinci sorun ise daha çok İslam dünyasına hastır. Müslümanlar tarihin belli bir döneminden sonra yaşamın gayesini giderek uhrevileştirmiştir. Bunun doğurduğu bazı sorunlar da bulunmaktadır. Bütünüyle ahirete endekli yaşamak, Müslümanların bu dünyaya karşı merak ve ilgisinin azalmasına ve Müslüman bireyin hareket ve gücünün sınırlanmasına sebep olmuştur. Dünyanın fani, kötü ve alçak oluşuna, fakirliğin faziletine vurgu yapan dindarlık algısı Müslümanları giderek bu hayattan koparmıştır. Uhrevileşmenin getirdiği sorunlardan biri de din ve tanrı adına adanmışlıktır. Bu tür hareketlerden ise, öte dünyayı elde etmek adına din ile meşrulaştırılmış zulüm ve haksızlıklar, şiddet ve terör hareketleri doğabilmektedir.

Dünya ve ahiret dengesinin yeniden kurulması ve Müslümanların dünyevileşmenin getirdiği problemleri yaşamadan yeniden hayata tutunmaları için İmam Mâturîdî'nin hikmet felsefesinden yararlanmak gerektiğini düşünerek bu çalışmayı yapmaya çalıştık.

### Mâturîdî'nin Hikmet Anlayışı

Hikmet İslam düşünce geleneğinde birçok ilim dalında kullanılan, o sebeple de anlamı üzerinde çokça yazılıp çizilen bir kavramdır. İbn Manzur'a göre hikmet yargılamada adalet, eşyanın hakikatini olduğu gibi bilip işleri onun gereğine göre yapmak, bilgide ve amelde doğruya isabet ve nefsin heyecan ve öfkeden uzak tutulması (hilm) gibi anlamlara gelmektedir.<sup>3</sup> Hikmet "bilgi ve akıl yoluyla gerçeği bulmaktır,"<sup>4</sup> diye de tanımlanmıştır.

Genel olarak Mâturîdîler, övülmeye layık sonuçları bulunan veya neticesi iyi ve güzel olan fiilleri hikmet olarak değerlendirmişlerdir.<sup>5</sup> İmam Mâturîdî bu anlama uygun bir şekilde

<sup>3</sup> İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, thk Abdullah Ali el-Kebîr ve Diğerleri, Dâru'l-meârif (I-VI), Kahire ts, III/951

<sup>4</sup> Rağîb el-İsfahânî, *el-Müfredat*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut, ts., s. 127

<sup>5</sup> Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabşıratu'l-Edille*, thk. Hüsyin Atay, Ankara 2004, II, s. 505; Nûreddin es-Sâbüni, *Mâturîdiyye Akaidi*, Çev. Bekir Topaloğlu, Ankar 1979, s.133-134; Emrullah Yüksel, "İlâhî Fiillerde Hikmet", *ATÜİFD*, sy. 8, Erzurum,1988, s. 47.

hikmeti “isabet” olarak tanımlayıp, onun da “her şeyi yerli yerine koymak” anlamına geldiğini, “adaletin de aynı anlamda olduğunu söylemiştir. O, bu kavramsal açıklamalarla birlikte Allah’ın fiillerinin, hikmetten uzak olamayacağını belirtmiştir.<sup>6</sup>

Mâturîdî’ye göre, bir şeyin amaçlanan bir neticesi olmadan yaratılması ve yapılması hikmete aykırıdır. O yüzden evrenin sadece yok olmak için var olması hikmete aykırıdır. Öyle ise aklın da bir parçasını oluşturduğu âlemin hikmet dışı bir temel üzerine kurulmuş veya isabetsiz ve yararsız yaratılmış olması düşünülemez.<sup>8</sup> Âlemin hikmet üzere yaratılmış olması elbette onu yaratan varlığın hakîm/hikmet sahibi olmasına bağlıdır. O sebeple belki önce yüce yaratıcının hikmetini anlamaya çalışmak gerekir.

Mâturîdî Allah’ın hikmet sahibi oluşunu iki nokta üzerinden temellendirmeye çalışır. Birincisi Allah’ın sıfatları ikincisi ise Allah’ın fiilleridir. Birinci olarak Mâturîdî’ye göre Allah’ın sahip olduğu sıfatlar onun hikmetli bir varlık olmasını gerektirir. Ona göre Allah, zâtı itibarıyla hikmet sahibi (hakîm), ihtiyaç duymaktan uzak (ğanî), her şeyi bilen (alîm) bir varlıktır. Görünür evrende hikmetsizliğin sebebi bilgisizlik ve ihtiyaçtır. Bu sıfatları dikkate aldığımızda yüce Allah’ın bilgisiz ve muhtaç olması imkânsızdır. Öyle ise, O’nun yaptıkları hikmetten yoksun olamaz.<sup>9</sup>

Mâturîdî hikmetten uzak bir Allah tasavvurunun, ilahlık vasıflarına aykırı olacağını söyler. O, adaletin zıddı olan zulüm, hikmetin zıddı olan sefeh ve doğruluğun zıddı olan yalanın ilahlık vasıflarıyla bağdaşmayacağını belirtir. Bunun iki sebebi vardır. Birincisi, bu tür kötülükler hem bedihi hem de nazari açıdan çirkindir. Çirkinliği açık olan bu tür vasıfları Allah’a nispet edemeyiz. Çünkü fiili, bedihi ve nazari olarak çirkin olma ihtimali taşıyan bir varlığın vaadine güvenilemediği gibi, tehdidinden de korkulmaz.<sup>10</sup>

Allah’ın hikmet sahibi oluşunu izahta Mâturîdî’nin takip ettiği yollardan ikincisi ilahi fiillere dönük değerlendirmeleridir. Allah’ın yaratmasının en açık örneği olan tabiata baktığımızda gördüğümüz düzen, uyum ve sağlamlık, açıkça yaratan varlığın bilgi ve hikmetine işaret etmektedir. Söz gelimi cansız varlıkların, canlıların yaşaması için gerekli gıda ve beslenmeye temel oluşturması, onları yaratan varlığın her şeye fayda ve zararını yerleştirmesi sayesinde mümkün olmuştur.<sup>11</sup> Mâturîdî’ye göre, bu açıdan evrendeki bütün varlıklar insanın faydasına olacak şekilde yaratılmıştır. Hatta evrende zararlı gibi görünen bütün nesnelere, aynı zamanda bir faydayı barındırmaktadır. Örneğin ateş, yakma özelliği bakımından zararlı gibi görünür; fakat besinlerin kullanılabilir hale getirilmesi ona bağlıdır.<sup>12</sup> Böylece Mâturîdî hikmet felsefesiyle kötülük problemini de cevaplandırmış olmaktadır. Buna göre, evrenin parçaları, bazı zarar ve acıları barındırmış olsa da, bütünü itibarıyla evren hayır ve hikmet nizamından ibarettir.

Mâturîdî’nin bilgi sisteminde akıl, dış dünyanın özellik ve hikmetlerinin kavranmasını sağlayan önemli bir bilgi kaynağı olarak yer almaktadır.<sup>13</sup> Düşünürümüz bazen evrende akılımızın alamayacağı derecede hikmetler bulunduğunu söyler. Fakat o bu hikmetlerin araştırılması ve onda bulunan yararların insan için çıkarılıp kullanılması gerektiğini söylemiştir.

<sup>6</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.97 (124)

<sup>7</sup> Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Tevlâtü Ehli's-Sünne*, thk. Fatıma Yusuf el-Hiyemî, Beyrut 1425/2004, III/321, 411.

<sup>8</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, (979), s.4.

<sup>9</sup> Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk: Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, İstanbul 2003, s.345; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 276. (Bundan sonraki dipnotlarda *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, sadece sayfa numarası olarak parantez içerisinde gösterilecektir.)

<sup>10</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.348-349 (279-80)

<sup>11</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.93-94 (78)

<sup>12</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, İstanbul 1979, s.108-109 (137-138)

<sup>13</sup> Hanifi Özcan, *Mâturîdîde Bilgi Problemi*, M.Ü.İ.F.V. Yay., İstanbul, s.74.

Sonuç olarak İmam Mâtürîdî'nin hikmet anlayışı öncelikle onun Allah tasavvuruna bağlıdır. Allah zâtı gereği zengin, bilgili, kudretli ve hikmetlidir. Noksanlıktan münezze olan böyle bir varlığın saçma ve anlamsız işler yapması düşünülemez. Onun fiili durumunda olan kâinata bakıldığında bu hikmetleri keşfetmek mümkündür. Dolayısıyla onun yarattığı her şeyde bir hikmet, bir gaye bir yarar vardır. İnsan bu hikmetin tamamını kavramada yetersiz kalabilir, fakat varlıklar üzerinde yapılacak incelemeler bu hikmetin en azından bir kısmına vakıf olmamızı mümkün kılar.

### Mâtürîdî'de İnsanın Yaratılışındaki Hikmetler

Mâtürîdî'ye göre, evrenin bir parçasını teşkil eden insanın, sırf yok edilmek üzere yaratılmış olması anlamsızdır (abes). Bu sebeple insanın yaratılışında kesinlikle bir âkibetin amaçlanmış olması lazımdır. Kur'an-ı Kerim bu gerçeği "*Sizi sadece boş yere yarattığımızı ve hakikaten huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız?*"<sup>14</sup> beyanıyla dile getirmiştir.<sup>15</sup> Mâtürîdî, bu düşüncesini bina örneğiyle açıklar. Bu dünyada (şâhit âlemde) bir binanın herhangi bir fayda amaçlanmadan sırf yıkılmak için yapılması nasıl anlamsız ise, aynı şekilde yüce Allah'ın da, insanı, hedeflenen bir netice ve amaçlanan çeşitli faydalar bulunmaksızın sırf helak etmek için yaratması da anlamsızdır, abestir.<sup>16</sup>

Mâtürîdî, nihai bir hikmetten bahsetmekle birlik insanın yaratılışında pek çok hikmetlerin bulunduğunu belirtmiştir. Bunları üç başlık altında incelememiz mümkündür. **Birincisi** insanın fiziksel yapısındaki hikmetler; **ikincisi** insanın akli ve irâdî yapısındaki hikmetler; **üçüncüsü** ise sorumlu bir varlık olarak yaratılmasındaki hikmetlerdir.

### Bedensel Yapısındaki Hikmetler

İmam Mâtürîdî insan bedenindeki hikmetlere çeşitli yönlerden değinmiştir. İnsan bedeninin güzel, sağlam ve eşyayı kullanım açısından uygun ve yerinde yaratılmasının çeşitli hikmetleri vardır. Kur'an-ı Kerim "*Biz insanı en güzel bir surette yarattık*"<sup>17</sup> beyanıyla bu gerçeğe işaret etmiştir. Mâtürîdî'ye göre bu ayet dört şekilde anlaşılabilir:

1. Allah insanı estetik olarak en güzel surette yaratmıştır. İnsan, görünen suretlerin en güzelidir. Hiç kimse insan suretinden başka bir surette olmayı istemez.
2. Allah insanı en iyi bir kıvamda ve en sağlam bir yapıda yaratmıştır. Allah insana öyle bir şekil vermiştir ki, eşya bu sayede onun kullanımına hazır hale gelmiştir.
3. Allah insanı kendi vahdaniyetine ve ilahlığına delil olmak üzere en güzel bir biçimde ve kusursuz bir şekilde yaratmıştır.
4. Allah insanı, eşyayı ayırt edebilecek ve bilgi sahibi olabilecek bir biçimde yaratmıştır.

Mâtürîdî'ye göre insanın bu şekilde yaratılması, çeşitli ibadetler vasıtasıyla hayırlara; bu hayırlar vasıtasıyla da büyük bir mükâfata ve başka varlıklarda bulunmayan kıymet ve değerlere kavuşması amacına matuftur.<sup>18</sup>

Netice olarak insan suret ve beden olarak hem güzel ve estetik bir yapıda, hem eşyayı kullanma açısından uygun ve sağlam bir yapıda, hem de yaratıcısını tanıma ve kulluk vazifesini yapacak bir bedenle yaratılmıştır.<sup>19</sup> Dolayısıyla insan, yaratılışındaki hikmetler sayesinde bir yönüyle içinde yaşadığı evrenden yararlanma, öbür yönüyle de evrenin yaratıcısına ilişkin metafizik işaretler çıkarma imkânına kavuşmuştur.

<sup>14</sup> Müminûn, 23/115

<sup>15</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, III/413-421

<sup>16</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, III/413-421

<sup>17</sup> Tîn, 95/4

<sup>18</sup> Mâtürîdî, Ebu Mansûr, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (I-XVII), thk. Ahmet Vanlıoğlu, Gözden Geçiren, Bekir Topaloğlu, Mizan Yay., İstanbul 2008, s. 263-264

<sup>19</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbut-Tevhîd* 278 (227), 354-35 (285); Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II/255-256; XI/269; XI/273

### Aklî ve İrâdî Yapısındaki Hikmetler

Mâtürîdî hem gündelik yaşamda hem de dinin anlaşılmasında akla önemli işlevler yükleyen bir âlimdir. Kitâbu't-Tevhîd'in hemen girişinde dinin öğrenilmesinde başvurulacak vasitalardan birinin nakil, diğerinin de akıl olduğunu söyler.<sup>20</sup> Ona göre akılda, her iyi olanı iyi; kötü olanı da kötü olarak algılama yeteneği vardır.<sup>21</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî'ye göre aklın vazifelerinden birincisi ve en önemlisi, Allah'ı tanımaktır.<sup>22</sup> Bunun yanında aklın, evrendeki hikmetleri araştırmak<sup>23</sup>, dinin gerekliliğini kavramak<sup>24</sup>, bilgi elde etmek ve elde edilen bilginin doğruluğunu denetlemek<sup>25</sup> eşyayı yönetmek ve tasnif etmek<sup>26</sup> problem ve şüpheleri çözüme kavuşturmak<sup>27</sup>, iyi ve kötüyü ayırt etmek gibi dini ve dünyevi işlevleri bulunmaktadır. Buna karşılık şehvet, ümit, hazların yoğunluğu, acı ve ıstıraplar ve daha birçok nedenler aklın doğru karar vermesine engel olabilir. Bu gibi sebeplerden dolayı insanlar şüpheyeye düştüklerinde Allah'ın peygamber göndermesine ihtiyaç vardır.<sup>28</sup> İnsana irade verilmesinin hikmeti de, imtihan dünyasında her kesin kendi tercihleriyle iman veya küfrü serbest bir şekilde tercih etmesidir.<sup>29</sup>

Dolayısıyla Mâtürîdî'nin düşünce dünyasında, insana akıl ve irade verilmesinin hikmetini, onun dünya ve ahiret için yararlı şeyleri anlayıp kavraması, bilmesi ve nihayet tercihini o yönde kullanması olarak ifade edebiliriz.

### Sorumlu Tutulmasındaki Gaye ve Hikmetler

İnsanın sorumlu bir varlık olarak yaratılması acaba hangi amaca matuftur ya da hikmeti nedir? Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde bu hikmetleri üç aşamada inceleyebiliriz:

#### 1. Halife Olması İçin

Kur'an-ı Kerim'de insanın yeryüzüne halife olarak tayin edilmesi şöyle beyan edilir: “*Hani, Rabbin meleklere, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti.*”<sup>30</sup> Mâtürîdî buradaki halife sözcüğüne art arda gelme manasından ziyade bir vazife yüklenme manasının verilmesini tercih eder. Buna göre yeryüzü insanlar için bir yerleşim, yaşam ve tekrar dirilme yeri olarak yaratılmıştır. İnsanlar yeryüzüne yerleşmek ve orayı imar etmekle görevlendirilmişlerdir. Bu durumda onlar yeryüzünde Allah'ın hükümlerini ve dinini izhar etmek (yaşamak ve yaşatmak) üzere halife tayin edilmiş olabilirler.<sup>31</sup>

Mâtürîdî'nin bu yorumunu dikkate aldığımızda halife görevi ile yaratılmış olması, insanın bireysel sorumlulukları yanında toplumsal ve evrensel düzeydeki sorumluluklarını da hatırlatmaktadır.

#### 2. İmtihan ve Kulluk İçin

Mâtürîdî, açıkça insanın imtihan ve denenmek için yaratıldığını birçok defa belirtmiştir.<sup>32</sup> Keza o meseleyi verili imkânlar açısından değerlendirerek, bir imtihan ve bir

<sup>20</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.5 (4)

<sup>21</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.157 (127)

<sup>22</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.199 (164)

<sup>23</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.17 (14)

<sup>24</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.5-6 (4-5)

<sup>25</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.17 (14)

<sup>26</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.17 (14)

<sup>27</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.17 (14)

<sup>28</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.182-183.

<sup>29</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VIV/5051

<sup>30</sup> Bakara, 2/30

<sup>31</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I/77

<sup>32</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, I/29, 344; II/61,133; III/210, 211, 321;V/144;

âkibet olmadığı takdirde, insan için yaratılmış olan nimetlerin anlamsız olacağını ifade etmiştir.<sup>33</sup>

Mâtürîdî'ye göre iki tür dünya vardır: Dâru'l-mihne ve Dâru'l-cezâ. Birincisi şu an içinde yaşadığımız imtihan dünyasıdır; ikincisi ise karşılıkların verildiği öte dünyadır.<sup>34</sup> Allah insanı bu dünyada denemek için yaratmıştır.<sup>35</sup> Ona göre Allah, kullarını her türlü sıkıntı ve zorluklarla deneyebilir.<sup>36</sup> Mâtürîdî "*Biliniz ki, mallarınız ve evlatlarınız birer imtihandır*"<sup>37</sup> ayetini te'vîl ederken, mal ve evladın yanında Allah'ın dünyada yarattığı her şeyin, bizim için birer imtihan ve deneme vesilesi olduğunu söyler.

İnsanın kulluk için yaratılması da aslında imtihan sürecinin başka bir veçhesini oluşturmaktadır. İnsanın yaratılış amacına yönelik Kur'ân-ı Kerim'in beyanlarından biri de kulluktur: "*Cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.*"<sup>38</sup> ayeti bu gerçeği açık bir şekilde ifade etmektedir. İmam Mâtürîdî ayeti tevil ederken, Allah'ın insanları başıboş bırakmak veya kendi hallerine terk etmek için yaratmadığını bilakis onları ibadet etmek ve verdiği türlü nimetlere karşı şükretmek suretiyle denemek için yarattığını söylemiştir. Bu hikmetin gereği olarak böyledir. Zira insanın başıboş olarak kendi hallerine terk edilmesi hikmete manidir.<sup>39</sup>

İnsanın bu dünyaya imtihan veya kulluk için gönderilmesi acaba tek başına yeterli ve tatminkâr bir cevap mıdır? Her şey burada olup bitecek ve imtihan nedeniyle katlanılan külfetin ve maruz kalınan haksızlıkların karşılığı olmayacaksa bu dünyada bulunmanın hikmetini izah etmek zordur. İşte bu nedenle din bu dünyada gerçekleşen imtihanın daha başka bir gayesinden bahseder. İmam Mâtürîdî de bu gerçekliğe değinmiş, nihai hikmetin ebedi mutluluk olduğunu söylemiştir.

### 3. Ebedi Mutluluk İçin

İmam Mâtürîdî'ye göre Allah'ın insanlara emir ve yasak olarak koyduğu her şey, insanlara dönük menfaatlerin hâsıl olması ve zararlara engel olunması içindir; yoksa haşa kendi menfaati için değildir. Zira Allah, göklerde ve yerde bulunan her şeyin sahibi olduğu için kendisine menfaat sağlamaya ihtiyaç duymaz.<sup>40</sup> İmtihana tabi tutulan insanlardan bir kısmının, isyan etmiş olması, Allah'ın insanları kendisine dönük bir menfaat için değil, bilakis insanların menfaatleri için yarattığını gösterir. Çünkü Allah eğer insanları (zorunlu olarak) doğru yolda tutmuş olsaydı, o zaman zihinlere Allah'ın insanları kendi faydası için yaratmış olduğu izlenimi gelebilirdi.<sup>41</sup> Dolayısıyla dünyadaki imtihan, insanın faydasıdır.

Acaba imtihandan beklenen bu fayda ne olabilir? Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde imtihan için insana verilen imkânlar aynı zamanda bu dünyadaki düzenin sağlanması ve nimetlerinden yararlanılmasını da içermektedir. Söz gelimi Allah'ın emir ve nehiye bulunmasının asıl hedefi Allah'ı tanımak ise de diğer hedefi insanların hak ve sorumluluklarını bilmeleri ve böylece her türlü tecavüzden emin olarak hayatlarını korumalarıdır.<sup>42</sup> Yine peygamberlerin asıl vazifesi ilahi mesajları getirmek ise de onlar, aynı zamanda sosyal düzeni sağlamak, anlaşmazlıkları halletmek, sanat, meslek ve gerekli bilgileri öğretmek, gıda ve ilaçlardaki faydalı ve zararlı şeyleri öğretmek gibi insanların bu dünyaya

<sup>33</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, III/509.

<sup>34</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 234

<sup>35</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VIII/32

<sup>36</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II/247

<sup>37</sup> Enfâl 8/28

<sup>38</sup> Zâriyât, 51/56

<sup>39</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XIV/155-156

<sup>40</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, II/344.

<sup>41</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, V/381.

<sup>42</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.272 (222)

yönelik istek ve ihtiyaçlarını karşılayacak şeyleri getirmiştir.<sup>43</sup> Yine ona göre, yüce Allah peygamberlerini ancak gönderilen kimselerin ihtiyaç ve faydalarını temin için gönderir. Aynı şekilde Allah'ın dünya nimetlerinden vermiş olduğu şeyler onların kendi menfaatleri içindir.<sup>44</sup> Bütün bu ifadeler, Mâtûrîdî'nin düşünce sisteminde, insanın her iki dünyanın mutluluğunu temin etmek için yaratıldığını gösterir. Ancak nihai hedef Kur'an'ın beyanlarına uygun olarak öte dünyanın sonsuz saadetini elde etmek olarak belirtilmiştir.<sup>45</sup>

Sanırım maksadı ifade etmede uygun bir örnek olması açısından sıkça tekrar ettiği örneği yeniden dile getiren Mâtûrîdî'ye göre, bir şeyi sırf yıkmak veya bozmak için yapmak, hikmet dışıdır. Evrenin yaratılmasından böyle bir şeyin amaçlanması düşünülemez. Öyle ise dünyayı yaratmakla amaçlanan şeyin, sürekliliği olan bir yönü bulunması gerekir. Böylece bu dünyanın yanında sürekliliği olan başka bir dünyanın varlığı gerekir.<sup>46</sup>

Mâtûrîdî'ye göre, dünya kendisine yönelik bir amaç için değil, fakat kendisi vasıtasıyla ahiretin kazanılmasına yönelik bir amaç için inşa edilmiştir. Dünyaya ait her şeyin bitecek ve yok olacak şekilde yaratılması, onunla ebedi ve daimi olana kavuşmak içindir.<sup>47</sup> Öyle ise, Allah'ın insanları bu dünyada yok olmak üzere yaratıp, sonra onları ahirette tekrar diriltmesi hikmettir. Ahiretin inkârı ise hikmetin kaybolması demektir.<sup>48</sup>

Şu halde Mâtûrîdî'ye göre herkes yolunu burada seçmektedir. O sebeple dünyaya “meslek” ve “yol” ismi de verilmiştir.<sup>49</sup> Kişi hak yola girdiği zaman, o yol onu kalıcı nimetlere ve daimi mutluluğa ulaştırır; batıl yola girdiğinde ise onu şiddetli azaba ve sürekli hüzne götürür.<sup>50</sup>

Öyle anlaşılıyor ki Mâtûrîdî'de insanın yaratılışını, bir hikmetle sınırlandırmak zordur; bunun yerine onu, dünyadan ahirete uzanan bir süreç içerisinde insanın saadetini amaçlayan hikmetler dizisi olarak anlamak daha uygundur.

## Sonuç

Mâtûrîdî'nin hikmet anlayışı, Allah, âlem ve insan tasavvurunu anlamlı bir bütünlüğe kavuşturan kapsamlı ve sistemli bir düşüncedir. Allah zâtı gereği hakîm ve hikmet sahibi bir varlık olduğundan, o âlemi de insanı da boşuna değil, aksine çeşitli hikmetlere mebni olarak yaratmıştır. Bu çerçevede evren insanın yararına olacak bir nizam üzere yaratılmıştır. İnsanın yaratılışında ise kendisine dönük nice hikmetler vardır. İnsanın bedensel yapısında güzellik, sağlamlık ve amaca uygunluk şeklinde özetlenebilecek hikmetler bulunmaktadır. Yine onun akıl ve iradeli bir varlık olarak yaratılmasında, rabbini tanınması, ona şükretmesi, evrendeki hikmetleri keşfetmesi, bilgi edinmesi, eşyadan yararlanması ve dinin gerekliliğini kavraması gibi dünyevi ve dini hikmetler bulunmaktadır. İnsanın yaratılışındaki nihai hikmet ise, öte dünyanın kalıcı ve sürekli olan saadetini elde etmektir.

Mâtûrîdî'nin bu düşüncelerinden girişte bahsettiğimiz iki soruna ilişkin bazı çözüm önerileri çıkarabiliriz. Öncelikle modern dünyanın bir sorunu olarak, insanın yaşam amacının bütünüyle dünyevileşmesinin getirdiği sorunlardan bahsetmiştik. Bu sorunlar kısaca, insanın bencilleşmesi, haz ve zevkin kölesi haline gelmesi, daha çok haz ve hâkimiyet uğruna başkalarının haklarını ihlal etmesi ve insan sorumluluğunun zayıflaması olarak özetleyebiliriz. Mâtûrîdî'nin hikmet anlayışı bu sorunlara çözüm oluşturabilir. Çünkü bu anlayışta başka bir dünya olmadan tek başına bu dünyadaki varlığımıza bir anlam yüklemek mümkün değildir. Çünkü yok olmak için var olmanın bir manası yoktur. Öyle ise insan, öte dünya yokmuş gibi

<sup>43</sup> Hulusi Arslan, *Mâtûrîdî'de İnsanın Yaratılış Hikmeti*, Mengücekli Yay., Malatya 2013, s.163-175

<sup>44</sup> Mâtûrîdî *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XIII, 283

<sup>45</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, III/395.

<sup>46</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II/511

<sup>47</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I/281

<sup>48</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, I/29

<sup>49</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XV/176-197

<sup>50</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V/282

davranamaz. İnsan ebedi saadeti elde etmek için, Allah'a, insana ve çevreye karşı sorumluluklarını yerine getirmelidir.

Öte yandan dünyevileşmenin yanında bir de uhrevileşme sorunumuz vardı. Müslümanların son asırlar boyunca yaptığı gibi rotayı bütünüyle ahirete çevirip bu dünyaya mesafe koymak ve ona tamamıyla yüz çevirmek de aynı şekilde sorunlu bir düşüncedir ve neticesi, geri kalmışlık, yenilgi, mağlubiyet, açlık, kıtlık hastalık, sefalet ve ölüm olarak tezahür etmiştir ve etmeye devam etmektedir. Bu sorunun çözümü için de yine Mâtürîdî'nin hikmet düşüncesinden yararlanabiliriz. Zira o her şeyden önce Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmadığını, dolayısıyla bütün sistemin aslında insanın mutluluğu için kurulduğunu söylemektedir. Öte yandan hikmeti tamamıyla saklı ve örtülü bir hazine olarak gören düşüncelere karşı Mâtürîdî kâinattaki hikmetlerin araştırılması ve bulunup çıkarılması gerektiğini söylemiştir. Ayrıca o, öte dünyanın kalıcı saadetini hedeflemekle birlikte bu dünyanın düzen ve saadetinden vazgeçmeyi önermemiştir. Aksine imtihan sürecinde verilen imkânların aynı zamanda bu dünyanın saadetine hizmet ettiğini belirtmiştir. Bütün bunlar, Müslümanı araştırmaya, incelemeye ve harekete sevk edecek düşüncelerdir. Son olarak Mâtürîdî'nin tanrısal nizamın asıl gayesinin insanın mutluluğu olduğunu söylemesi tanrıya adanmışlık adına insana yapılan zulümlerin önüne geçebilecek bir yaklaşımdır.

Bu Sempozyumun üstadımız İmamı Mâtürîdî'nin daha iyi anlaşılmasına vesile olmasını dileyerek, saygı ve selamlarımı arz ederim.

#### KAYNAKÇA

- EL-MÂTURÎDÎ, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk: Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, İstanbul 2003  
-----, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, İstanbul 1979  
-----, *Kitâbut-Tevhîd Tercümesi*, terc. Bekir Topaloğlu, Ankara 2003  
-----, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (I-XVII), thk. Ahmet Vanlıoğlu, Gözden Geçiren, Bekir Topaloğlu, Mizan Yay., İstanbul 2008  
-----, *Tevilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Fatıma Yusuf el-Hiyemî, Beyrut 1425/2004  
ARSLAN, Hulusi, *Mâtürîdî'de İnsanın Yaratılış Hikmeti*, Mengücekli Yay., Malatya 2013  
EN-NESEFÎ, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabsıratu'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay, Ankara 2004, II, s. 505;  
ES-SÂBÛNÎ, Nüreddin, *Mâtürîdiyye Akaidi*, Çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 1979, s.133-134;  
İBN MANZUR, *Lisânu'l-Arab*, thk Abdullah Ali el-Kebîr ve Diğerleri, Dâru'l-meârif (I-VI), Kahire ts,  
ÖZCAN, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, M.Ü.İ.F.V. Yay., İstanbul 1993  
EL-ISFAHÂNÎ, Râğîb, *el-Müfredat*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut, ts., s. 127  
YÜKSEL, Emrullah, "İlâhî Fiillerde Hikmet", *ATÜİFD*, Sy. 8, Erzurum,1988

## AL MOTURIDIY OF "KITOBU-T-TAWHID" IN THE HADITH AND THE SCIENTIFIC IMPORTANCE OF THE KALOM

Umarov Shukurillo XURSANMURODOVICH<sup>1</sup>

### Resume

*The life of Imam Maturidi the size and the role of the scientific heritage of the Islamic world, describes the achievements and histories of theology. Al-founder of the school of theology of his belief in the direction of the East and his work in studying the beliefs of the people of the Sunnah and the team is priceless works.*

*Imam Moturidi their views or textual evidence with scientific evidence. On the basis of all knowledge of the Qur'an and the Hadith, as the word of knowledge, this is based on two sources.*

*Imam Moturidi of "T-Tawheed", the main issues revealed evidence of twenty-six in his evidence in the matter. "Books T-Tawhid" read the game an authentic hadith and than âhâd some use.*

*Imam Moturidi by the intellectual and transmitted proofs of evidence is the pure Islamic doctrine and faith in the current period, the actual number of interpretations of Islam because of the existence of different views on the importance of the study of all aspects of this issue. Today, of "T-Tawheed", from the hadith, studying and implementing important. In the history of Islam forward by the various parties and arouse false ideological retractions of allegations of "T-Tawheed", there were a significant role in the cover article.*

The great scientist of Kalom, leader of the East Kalom coach, guided recognized scholar Imam Maturidi greater role in the life and scientific heritage of the Islamic world. Imom beliefs in his direction to the east and the word is the founder of the school of his faith in the people of the Sunnah and the team works and learn to choose the right path, the priceless works. Imam Moturidi his religious views in two directions: textual and rational evidence based. The scholar himself, saying: "There are two ways knowing origin of religion, which is to hear and understand."<sup>2</sup>

The period of Imam Moturidi and Kalom knowledge was a lot of the rich debate and discussion period, to take a variety of religious denominations and Mu'tazilî common direction. Mu'tazilî understand the essence of religion is recognized by supporters promote him above their transplanted hearts period. They have their own intellectual views of textual evidence against the mentally superior to the fact that even if it poured. Mu'tazilî looks just read hadith and other hadiths are not used as evidence. During this period, people and scholars of hadith such religious concepts of their relationship, they are taken to the scientific debate. Mu'taziliys movement of the Abbasi caliph al-Ma'mun (813-833), al-Mu'tasim (833-842) and al-Vosiq periods of care (842-847).<sup>3</sup> During this period, in addition qadariys, murjiys and rofiziys specific views that exist in society. Imam Motiridi scholar Islam in the history of the spread of different religious views on the same system and they work accomplished rely on textual and rational evidence to prove such a great. He said his faith convictions based on the verses and the hadiths looks like the issues brought great attention. Strengthening the religious views of the first through transmitted proofs and a sign of Qur'an and the hadith transmitted evidence a big difference from Aqloniys.

<sup>1</sup> Scientific secretary of the Imam Bukhari International Center. Samarkand. [abutolib71@mail.ru](mailto:abutolib71@mail.ru), тел:+998941801191

<sup>2</sup> Buyuk turk bilgini. Имам Матуриди ве Матуридилик. Миллетлерараси translating scientific collecting . – P. 426-427. Istanbul, 2012.

<sup>3</sup> Sh Ziyodov Abu Mansur al-Moturidi and the work of his interpretation of "T". - B. 22-23. T. : 2009.



Imam Moturidi in his book "Kitobu-T-Tawheed", many of the signs of Qur'on as evidence, along with the use of hadiths on many points. Al-though transmitted proofs evidence proving their views. All subjects on the basis of the Qur'an and the Hadith, as the word is based on the knowledge of both sources. "People in the science of hadith, fiqh, as the people and "ray" Kalom of knowledge "ahl al-hadith mutakallim" and "ahli rai mutakallim".<sup>4</sup> Imam Moturidi "Ahli ray mutakallim" widespread evidence against the flow of their vision and concepts put forward by retracting based on a hadith that it is of great importance to the role. Imam Moturidi "Kitobu-T-Tawheed", the main issues of the book" evidence from the Qur'an, the twenty-six-issue in his evidence and, in addition, in order to strengthen their views and opinions to address the many other hadith. According to Imam Bukhari, read, and in some cases the use of authentic Hadith Ahad Hadith. Ranked those below reported earlier. The refutation of this hadith for Qadariys.

عن النبي صلى الله عليه وسلم قال " القدرية مجوس هذه الأمة ... " .

From the Prophet peace be upon him said. "The Magi of this nation..."<sup>5</sup>

Imam Moturidi mu'taziylis's this hadith: "Allah will then appear as evidence against the idea (that muhdis)", and similar nations: "darkness before the light appeared, then the product," he said and like the idea of this hadith Mu'tazilis's opinion through false evidence.

Imam Moturidi qadariys a hadith of "Kitobu-t-Tawheed" will take place in the book.

عن النبي ﷺ قال صنفان من أمتي لا تنالهم شفاعتي المرجنة والقدرية

On the Prophet (peace and blessings of Allaah be upon him) said two groups of my Ummah, which do not receive my delayed and fatal intercessions.<sup>6</sup> Qadariys deny fate and faith based upon murjiys highlighted in this hadith of the intercession.

Imam Moturidi life is divided into two parts, the world of work and the work of religion that it consists of the following hadith as evidence of this.

عن النبي ﷺ قال من أوى محدثا فعليه لعنة

It was narrated that the Prophet (peace and blessings of Allaah be upon him) said: An upheaval is a curse for the heretical of<sup>7</sup>

An update of the religious work will be added to this provision, if the people of the world work to enter new innovation. The religion of Islam is not against the development of world affairs and news, but stressed that allow religion into trouble.

Imam Moturidi lived theology many conflicts arising from the period of the many false beliefs in this period has been rampant. Moturidi of "T-Tawheed", many of these groups are listed according to the refutation of them, and returned the views of mu'taziliys's regular one.<sup>8</sup> Kalam look at the most disputed and controversial subject of "imon" of the Imam Moturidi and al-Imam Ash'ari with their views on this issue. Ash'ari and mu'taziliys confessed: "Imon - is the language with the heart, with the approval and rules to follow," he described. Imam and al-Hanafi admitted that "the language of faith - the faith of the heart" and is recognized as the confirmation of two famous views of the imam in a faith different from each other.<sup>9</sup>

Abu Hanifa said "Islam" and "Imon" the words of a meaning ones, can not be Islamic unless "Imon" and Imon unless "Islam".<sup>10</sup> Imam Moturidi to look for the words "Imon" and "Islam" with a different meaning in the dictionary but the religious meaning of the two words of ones, outlook of a scientific answer: he said can not be Islamic unless "Imon" and Imon

<sup>4</sup> Buyuk turk bilgini. Имам Матуриди ве Матуридилик. Миллетлерараси translating scientific collecting . – P. 351-352. Istanbul, 2012.

<sup>5</sup> Moturidi. Kitobu-t-tawheed. – P. 139. Ankara, trust and commitment. 2003.

<sup>6</sup> Moturidi. Kitobu-t-tawheed. – P.508-628. Ankara, trust and commitment. 2003.

<sup>7</sup> Moturidi. Kitobu-t-tawheed. – P. 566. Ankara, trust and commitment. 2003.

<sup>8</sup> Rudolf U. Al-Moturidi and Samarkand Sunni theology. T.:, 2001. – P. 180.

<sup>9</sup> Oqilov S. Maveraunnakhr Moturidi the teaching of history. T .: Movarounnahr, 2012, 140-141.

<sup>10</sup> Abu Hanifa. Al-Fiqh al-Akbar.

unless "Islam".<sup>11</sup> Imam Moturidi his vision of 'Umar ibn al-Khattab (ra) narrated by Gabriel (as) the Messenger of Allah (peace be upon him), based on questions and answers about the famous hadith, the meaning of this hadith in support of other Muslim and believer in Paradise with the scientific justification of the hadiths .

قال: حدثني عمر بن الخطاب قال: .... فقال: يا محمد! أخبرني عن الإسلام، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً"..... قال: فأخبرني عن الإيمان، قال: "أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره" ..... قال: "فإنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم".

He said: Umar ibn al-Khattab said to me: ... He said: O Muhammad! Tell me about Islam, the Messenger of Allah peace be upon him: "Islam to testify that there is no god but Allah and that Muhammad is the Messenger of Allah and establish prayer, and pay zakat, fast Ramadan, and Hajj House if you can a way" ..... He said: So he told me about Imom, he said: "To believe in God and his angels and his books and messengers, and the other day, and believe in the amount of good and evil." He said: "It is Jibril that teaches you your religion."<sup>12</sup> As noted in this report, carried out by members of the Islamic and human activities and the performance of their imon entrusted only with the heart that is being described. Islam apparent esoteric faith and deeds, it is not perfect either. And the man, the human person, the words of the faith of Islam, from the children of the word was different, however, realized the meaning is the same, these two words have the same meaning.

Imam Moturidi strengthen their views either of the following narration.

The Messenger of Allah (peace be upon him) said: "Paradise for believer," he said.<sup>13</sup> لا يدخل الجنة إلا مؤمن لا يدخل الجنة إلا مؤمن The Messenger of Allah (peace be upon him) said: "Paradise for Muslim people," he said.<sup>14</sup> لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة Thus, both the Muslim and Muslim to enter paradise highlighted. This is based on the views of two authentic hadith by Imam al believe.<sup>15</sup> Abu Muin Nasafi can also look at this idea: "something the Islamic faith, every Muslim and every Muslim believers, believers," he said.<sup>16</sup> These issues, such as the current time, current date, and faith interpretation of Islam, because there are different views on this issue a comprehensive study to date.

Imam Maturidi religious life which is based on the hadith, and today a large role in the implementation of various parties and by the prevailing ideological refutation of allegations of crucial importance.

<sup>11</sup> Moturidi. Kitobu-t-tawheed. – P. 636. Ankara, trust and commitment. 2003.

<sup>12</sup> Moturidi. Kitobu-t-tawheed. – P. 631. Ankara, trust and commitment. 2003..

<sup>13</sup> Imam al-Bukhari. Sahih Al-Bukhari. Beirut, Douro, ibn Kathir 1987. - P. 4/1540.

<sup>14</sup> Imam Muslim. Sahih Muslim. Egypt, Maktabatu-l-imon 2004. - P. 1/372.

<sup>15</sup> Moturidi. Kitobu-t-tawheed. – P. 637. Ankara, trust and commitment. 2003..

<sup>16</sup> Abu Muin Nasafiy. Tabsiratu-l-adilla.

**III. OTURUM**  
**06 MAYIS 2017 CUMARTESİ**  
**İMAM SERAHSÎ SALONU**  
**Oturum Başkanı: Prof. Dr. Metin BOZAN**

09:30-09:45    **Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK**  
Hukuki Tutarlılık Bağlamında Ebû Hanîfe'nin İstihsan Anlayışı

09:45-10:00    **Prof. Dr. Mustafa BAKTİR**  
Ebu Hanife Ve Hile-i Şeriyye Meselesi

10:00-10:15    **Doç. Dr. Muharrem ÖNDER**  
Hanefi Mezhebinde Fukahanın Bilgi Yönünden Tasnifi

10:15-10:30    **Yrd. Doç. Dr. Abdullah DEMİR**  
Farklı Ebu Hanife Tasavvurları: Fakih ve Mütakellim Hanefiler Örneği

# HUKUKİ TUTARLILIK BAĞLAMINDA EBÛ HANÎFE'NİN İSTİHSAN ANLAYIŞI

## The Istihsan Understanding Ofa Abû Hanîfa In Conjunction With Law Confidentiality

Abdullah ÇOLAK<sup>1</sup>

### Özet

Ebu Hanife İslam fıkının olgunlaşma ve tedvin döneminde yetişen mutlak müctehidlerden birisi olup fikhî kanunlaştıran bir alimdir. Sava Paşa'nın (ö.1904) ifadesine göre Ebu Hanife Hz. Peygamber'den sonra ilk kanun vazıdır. O kendisinden sonraki müctehitlere öncülük etmiş, hemen bütün müctehidlerin ilgisini çekmiş, onları etkilemiş, hiçbir müctehid Ebu Hanife'nin görüşlerine karşı ilgisiz kalamamıştır. Bu yönüyle Ebu Hanife'nin kendisinden sonraki müctehitleri etkilemiş bir fakihdir diyebiliriz.

İslam Hukuk Tarihinde müctehidler birbirlerini zaman zaman ilmi nezaket çerçevesinde eleştirmiş olmakla birlikte her bir müctehit, diğerini rahmet ve minnetle anmıştır. Mezhep imamları arasında hoca talebe ilişkisi vardır; örneğin Şâfiî, Bağdat'ta Ebû Hanife'nin öğrencisi İmam Muhammed'den Hanefî fikhini öğrenmiş, Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî ise İmam Mâlik'ten Muvatta'ı okumuştur ve bu eserin en güvenilir ravileri arasına girmiştir.

İmam Mâlik onun hakkında, "Bütün insanlar fıkhıta Ebû Hanife'nin fertleri sayılır. Kim fikh öğrenmek isterse Ebû Hanife ve ashabına iltizam etmelidir", "Ebû Hanife, size şu direkler ağaçken onların altından olduğunu kıyas yoluyla ispata başlasa sizi ikna edecek dirayette bir zattır" diyerek onun muhakeme ve ikna kabiliyetine hayranlığını ifade etmiştir.

İmam Şâfiî ise, "bütün insanlar fıkhıta, Ebû Hanife'nin aile fertleri sayılır" demiştir.

İslâm Hukuku müstakil bir hukuk olup kaynağı itibariyle beşeri hukuklardan çok farklıdır. O ilahi bir hukuk olmasından dolayı temelde Kur'ân ve Sünnete dayanmaktadır. Ancak bu hukukun kaynakları bu iki delille sınırlı değildir. Temelde bu iki asla dayanarak ortaya konan diğer deliller de mevcuttur. Başta aslî delillerden olan icmâ ve kıyas olmak üzere istihsan, mesâlih-i mürsele, örf ve âdet, istishâb gibi fer'i deliller de İslâm hukukunun kaynaklarındandır. İslâm hukuku tespit edilirken naklî ve aklî deliller birlikte değerlendirilmiştir.

İslâm hukukunun kaynakları içerisinde onun her asrın meselelerine çözüm bulmada müctehidler için devamlı yorum ve icthad kapısını açık bırakan istihsan, mesâlih-i mürsele, örf ve âdet gibi deliller mevcuttur.

Bir müctehid kendisine intikal eden bir meselenin hükmü konusunda önce Kur'ân'a bakacaktır. Kitab'ta o konuyla ilgili bir hüküm bulamazsa sünnete, onda da bulamazsa o mesele hakkında icmâ olup olmadığını araştıracaktır. Meselenin hükmü hakkında icmâ da yoksa, ortak illet tespitinden hareketle kıyasa başvuracaktır. Karşılaştığı meseleyi kıyas yoluyla da çözme imkanı yoksa veya kıyasla ortaya çıkan hüküm maslahatı ortadan kaldırıyorsa meselenin çözümünü istihsan, mesâlih-i mürsele, örf ve âdet gibi fer'i delillerde araması gerekecektir.

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren temel kaynaklardan hüküm çıkarma metodolojisinde ferdin kendi görüşüne, akli faaliyetine yer verilmiştir. İslâm hukuk metodolojisinde aklî istidlal yöntemleri arasında zikredilen "istihsan"; anlamı, delil oluşu ve uygulanması etrafında, fikh mezheplerinin teşekkül ettiği ilk dönemden itibaren müctehidler arasında en çok ihtilafa konu olan bir delildir.

Bu çalışmada istihsan delilinin ortaya çıkışı; Hz. Peygamber ve Sahâbe döneminde İstihsan türü re'y icthadı uygulamaları, Tâbiîn ve sonraki dönemde İstihsan ve nihayet Ebû

<sup>1</sup> Prof.Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Öğretim Üyesi. e-mail: abduallahcolak@hitit.edu.tr

Hanife'nin istihsan anlayışı, buna yöneltilen eleştiriler ve bu eleştirilerin isimlendirmeye mi yoksa içeriğe mi yönelik olup olmadığı üzerinde durulacaktır.

İstihsan delili ile hüküm tespiti, onu delil olarak kabul etmeyenlerin iddia ettiği gibi hukuki tutarsızlık ve hevaya göre hüküm verme mi? Yoksa Ebû Hanife'nin kendi hukuk anlayışı/usulü içerisinde hukuki tutarlılığı koruma amaçlı bir yöntem midir? Çünkü Ebû Hanife'nin "kıyasa aykırı olarak istihsanla meşrudur" dediği bir mesele istihsanı reddeden müctehidler tarafından da farklı bir isimle meşru kabul edilebilmektedir.

Ebû Hanife'nin ictehad örneklerinden hareketle Hanefî fakihlerin istihsan adını verdikleri ve nas, icmâ, zaruret, kapalı kıyas, örf veya maslahat ile istihsan diye tasnif ettikleri bütün istihsan örnekleri incelendiğinde, farklı yapıdaki olayı kendi farklılığı içinde bir hükme bağlamış olmaktan başka bir şey yapmamış oldukları söylenebilir. Konuya bu açıdan bakıldığında, işlerlik kazandırılabilirdiği takdirde istihsanın, fikhın önünde geniş bir ufuk açtığı görülür. İstihsan metodu, benzer olmakla beraber mahiyetleri itibariyle farklı olan olayları kendi farklılıkları içinde yapılarına uygun hükümlere bağlama metodudur. Bu yönüyle istihsan, benzemeyeni kendi yapısı içinde ayrı bir hükme bağlamaktan başka bir şey değildir. Buna göre istihsan kıyastan vazgeçmek değil, yanlış kıyas yapma hatasına düşmemektir.

### **The Istihsan Understanding Ofa Abû Hanîfa In Conjunction With Law Confidentiality**

Abu Hanifa is one of the absolute mujtahids who has grown up in the period of maturity and providence of Islamic jurisprudence, and is a legal scholar who makes the jurisprudence law. According to the statements of Sava Pasha (d. 1904), Abu Hanifa is the first law preacher after the Prophet (pbuh). He pioneered his subsequent mujtahids, attracted the attention of almost all the mujtahids, affected them and none remained uninterested in the views of Abu Hanifa. In this respect, we can say that Abu Hanifa is a clique influencing the subsequent mujtahids.

In the history of Islamic Law, although the mujtahids criticized each other occasionally within the frame of scientific courtesy each mujtahid has mercy and gratitude for the other. There is a teacher-student relationship among the imams of the sects; for example, Shafi learned the Hanafî jurisprudence from Imam Muhammad, a student of Abu Hanifa, in Baghdad; Muhammad b. Hasen al-Shaybani studied Muvatta of Imam Malik and became one of the most reliable of this work.

Imam Malik said about him "All people are considered to be the members of Abu Hanifa in jurisprudence. If anyone wants to learn fiqh, he must contrive Abu Hanifa and his companions. Abu Malik expressed his admiration for his ability of reasoning and persuasion by saying, "Abu Hanifa will convince you that the pylons are, in fact, are made up of gold although they are just ordinary trees by means of comparison". By contrast, Imam Shafi'i said, "All people are considered to be family members of Abu Hanifa in fiqh.

Islamic law is an independent law and it is very different from human laws as a source. Since it is a divine law, it is basically the Qur'an and the Sunnah. However, the sources of this law are not limited to these two arguments. There are basically other proofs based on these two facts. The *ijmâ* and *kiyas*, which are mainly from the original proofs, *majâlih-ijjârî*, custom and custom, *istishâb*, are also sources of Islamic law. While establishing Islamic law, sayings and mental evidence are evaluated together.

In the sources of Islamic law, there are evidences such as istihsan, *mesahlih-i mürsel*, *örf* and *kadet* which leave open the door of continuous interpretation and *ijtehad* for the mujtahids in finding solutions to the issues of each century.

A mujtahid will first look at the Qur'an in regard to the judgment of a matter that is passed on to him. If he finds no provision in the book, he will investigate whether he has a sunnah and if he cannot find it, he will check whether he has a *icma*. If there is not an *icmâ* about the provision of the matter, he will resort to criticism based on the joint diagnosis. If

there is no way to resolve the issue by comparison, or if the resulting ruling is lifting the maslahat from the existence, it will have to search for the solution of the problem in places such as istihsan, mesalih-i mürsel, juridical, custom and tradition.

Since the early days of Islam, in his methodology of making judgments from fundamental sources, the individual has been involved in his own opinion and intellectual activity. "Istihsan" mentioned among the methods of reasoning in Islamic law methodology; it is the most disputed issue among the mujtahids from the first period in which fiqh sects are formed around the meaning, the formation and the application of the evidence.

In this study, the emergence of the evidence of idolatry; In the period of Prophet (pbuh) and Companions, it will be emphasized on the practices of İstihsan icthadı, Tâbiîn and later on Istihsan and finally Abu Hanifa's understanding of istihsan, the criticisms directed to it and whether the secriticisms are aimed at naming or content.

Is the judgment of İstihsan province really a judicial decision according to the legal inconsistency and reason as claimed by those who do not accept it as evidence? Or is it a method to protect legal coherence within Abu Hanifa's own legal understanding? This is because Abu Hanifa's claim that he is "marginalized as illegitimate" can be regarded as legitimate by a different name by the mujtahids.

When all the examples of İstanhad that Abu Hanifa's had gave to the Hanafi scholars in the name of idolatry and which they classify as nas, icma, necessity, closed comparison, customer maslahat and istihsan are examined, it is seen that they have not done anything other than that can be said. From this point of view, it can be seen that if the functioning can be achieved, it will open a wide horizon in front of the fiqh. The method of imitation is a method of linking incidents that are similar but different in their nature to the provisions appropriate to their structure in their differences. In this respect, idolatry is nothing more than a separate judgment within its own structure. According to this, istihsan is not to give up the harmonization but to make a wrong comparison.

## A. İSTİHSAN

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren temel kaynaklardan hüküm çıkarma metodolojisinde ferdin kendi görüşüne, akli faaliyetine yer verilmiştir. İslâm hukuk metodolojisinde aklî istidlal yöntemleri arasında zikredilen "istihsan"ın anlamı, delil oluşu ve uygulanması etrafında, fıkıh mezheplerinin teşekkül ettiği ilk dönemden itibaren müctehidler arasında en çok ihtilafa konu olan bir delildir. Öncelikle bu delilin ortaya çıkışını ortaya koymakta yarar vardır.

### 1. İstihsan'ın Ortaya Çıkışı

İstihsan terimi, her ne kadar bir usul kavramı olarak Irak ekolünden önce kullanılmamış ise de, mana ve içerik bakımından ilk dönemde mevcuttu ve yaygın bir şekilde kullanılmıştı. Bu terimin, ilk olarak ne zaman kullanılmaya başlandığını kesin olarak tespit etmek zordur.<sup>2</sup> Bununla birlikte Hz. Peygamber, sahâbe ve tabiîn dönemlerinde ortaya konan İctihad örnekleri incelendiğinde bir fikir edinmek mümkündür.

İslâm'ın ilk dönemi olan Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn nesli zamanında, istihsan kavramının da içinde yer aldığı, kullanılan hakim terim "re'y, re'y icthadı" idi.<sup>3</sup> İbnü'l-Kayyim (751/1350) Arapların re'y kelimesini özellikle "Hakkında karîne ve delillerin çeliştiği bir konuda doğruyu ortaya koymak için düşünüp taşındıktan ve araştırdıktan sonra kalbin gördüğü" yani ulaştığı sonuç anlamında kullandıklarını söyler.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Önder, Muharrem, "İstihsan Kavramının Ortaya Çıkışı", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 7, Nisan 2006, s.183.

<sup>3</sup> Apaydın, H. Yunus, "Nasları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu", *Marife*, yıl: 2 sayı: 1, Konya, 2002, s.8; Önder, "İstihsan Kavramının Ortaya Çıkışı", s. 183.

<sup>4</sup> İbn Kayyim, Ebû Abdillah Muhammed b. Ebibekr el-Cevziyye, *I'lâmu'l-Muvakkı'în an Rabbi'l-Âlemîn*, Beyrut 1993, I, 83; Önder, "İstihsan Kavramının Ortaya Çıkışı", s. 183.

### a. Hz. Peygamber Döneminde İstihsan Uygulamaları

Hz. Peygamber döneminde İslâm hukukunun iki kaynağı vardı; Kitap ve sünnet. Kur'ân'da pek çok istihsan örnekleri mevcuttur. Meselâ, bir kadına zina ithamında bulunup da dört görgü şahidiyle ispat edemeyen kişiye seksen celde kazif cezası uygulanacağı belirtilmiştir<sup>5</sup>. Ancak kadına zina ithamında bulunan kişi kadının kocası ise durum değişir. İddiasını kendisi dışında üç şahitle ispat edemeyecek şahsa ispat edemeyeceksen sus denilebilir. Ancak kocaya aynı şeyi söylemek haksızlık olur. Yapısı itibariyle farklılık arz eden bu durum için özel bir hüküm getirilmiştir. Kadın kocasının ithamını reddeder, koca da bu ithamda ısrar ederse nikâhları hâkim kararı ile feshedilir.<sup>6</sup> Fıkıhta bu mesele “liân” olarak bilinir.<sup>7</sup> Bu ve benzeri örnekleri tahsis olarak nitelese bile esasında farklı olanı kıyas kapsamı dışında tutmaktan, yani istihsan yapmaktan başka bir şey değildir<sup>8</sup>.

İlk yıllardan itibaren İslâm dini hayatın tabii akışını, sosyal realiteleri, insan unsurunun en önemli değerler olarak kabul edilmesinden dolayı, kuralcı ve şekilci yaklaşımın olumsuzluklarını en aza indirmeyi hedeflemiştir. Yine İslâm, hayatın çeşitli yönlerini ve değişkenliklerini yansıtan bir iç dinamizme sahiptir. Nitekim bu dinamizmin ve esnekliğin örneklerini Hz. Peygamber döneminde görmekteyiz.<sup>9</sup> Ma'dûmun satışını yasaklayan genel kuraldan selem akdinin istisna edilmesi bunun en güzel örneğidir.<sup>10</sup>

Aynı şekilde Hz. Peygamber'in erkeklerin altın ve ipek kullanımını yasaklayan hadisi<sup>11</sup> ortada iken kendisine cildindeki bir rahatsızlıktan dolayı gelen Abdurrahman b. Avf ile Zübeyr b. Avvam'ın ipek elbise giymelerine izin vermiştir.<sup>12</sup> Altının kullanılmasına da tıbben zaruret olan bazı yerlerde izin verilmiştir. Nitekim savaşta burnu kesilen bir sahâbenin taktığı gümüş burun koku yapınca Hz. Peygamber ona altından bir burun takmasını tavsiye etmiştir.<sup>13</sup>

Genel hüküm uyarınca ipek ve altın kullanımı erkeğe yasak olmasına karşın hastalık, zaruret ve ihtiyaç gibi özel hallerde izin verilerek genel hükümden istisna yapılmıştır. İşte bu daha sonraları Hanefilerin “zarurete dayanan istihsan” tabirlerine uyan bir uygulamadır.<sup>14</sup>

### b. Sahâbe Döneminde İstihsan Türü Re'y İctihadı Uygulamaları

Hz. Peygamber'in vefatından sonra H. I. ve kısmen II. yüzyıl içinde, müslüman toplumun yeni problem ve ihtiyaçlarına cevap bulma zarureti, İslâm hukukçularını kitap ve sünnette açıkça mevcut olmayan meselelerde rey ve ictihada dayanarak nasları yorumlama ve yeni hüküm koyma faaliyetine sevk etmiştir. Böylece beşer aklı, teşrî sürecine açık bir şekilde girmiş oluyordu.

Hz. Ömer'in, Ebû Musa el-Eş'arî'ye yazdığı bir mektubunda geçen ve istihsanın sonraki dönemlerde ortaya konan mahiyetini çağrıştıran şu ifadelerini incelemek yararlı olacaktır: “... *Emsal olayları araştır ve benzerlik bulmaya çalış, sonra (hükme tesiri olan) benzerlikleri bulunca bunlar hakkında kıyası uygula. Bulduğun kıyâsî sonuçlar içinde Allah katında en sevimli olan (İslâm prensipleriyle en çok bağdaşan) ve senin vicdanî kanaatine göre hakkaniyete en yakın olan hükmü ver.*”<sup>15</sup> Hz. Ömer bu sözlerin ilk kısmında benzerlikler (ortak illet) yakalanınca ve sonucu da adil olunca kıyasın uygulanmasını istiyor. Ancak sözün

<sup>5</sup> Nûr 24/4.

<sup>6</sup> Nûr 24/6.

<sup>7</sup> Aktan, Hamza, “Müzâkereler”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 1*, İSAV, İstanbul 2005, s. 720.

<sup>8</sup> Aktan, “Müzâkereler”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 1*, s. 721.

<sup>9</sup> Aydın, İbrahim Hakkı, “İstihsan Temelinde Akıl ve Ebu Hanife”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 15, sy. 1-2, (Ebû Hanife Özel Sayısı). 2002, s.165.

<sup>10</sup> Kâsânî, Alâuddin Ebû Bekir b. Mes'ud, *Bedâiu's-sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, Beyrut 1974, V, 3.

<sup>11</sup> Bk. Buhârî, Libas 25; Müslim, Libas 2.

<sup>12</sup> Buhârî, Libas 29; Müslim, Libas 3, 23.

<sup>13</sup> Ebû Dâvûd, Hâtem 7; Tirmizî Libas 31; Nesâî, Zînet, 4.

<sup>14</sup> Önder, “İstihsan Kavramının Ortaya Çıkışı”, s. 186-187.

<sup>15</sup> İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, I, 101; Önder, “İstihsan Kavramının Ortaya Çıkışı”, s. 187.

ikinci kısmında, bu mümkün olmadığında Allah'ın hoşlanacağı temel ilkelerle uyuşan veya adalet ve hakkaniyet ölçülerini gerçekleştiren bir hükme varmasını emrediyor. Başka bir ifadeyle, kıyasın şeriatin ruhuna uygun sonuç doğurmadığı bir durumda, o meselede benzerlerinin hükmünü bırakıp özel delilin gereği olan adalet ve hakkaniyet hükmünü (istihsan) vermesini istemektedir<sup>16</sup>.

Sahâbe ve tâbiîler Kitap ve sünnet başta olmak üzere özellikle icthadı bütün çeşitleriyle tatbik etmiş olmakla birlikte<sup>17</sup> rey, kıyas ve istihsan gibi terim ve deyimlere önem veriyorlardı. Onlar fetvâlarında Kitap ve sünnette hakkında nas bulamazlarsa icthada başvuruyorlardı. Yine onlar icthadlarında şeriatin ruhundan ve İslâm'ın genel prensiplerinden hareketle fetvâ veriyorlardı. Örneğin Hz. Peygamber'in “لا ضرر ولا ضرار : *Zarar verme ve zarar ile karşılıklı bulunma yoktur.*”<sup>18</sup> hadisi gibi genel nitelikli prensiplerin ışığı altında yeni meselelere çözüm getiriyorlardı. Sahâbe ve tabiîn benzer olaylar hakkında fetvâ ve hüküm vermek için müşterek illet tespitine giderek kıyas yapmaya gerek duyuyorlardı.

Yine Hz. Ömer'in Sevad arazisini daha önce fethedilen arazilere kıyas etmemesi de aslında Kur'ân'ın kendi içindeki istihsanı fark etmesinden başka bir şey değildir. Kur'ân bir taraftan ganimetlerin beşte dördünün gazilere taksim edilmesini öngörürken<sup>19</sup> diğer taraftan servetin zenginler arasında dönüp dolaşan güç ve imtiyaz aracı olmaması gerektiğine işaret etmiştir. Hz. Ömer o güne kadar fethedilen yerler arasında bir güç ve refah kaynağı olabilecek nitelikte bir arazi bulunmadığını, Sevad adı verilen Aşağı Mezopotamya'nın verimli arazisininin fethedilmesiyle öncekilere benzemeyen ve onlarla kıyas edilemeyecek yeni bir durumla karşı karşıya kaldığını fark etmişti. Sevad arazisi Fedek veya Hayber arazisine kıyas edilemezdi. Sevad arazisini gazilere dağıtmak, serveti belli ellerde toplamak olurdu ki, Kur'ân bunu menetmişti. Buna göre, Sevad arazisi fethedilen önceki arazilere kıyas edilmemiş, kendi özelliği içinde değerlendirilerek kamu malı statüsüne kavuşturulmuştur. Hz. Ömer'in bu icthadı esas itibarıyla Kur'ân'ın içinde açıklamasını bulan bir istihsandır.<sup>20</sup>

Sahâbeden Dahâk b. Halife el-Ensârî'nin bir tarlası vardı ki bu tarlaya su ancak Muhammed b. Mesleme'nin tarlasından geçerek ulaşabiliyordu. Muhammed b. Mesleme kendi tarlasından suyun geçirilmesine izin vermeyince Dahhâk, Halife Hz. Ömer'e başvurdu. O da, Mesleme'ye “kardeşinin yararlanmasına niçin engel oluyorsun, sana bunun bir zararı var mı?” dedi. O da “hayır” dedi. Bunun üzerine Hz. Ömer, “vallahi eğer bu su için senin karnın üzerinden başka bir geçit bulamasam, o suyu yine de Dahhak'ın toprağına akıtırım” dedi ve dediğini de yaptı<sup>21</sup>. Bir kimsenin özel mülkünde tasarruf yetkisi mülk sahibine aittir. Buna rağmen Hz. Ömer, bu olayda Dahhak'ın yararının, Mesleme'nin ise hiçbir zararının olmaması esnasından hareketle bu hükme varmıştır<sup>22</sup>.

Sanatkâr ve ücretle iş yapan benzeri kimseler, ellerindeki mal için “yed-i emîn” sayılırlar. Dolayısıyla onlar yanlarındaki eşya, kendi kusurları olmaksızın veya başka bir sebeple zayi olursa, kıyasa göre o eşyayı ödememeleri gerekir. Oysa zamanla ahlâkın bozulması ve halkın eşyasına göz koyan zanaatkârların bunu kötüye kullanmaları ve bu yüzden insanların zarar görmesi üzerine Hz. Ali ve Kadı Şurayh, onların böyle bir eşyayı tazmin etmeleri gerektiğine hükmetmişlerdi. Şurayh, evi yanan bir kassar (çamaşırıcı)'ın müşterisinin malını ödemesine hükmetmiş, o da “biliyorsun ki evim yandı” deyince Kadı

<sup>16</sup> Önder, “İstihsan Kavramının Ortaya Çıkışı”, s. 187-188.

<sup>17</sup> Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukukunda İctihad*, Ankara ts., s. 80; Apaydın, H. Yunus, “Nasları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu”, *Marife*, s.8-9.

<sup>18</sup> İbn Mâce, Ahkâm 17; İbn Hanbel, *Müsned*, V, 327.

<sup>19</sup> Enfâl 8/41.

<sup>20</sup> Aktan, “Müzâkereler”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 1*, s. 721-722. Ayrıca bu konuda geniş bir değerlendirme için bk. Koçak, Muhsin, *İslam Hukukunda Hükümlerin Değişmesi Açısından Hz.Ömer'in Bazı Uygulamaları*, Samsun 1997, s.6-44.

<sup>21</sup> Mâlik, Muvattâ, Akdiye 26.

<sup>22</sup> Yusuf Musa, Muhammed, *Tarihu'l-Fikhi'l-İslâmî*, (trc. Ahmet Meylani) İstanbul 1973, s. 399-400; Bakır, Mustafa, *İslâm Hukukunda Zaruret Hali*, Ankara ts.,s. 62-63.



Şurayh, “ya müşterinin evi yansaydı sen ücret almaktan vazgeçer miydin?” karşılığını vermiştir<sup>23</sup>.

Hz. Ömer, Hz. Ali ve Kadı Şurayh’ın vermiş olduğu bu gibi hükümler Kitap, sünnet ve kıyasa dayanmamıştır. Çünkü kıyasa göre Muhammed b. Mesleme komşusu Dahhâk’e kendi toprağından suyolu verip vermeme hüsrûd ve kendi mülkünde dilediği gibi tasarrufa yetkili olduğu için zorlanmamalıdır. Diğer olayda ise bir taksir olmaksızın evi (veya iş yeri) ve bu arada müşterinin malının yanması durumunda kassar, telef olan malı ödememelidir. Fakat bunun, şeriatin genel maksat ve ruhuna, adalet ve hakkaniyet ölçülerine uymadığı için ve sosyal değişimin gereklerine cevap bulma adına onlar bu hükümlerinde dinin genel prensiplerinden olan “zararı def ve maslahatı celb etme”<sup>24</sup> esasına göre hareket etmiş ve istihsan prensibine göre hüküm vermişlerdir.

Hatıb adlı bir şahsın köleleri, Müzeyneli birisinin devesini çalıp, kesmiş ve etini yemişlerdi. Olay Hz. Ömer’e iletilince ve hırsızların da suçlarını itiraf etmeleri üzerine Ömer, önce kölelerin hırsızlık suçundan ellerinin kesilmesini emretti. Olayın özel şartlarını inceleyince; kölelerin çalıştırıldığı halde aç bırakıldıklarını tespit etti ve el kesme cezasını kaldırarak kölelerin sahibinin, devenin kıymetinin iki katını deve sahibine ödemesine hükmetti.

Hz. Ömer’in verdiği bu karar da yine Kitap, Sünnet ve kıyasa dayanmamaktadır. Kıyas göre Müzeyneli’nin devesini çalanların eli kesilmeli idi. Özel şartlar gereği Hz. Ömer burada dinin genel prensiplerine göre hüküm vermiştir. İşte bu gibi hükümlerin esası dinin genel prensiplerinden hareketle yapılan ictihattır ki daha sonra terimleşme döneminde buna “*istihsan*” adı verilmiştir<sup>25</sup>.

### c. Tâbiûn ve Sonraki Dönemde İstihsan

Tâbiûnden istihsanın öncülerinden İbrahim en-Nehaî’yi, talebesi Hammad b. Ebî Süleyman (120/738)’ı görmekteyiz.<sup>26</sup> Aslında bütün müctehidler hüküm verme konusunda kolaylığı temin ve maslahatın gözetilmesinde hem fikirdirler. İstihsanı delil olarak kabul eden ve onu bu adla isimlendiren müctehidin maksadı da kolaylığı temin, zorluk ve sıkıntıyı ortadan kaldırmaktır. İşte bunu bir kısım müctehidler *istihsan* adıyla ifade ederken diğer bir kısmı başka delillerle ifade etmişlerdir<sup>27</sup>.

İstihsan deliline başta Şâfiî olmak üzere pek çok alim ağır eleştiriler yöneltmişlerdir. Bazı kimseler de bu delili sadece Ebu Hanife’ye nispet etmişlerdir.<sup>28</sup> İ. Goldziher, istihsan prensibini, bizzat Ebu Hanife’nin koymuş olduğunu söylerken, J. Schacht’a göre bu terim Ebu Hanife’den önce de vardı. Ancak istihsan metodu Ebu Hanife ve öğrencileri Ebu Yusuf ve Muhammed b. Hasen tarafından geliştirilmiştir.<sup>29</sup> Oysa Ebu Hanife’den istihsan anlayışına dair nakledilmiş sarıh bir tarife rastlanmamaktadır.<sup>30</sup> Öğrencileri hocalarının verdiği fetvâ ve hükümlerden hareket ederek Ebu Hanife’nin istihsan anlayışını ortaya koymuşlardır. İleride izah edileceği gibi Ebu Hanife’nin istihsan anlayışı, karşı çıkanların istihsan tarifıyla de uyuşmamaktadır.

<sup>23</sup> Erdoğan, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul 1990, s. 183-184. Ebû Hanife de istihsanla sanatkârın bunu tazmin etmesi gerektiğine hükmetmiştir. Bk. Tarablusî, Alâuddin Ebu’l-Hasen Ali b.Halil, *Muînu’l-hukkâm fi mâ yeteradeddü beyne’l-hasmeyni mine’l-ahkâm*, Mısır, 1310, s. 235; Şelebî, Muhammed Mustafa *Usûl-i fikhi’l-İslâmî*, Beyrut 1986, s. 267; a.mlf., *Ta’lîlû’l-ahkâm*, Beyrut 1981, s. 59.

<sup>24</sup> Mecelle, md: 30.

<sup>25</sup> Yusuf Musa, *Tarihu’l-Fıkhi’l-İslâmî*, s. 400-402.

<sup>26</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk. Önder, “İstihsan Kavramının Ortaya Çıkışı”, s. 190-194.

<sup>27</sup> Ebu’l-Mekârim, Abdülhamid İsmail, *el-Edilletü’l-muhtelefu fihâ ve eseruhû fi’l-fikhi’l-İslâmî*, Kahire, ts., s. 232.

<sup>28</sup> Karaman, *İctihad*, s. 137.

<sup>29</sup> Şener, Abdülkadir, *Kıyas İstihsan İstislah*, Ankara t.s., s. 116-117.

<sup>30</sup> Karaman, *İctihad*, s. 137.

İbn Hazm'a göre istihsan H. II. Asırda ortaya çıkmıştır. O, "Biz Ebu Hanife'den önce istihsan yapan bilmiyoruz, İmam Mâlik ise istihsanı nadiren kullanmıştır" der.<sup>31</sup> Pek çok bilim adamı istihsan kavramını ilk kullanan kişinin Ebû Hanife olduğu kanaatindedir<sup>32</sup>.

İstihsan fer'î bir delil olarak olmasa da uygulamada istihsanın ifade ettiği ictihad tarzı sahabîler devrinden beri mevcuttur. Sahâbeyi izleyen imamların bu yolu seçmesi İslamî hükümlerin toplumda uygulanabilmesi için bir nevi zaruretti. Çünkü zamanla ortaya çıkan toplumsal gelişmeler, meselenin çözümleninde kıyas'ın da yetersiz kalmasına neden olmuştur. Öyle ki Kitap ve sünnette benzer bir hüküm mevcut olduğu halde zaruret, maslahat ve umumî belvâ gibi sebeplerle bazı konularda kıyasın hükmünü uygulamak İslâm hukukunun genel esaslarına uygun düşmemektedir. Bu gibi durumlarda güçlükleri ortadan kaldırmak, özellikle maslahatı gözetmek ve hakkaniyeti gözetmek için müctehidler istihsanda bulunarak kıyasın veya umumi kaidenin gereğini bırakıp istihsanla farklı hükümler koymuşlardır<sup>33</sup>.

İstihsan tabiri naslarda, sahâbe uygulamasında kullanılmıştır. Fıkıh usûlüne dair müdevven olarak bize kadar ulaşan Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinde ve *el-Ümm*'ünde özel bir bölüm tahsis edilerek istihsan delili ele alınmış ve müellif tarafından şer'î bir delil olamayacağı ortaya konmaya çalışılmıştır. O halde bu delilin H.II. asırda yazılan kaynaklarda terim anlamıyla yer aldığını söyleyebiliriz.

## 2. İstihsan'ın Tarifi

İstihsanı İslâm hukukçularının ekseriyeti kabul etmekle beraber onu farklı tarif etmişlerdir.

İstihsân (استحسان) husn (حسن) kelimesinden türetilmiş olup, (حسن) fiilinin istif'al babına sokulmuş şeklidir. Lügatte şekil ve mana itibariyle insan gönlünün meylettiği şey anlamında olup zıddı istikbâh (استقباح) yani bir şeyi çirkin görmektir. "استحسنت كذا أى اعتقدته حسناً : Onu istihsan ettim, yani onun güzel olduğuna inandım" demektir.<sup>34</sup>

İstihsan tabirinin kullanılmasında hiçbir ihtilaf yoktur.<sup>35</sup> Çünkü bu tabir âyet ve hadislerde de kullanılmaktadır. Âyette "الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ" *Onlar söze dikkatle kulak verirler de onun güzeline uyarlar*<sup>36</sup> buyrulmaktadır. Sünnette ise Abdullah b. Mes'ud'dan mevkuf olarak nakledilen rivayette "مارأه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن" *Müslümanların güzel gördüğü şey Allah katında da güzeldir*<sup>37</sup> denilmektedir. İstihsanı kabul eden veya etmeyen bütün müctehidler tarafından "istihsan" lafzı kullanılarak çeşitli hükümler verilmiştir.

Mezheplere göre istihsanın tarifini şöylece sıralayabiliriz.

<sup>31</sup> İbn Hazm, *İbtâlû'l-kıyas ve'r-re'ye ve'l-istihsân ve't-taklid ve't-ta'lîl*, Dımaşk 1960, s.5, 9.

<sup>32</sup> İbn Hazm, *İbtâlû'l-kıyas*, s.5, 9; Hasan Ahmed, *İlk Dönem İslam Hukuku İlminin Gelişimi*, (çev. Haluk Songür) İstanbul 1999, s.168-169, 174; Bakkal, Ali, *İslam Hukuk Metodolojisinde İstihsan*, Şanlıurfa 2001, s. 37; Bardakoğlu, Ali, "İstihsan", *DİA*, İstanbul 2001, XXXIII, 340.

<sup>33</sup> Yavuz, Yunus Vehbi, "Hanefî Müctehidlerinin İstihsan Metodu", *UÜİFD*, sy.2, Bursa 1987, s. 87; Hasan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, s.173. Muharrem Kılıç "Karşılaştırmalı Hukuk Tarihinde Metodolojik Formalizmin Aşılmasında İki Yöntem: İstihsan ve Equity" isimli makalesinde istihsan ile İngiliz hukukundaki equity/hakkaniyet anlayışının benzer yanlarını ortaya koymaktadır. Bk. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 1, 2003, s.147.165

<sup>34</sup> Cevheri, İsmail b. Hammad, *Tâcu'l-Lüga ve Sıhahu'l-Arabiyye*, Mısır ts., "h-s-n" md. V, 2099; Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*, Beyrut 2001, s. 404; Tehânevî, Muhammed Ali, *Mevsûatü Keşşâfi Istilâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Beyrut, 1996, I, 205; Ebu'l-Mekârim, *Edille*, s. 223.

<sup>35</sup> Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Usûl*, Beyrut 1993, II, 200; Zuhaylî, Vehbe, *el-Vasît fî usûli'l-fikhi'l-İslâmî*, Dımaşk 1986-87, s. 283.

<sup>36</sup> Zümer 39/18. Ayrıca bk. A'râf 7/145; Fussilet 41/33.

<sup>37</sup> Bu hadis mevkuf olarak Ahmed b. Hanbel'in *Kitâbü's-sünne* adlı eserinde (I, 379) zikredilmektedir. Ayrıca bk. Beyrûtî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Dervîş el-Hût, *Esne'l-metâlib fî ehâdis-i muhtelifi'l-merâtib*, Beyrut 1991, s.890, HN: 1258. Aclûnî de bu hadis hakkında "mevkuf ve hasendir" der. Bk. Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ*, Halep, ts., II, 263. İbn Hazm ise "böyle bir hadisin Hz. Peygamber'e isnadı asla sahih değildir. Velev sabit olsa bu istihsana değil, icmâa delildir" der. *el-İhkâm fî usûli'l-fikh*, Beyrut, ts., II, 197.

### a. Hanefilerin İstihsan Tarifi

İstihsanı nasıl anladığına dair Ebu Hanife'den açık bir tarif nakledilmemişse de verdiği hükümlerden hareketle onun istihsan anlayışı ortaya konulmaya çalışılmıştır. İstihsan hakkında kaynakların bize verdiği malzeme onların kıyası kamu yararı yanı sıra, belli bir hadis yahut kendi bölgelerinde yaygın olan bir örf dolayısıyla terk ettiklerini gösterir. Bu durumda onlar belli bir hadisin yahut belli bir örfün kamuya kıyasla ortaya konan hükümden daha çok yararlı olduğunu düşünürler.<sup>38</sup>

Hanefilerden istihsan terimini ilk kullanan Ebû Yusuf'tur (182/798). Ancak bu, ondan önce başka fakihlerce bu terimin kullanılmadığını göstermez. Büyük bir ihtimalle bu terimi ve onun ifade ettiği kavram çerçeveyi hocasından öğrenmiştir. Verdiği istihsan örneklerine bakıldığında onun bu terimi kıyasa mukabil olarak kullandığı görülür. Bazı meselelerde “Kıyas bunu gerektirmektedir, fakat biz bu konuda şöyle bir istihsan yapıyoruz”, “kıyasın hilafına istihsanla böyle tespit ettik”, “kıyas böyle, istihsan böyledir ve biz istihsanı alıyoruz” “rivayet olmasaydı kıyasla hükmederdim”, “kıyas şöyledir, ancak eserden (sahabî kavli) dolayı onu terk ettim” gibi ifadelerle istihsanı tercih edişini ortaya koymaktadır. Duruma göre sahâbeyi taklit etmeyi kıyastan evla görmektedir.<sup>39</sup>

Ebû Hanife'nin ikinci önemli öğrencisi İmam Muhammed eş-Şeybânî (189/805) ise özellikle *el-Mebsût*'un pek çok yerinde “İstihsanda bulunup kıyası bırakıyorum” der. Bu gibi yerlerde ya kıyasın muktezasına muhalif bir rivayeti yahut genel prensipleri dikkate almaktadır. Bazen âyetin umum ifadesini esas alarak kıyası terk etmeye de istihsan adını vermektedir.<sup>40</sup>

Kerhî (340/952), istihsanı şöyle tarif etmektedir: “İstihsan, daha kuvvetli görülen bir husustan dolayı bir meselede benzerlerinin hükmünden bir başka hükme dönmektir.”<sup>41</sup>

Serahsî (483/1090) istihsanı dört ayrı şekilde tarif etmiştir:

a) İstihsan, kıyası terk edip insanlar için en uygun olan ciheti almaktır.

b) İstihsan, şahıs ve umumun mübtela olduğu şeylerle ilgili hükümlerde kolaylığı istemektir.

c) İstihsan, genişliğe göre hareket etmek ve kolaylık talep etmektir.

d) İstihsan, müsamaha ve ruhsat esasına göre hareket etmektir.<sup>42</sup>

Serahsî'nin bu tarifleri açık ve şümulü bir tarif olmasa da bu tariflerden istihsanın zorluğu kaldırma, kolaylığı temin esasına dayandığı anlaşılmaktadır.

Pezdevî (482/1089) ise “İstihsan, bir kıyasın gerektirdiği hükümden daha kuvvetli bir kıyasın hükmüne dönmek veya daha kuvvetli bir delil ile kıyasın tahsis edilmesidir” şeklinde tarif eder.<sup>43</sup>

Kerhî ve Pezdevî'nin yapmış oldukları istihsan tarifleri de Hanefilerin istihsan anlayışını tam olarak yansıtmamaktadır. Çünkü uygulamada istihsanın sadece açık kıyasın gerektirdiği hükmü terk edip hafî/kapalı kıyasın hükmü ile amel etmek veya kıyasın bir başka delil ile tahsisinden ibaret olmadığı, hatta Hanefilerce istihsan karşısında terk edilen “kıyas”ı da farklı anlamlarda kullandıkları görülmektedir.

İstihsan karşısında terk edilen kıyas ile bazen aslî delillerden birisi olan kıyas terk edilirken bazen de kapsam itibarıyla genel nitelikli şer'î nas kastedilmiştir. Örneğin Ebu Hanife'den muhsan<sup>44</sup> olan zânînin recmi konusunda nakledilen “Biz kıyasa aykırı olarak ve istihsan yoluyla recm gerektiğine hükmettik” sözünde “kıyas” kelimesi usuldeki kıyas

<sup>38</sup> Özen, Şükrü, “Hicrî II. Yüzyılda İstihsan ve Maslahat Kavramları”, *Marife*, Yıl:3 sy:1, Bahar 2003, s. 36.

<sup>39</sup> Şelebî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 258; Özen, “Hicrî II. Yüzyılda İstihsan ve Maslahat Kavramları”, *Marife*, s. 45.

<sup>40</sup> Geniş bili için bk. Özen, “Hicrî II. Yüzyılda İstihsan ve Maslahat Kavramları”, *Marife*, s.45-46.

<sup>41</sup> Buhârî, Alâuddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfu'l-Esrâr an Usûl-i Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, (thk. Muhammed el-Mu'tasimbillah el-Bağdâdî), Beyrut, 1997, IV, 3; Zuhaylî, *Vasît*, s. 284; İbrahim, Musa İbrahim, *el-Medhal ilâ Usûl'l-Fıkh ve Târihi't-Teşri'il-İslâmî*, Amman, 1989, s.78.

<sup>42</sup> Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, Beyrut 1986, X, 145.

<sup>43</sup> Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, IV, 3.

<sup>44</sup> Muhsan: Meşru bir evlilik içinde zifafa girmiş müslüman bir kimse demektir.

anlamında kullanılmamıştır. Burada kıyastan maksat muhsan olsun olmasın zina eden kadın ve erkeğin her birine yüz sopa vurulacağını ifade eden âyettir.<sup>45</sup> Nasdan çıkan sonuç bu iken muhsan olan zani bu genel nitelikli nassın dışında tutulmuştur. Onun hakkında celde cezası değil recm cezası gerektiğine hükmedilmiştir. Zira bu istisnayı gerektiren Hz. Peygamber ve ashabından nakledilen birçok rivayet vardır. Hatta Hanefiler kıyası bazı konularda pekç âyet ve hadisten hareketle tespit ettikleri yerleşik kural anlamında da kullanırlar. Küllî kâidelerin de her zaman istisnaları vardır. Örneğin Ebu Hanife'nin, oruçlu iken unutarak bir şey yiyen veya içen kimse hakkında söylediği "Rivayet olmasaydı kıyasa göre hükmederdim" ifadesindeki "kıyas" kelimesi bu anlamda kullanılmıştır. Yani yerleşik kural olan "bir şeyin rüknü ortadan kalkınca kendisi de ortadan kalkar" kaidesidir. Orucun rüknü imsaktır, bu rüknün unutarak da olsa ihlal edilmesi durumunda orucun bozulması gerekir. Oysa Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadis<sup>46</sup> unutarak yemek veya içmekle imsakın bozulmayacağını ifade etmektedir. Ebu Hanife de hadisten dolayı bu meseleyi genel kuralın dışında tutmuştur<sup>47</sup>.

### b. Mâlikîlerin İstihsan Tarifi

İmam Mâlik'e göre istihsan, "ilmin onda dukuzu"<sup>48</sup>, "küllî delile mukabil cüz'î maslahatın alınması",<sup>49</sup> "Kıyasa fazla dalan kimsenin sünneti terk etmesine ramak kalmıştır. İstihsan ilmin direğidir."<sup>50</sup> Malik'e göre istihsan kıyasa ortaya çıkacak aşırılıkları önleme metodudur ve böyle durumlarda maslahatın tercih edilmesi istihsandır.<sup>51</sup> İbnü'l-Arabî (543/1148) istihsanı Hanefilerin tarifine yakın bir şekilde "istihsan her hangi bir delili bazı durumlarda başka bir delile aykırı düştüğü için terk etmek ve ona (terk edilen delile) muhalif olan bir şeye ruhsat vermek", "iki delilden daha güçlü olan ile amel etmektir"<sup>52</sup> şeklinde tarif eder ve istihsanı, örf, icmâ, maslahat ve güçlüğü kaldırmak için delili terk etmek olarak dört kısma ayırır. Ancak bu tarif Kitap ve sünnetten bir nasla sabit olan istihsanı kapsamadığı için eksik bir tariftir.

el-Bâcî (494/1102), Malik ve ashabının istihsan anlayışını şöyle özetlemektedir: "İstihsan, iki delilden kuvvetli olanı almaktır (o delil ile söz söylemektir)." Bu ifadelerden anlaşılıyor ki Mâlikîlerde istihsan, genel kıyas ile çatışan bazı yerlerde cüz'î maslahatı tercih etmektir. Şâtübî de (790/1388) Malik'in istihsan prensibini benimsediğini belirttikten sonra tanımını "küllî delil karşısında cüz'î maslahatı almaktır" şeklinde yapar ve sonuç itibariyle mürsel istidlalin kıyasa tercihi anlamına geldiğini söyler.<sup>53</sup> İstihsan, delillerin sebep olacakları neticelere bakar. Eğer delil, kapsamına giren bazı cüz'î konularda, şeriatin genel maksatları ile uyum arzermeyecek neticelere götüreceyse, o takdirde delilin önüne geçer ve onun şer'î maksatlar doğrultusunda istihsanını gerektirir. Şer'î<sup>54</sup> bahislerin büyük çoğunluğunda bu kabilden gerçekten pek çok örnek bulunmaktadır. Bu konuda örneklerden bir kaç şöyledir:

Kıyasa göre hakime intikal eden bir olayda âdil şahitlere ihtiyaç vardır, çünkü adaletin görevi âdil şahitler sebebiyle doğrunun yanlışa tercih edilerek verilen hükmün geçerliliğini sağlamaktır. Fakat hakim âdil şahitlerin bulunmadığı memlekette ise genel olarak sözlerine

<sup>45</sup> Nûr 24/2.

<sup>46</sup> Bk. Buhârî, Savm 26; Eymân 15; Tirmizî, Savm 26; Dârimî, Savm 23; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 395.

<sup>47</sup> Şa'ban, Zekiyyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, (trc. İ.Kafi Dönmez), 1990, s. 159-160; Zuhaylî, *Vasît*, s. 284; Ebû Zehre, Muhammed, *İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)* (trc. Abdülkadir Şener), Ankara 1986, s. 227; Yaman, Ahmet "Bir Kavram Olarak 'Fıkıh Kaideleri' Ya Da İslâm Hukukunun Genel İlkeleri", *Marife*, yıl:1 sayı 1, Konya 2001, s. 63; Baktır, Mustafa, "İslâm Hukukunun Genel Prensipleri", EKEV, Akademi Dergisi, Yıl:12, sayı: 34, 2008, s. 204.

<sup>48</sup> Şâtübî, *Muvâfakât*, II, 306; IV, 210.

<sup>49</sup> Şâtübî, *Muvâfakât*, IV, 206.

<sup>50</sup> Şâtübî, *Muvâfakât*, IV, 210.

<sup>51</sup> Şâtübî, *Muvâfakât*, IV, 209-210.

<sup>52</sup> Şâtübî, *Muvâfakât*, IV, 208.

<sup>53</sup> İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah Ebu Bekir, *el-Mahsûl*, Amman 1999, s. 131; Şâtübî, *Muvâfakât*, IV, 206.

<sup>54</sup> Şâtübî, *Muvâfakât*, I, 33 (35. nolu dipnot bilgisi).

güvenilen kimselerin şahitliğine dayanarak hüküm vermek zorundadır. Zira insanların can ve malı ancak bu yolla heder olmaktan korunur<sup>55</sup>.

Mirasta nasların hükümlerine göre, asabe yoluyla miras alanlar belli pay sahipleri (ashâb-ı ferâiz) hisselerini aldıktan sonra kalanı alırlar, eğer bir şey kalmamışsa mirastan mahrum olurlar.<sup>56</sup> Hz. Ömer de karı, anne, birden fazla anabir kardeşler ve ana-bababir (öz) erkek kardeşler bulunan bir miras meselesinde bu temel kurala göre hükmetti ve asabeden olan öz erkek kardeşlere mirastan bir şey kalmadı. Anabir kardeşlerden vârise daha yakın olmaları sebebiyle daha kuvvetli olan ve bununla birlikte bu meselede mirastan mahrum kalan öz kardeşler: “Haydi babamızı yok say, en azından anabir kardeş değil miyiz?” diyerek bu hükme itiraz ettiler. Bunun üzerine Hz. Ömer meseleyi tekrar inceledi ve öz erkek kardeşlerin de anabir kardeşlere paylarında ortak olmaları yönünde hüküm verdi<sup>57</sup>.

Meslenin mezheplerden Hanefi ve Mâlikîlere göre halli şöyledir:

*Hanefilere göre: Mesele*

½	1/6	1/3	Bakiye	
Koca	Ana	ana bir kardeşler	öz kardeşler	
3	1	2	-	Payda: 6
(Bir şey kalmamıştır)				

*Mâlikîlere göre: Mesele*

½	1/6	Ana	koca	ana bir ve öz kardeşler	
Koca	Ana	ana bir kardeşler	öz kardeşler		
3	1		2		Payda: 6
Kalanı (müştereken paylaşılırlar)					

Yukarıdaki meselede Mâlikîler istihsana göre ve sahâbeye uyararak öz kardeşleri ana bir kardeşler gibi mirastan hissedar yapmışlardır. İşte bu istihsanla onlar kıyas sonucu ortaya çıkan aşırılığı önlemek istemişlerdir.<sup>58</sup> Zerkâ bu uygulamayı “Hz. Ömer bu hükmüyle güçlüğü kaldırıp adaleti yerleştiren istihsan sünnetini uygulamıştır”<sup>59</sup> diyerek istihsan prensibinin Hz. Ömer tarafından tatbik edildiğine işaret etmiştir<sup>60</sup>.

### c. Hanbelîlerin İstihsan Tarifi

Ahmed b. Hanbelî’den nakledilen bir istihsan tarifine rastlanmamakla birlikte istihsanla amel ettiğine dair rivayetler vardır. Ebû Ya’lâ gibi bazı Hanbelî fakihler istihsanı, bir hükmün daha kuvvetli bir hükümlerle terk edilmesi şeklinde tarif etmişlerdir<sup>61</sup>.

### d. Şâfiîlerin İstihsan Tarifi

Kıyası kabul etmekle birlikte istihsanı reddeden Şâfiî, usûle dair yazdığı *er-Risâle*’sinde ve furûa ait *el-Ümm* adlı eserinde istihsan aleyhine “كتاب ابطال الاستحسان” başlıklı bölümler tahsis ederek istihsanı Kitap, sünnet, icmâ ve kıyas dışında şer’î bir vasfı olmayan bir delil olduğunu söyleyip<sup>62</sup>, istihsanı kabul edenleri ağır bir dille tenkit etmektedir. Şâfiî’nin

<sup>55</sup> Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkiki İlmi'l-Usûl*, Beyrut 1992, s. 402; Ebu'l-Mekârim, *Edille*, s. 234-235; Ebu Zehre, *İslam Hukuku Metodolojisi*, s. 226-227; Zuhaylî, *Vasit*, s. 284.

<sup>56</sup> Buhârî, Ferâiz 3; Müslim, Ferâiz 1-2.

<sup>57</sup> İbn Kayyim, *İlâmü'l-muvakkûn*, I, 86-87; Önder, “İstihsan Kavramının Ortaya Çıkışı”, s. 189.

<sup>58</sup> İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Hafîd el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, İstanbul 1985, II, 289-290; Ebu Zehre, *İslam Hukuku Metodolojisi*, s. 227; Ebu'l-Mekârim, *Edille*, s. 235.

<sup>59</sup> Zerkâ, Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Fıkhu'l-islâmî fî Sevbihi'l-Cedîd*, (el-Medhalü'l-Fıkhu'l-Âm), Dımaşk 1967-68, I, 89.

<sup>60</sup> Önder, “İstihsan Kavramının Ortaya Çıkışı”, s. 190.

<sup>61</sup> Geniş bilgi için bk. Tehânevî, *İstihâhâtü'l-funûn*, I, 145; Koca, Ferhat, “Hanbelî Mezhebi”, *DİA*, İstanbul 1997, XV, 536; Bardakoğlu, “İstihsan”, XXIII, 341.

<sup>62</sup> Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Beyrut, 1993, VII, s. 297; a.mlf., *er-Risâle*, (tahkikli baskı), Beyrut, ts., s.25.

istihsan yapanlar hakkında “من استحسَن فقد شرَّع” İstihsan yapan kimse kendi başına (yeni bir) din koymuş olur.” dediği birçok usul eserinde nakledilir.<sup>63</sup> Ancak müellifin kendi eserlerinde – anlam itibariyle bu tarife yakın ifadeler fazlaca mevcutsa da<sup>64</sup>- bizzat bu ifadelere rastlanmamıştır. Ayrıca Şâfiî eserlerinde istihsan hakkında özetle şu bilgilere yer verir: “İstihsan batıldır”, istihsan delâlet yoluyla da olsa Kitap, sünnet, icmâ ve kıyas’tan hiçbir dini delile dayanmaksızın arzu ve isteğe göre hüküm belirleme metodudur.” Ona göre istihsanla hüküm vermek haramdır<sup>65</sup>.

Gazâlî (505/1111) de istihsanı kabul etmeyen, kabul edenlerin her bir deliline itiraz eden<sup>66</sup> bir hukukçu olarak onu nefsin arzularının bir ürünü olarak telakki eder ve bu fikri üç ayrı tarifte ortaya koyar.

a) İstihsan, müctehidin aklıyla güzel gördüğü şeydir.

b) Müctehidin vicdanını etkileyen fakat onu ifade etmekte güçlük çektiği ve açıkça ortaya koyamadığı bir delildir. Beyzâvî (685/1286) de bu tarife yakın bir tarif yapar.

Gazâlî’nin yaptığı yukarıdaki tariflere göre istihsan yapan müctehid ya tamamen delillerden uzak olarak aklını ön plana çıkarmakta veya istihsanla ortaya koyduğu hükme mesned olan bir delili ifadeden aciz olarak ictihatta bulunmaktadır. Oysa icihad şer’î naslardan birine dayanmakta ve müctehid de bu delili açıkça bilmektedir. Aksi bir iddia müctehidi delillerden habersiz bir kimse konumuna sokar. Gazâlî’nin bir başka tanımı şöyledir:

c) Müctehidin bir meselenin hükmünde özel bir delil sebebiyle, benzerlerine verdiği hükümden vazgeçmesi ve o hükmü bırakıp farklı bir hüküm vermesidir.<sup>67</sup> Örneğin bir kimse “bütün malım sadakadır” dese bu sözden zekâta tabi mallar anlaşılır, zira bütün malına şamil olsa kendisinin dilenci durumuna düşmesi gerekir ki bu da İslâm’ın sadaka müessesesinin ruhuna aykırıdır. Âyette de “Onların mallarından sadaka (zekât) al...”<sup>68</sup> buyrulur “mal” tabiri ile zekâta tabi mallara işaret edilmiştir.

Gazâlî’nin bu son tanımı istihsan için geçerli bir tarif olmasına rağmen böyle bir şey, Şâfiîlere göre bu istihsan değil, özel bir delil sebebiyle umumi bir hükümden tahsis veya nesihdir<sup>69</sup>.

### e. Zâhirîlerin İstihsan Tanımı

Zâhiriyyenin önde gelen imamlarından olan İbn Hazm, kıyas ve istihsana karşı çıkan bir hukukçu olarak şöyle demektedir: “Kıyas haktır deyip sonra da istihsan sebebiyle onu terk ettiklerini ikrar etmeleri istihsanın batıl oluşuna yeterli bir delildir. Ve nasıl oluyor da bir müctehidin güzel gördüğü bir şey diğerinin güzel gördüğü şeyden daha evlâ olabiliyor? Eğer dinde böyle bir şey olsaydı herkesin arzusuna göre (yeni) bir din ortaya koyma yetkisi olurdu...”<sup>70</sup> İbn Hazm bu ve benzeri ifadelerle, kabul edenlerin ileri sürdükleri delilleri çeşitli yorumlarla reddeder.

Buraya kadar istihsanı kabul eden ve etmeyenlerin tariflerini verdikten sonra özellikle kabul edenlerin tariflerini şöyle özetlemek mümkündür: “İstihsan, bir müctehidin bir

<sup>63</sup> Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, (thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar), Beyrut 1997, II,467; a.mlf., *el-Menhûlû'l-usûl (el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl)*, Beyrut 1998, s. 476; Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, IV, 3; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, İstanbul, t.s., s. 285-286; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 402; Zuhaylî, *Vasît*, s. 282.

<sup>64</sup> Örneğin, Şâfiî, istihsan ve istihsan yapan kimseler hakkında “إذا اجاز لنفسه 'استحسنت' اجاز لنفسه ان يشرع في الدين” *İstihsanda bulundum diyen kişi kendisinin dinde hüküm koyucu (şâri') olduğuna cevaz vermiş demektir*” (Ümm, VI, 287), “Kitab ve Sünnet asıldır. İctihad bunlara istinaden yapılan bir şeydir. İstihsan ise Kitab ve Sünnet'e karşı yapılmış bir iş olup, istihsan yapan adeta Allah ve Resûlünden sonra, kendisinin Kitab ve Sünnetten hiçbir dayanağı olmayan hayaline insanların ittibaini istemektedir.” (Ümm, VI, 282) gibi ifadeler kullanmaktadır.

<sup>65</sup> Şâfiî, Ümm, VII, 300-301; a.mlf. *Risâle*, s.507’de “إنما الإستحسان تَلَدُّ: İstihsan ancak zevke göre fetva vermektir, keyfiliktir” ifadesini kullanır.

<sup>66</sup> Gazâlî, *Mustasfâ*, II, 467-475.

<sup>67</sup> Gazâlî, *Mustasfâ*, II, 467-475; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 401; Ebu'l-Mekârim, *Edille*, s. 227 vd.

<sup>68</sup> Tevbe 9/103.

<sup>69</sup> Karaman, *İctihad*, s. 152; Ebu'l-Mekârim, *Edille*, s. 229-230.

<sup>70</sup> İbn Hazm, *İbtâlû'l-kıyâs*, s. 50; a.mlf. *İhâm*, II, 195.

meselede kendi kanaatine o meselenin benzerlerinde verdiği hükümden vazgeçmesini gerektiren nas, icmâ, zarûret, gizli kıyas, örf veya maslahat gibi bir delile dayanarak, o hükümü bırakıp başka bir hüküm vermesidir.”<sup>71</sup>

Tarifi biraz açıklayacak olursak, hükmü hakkında nas bulunmayan bir meselede kıyasa başvurulur. Fakat iki farklı kıyas imkânı ile karşılaşılr. Bu kıyasların birisi açıktır, çünkü hakkında nas bulunan mesele ile hakkında nas bulunmayan mesele arasındaki ortak illet kolayca görülüp tespit edilebilmektedir; diğeri ise hafî kıyastır. Hafî kıyasta birincisine göre ortak illet gizlidir. Sonuçta iki kıyasla ortaya konan hükümler birbiriyle çelişmektedir. Böyle bir durumda haliyle iki kıyastan birisi tercih edilecektir. Müctehid bu iki kıyastan hafî kıyasın illetini diğere göre daha kuvvetli ve tercihe şayan görmekte ve bununla hüküm vermektedir<sup>72</sup>.

Bazen bir mesele, genel nitelikli naslardan birinin veya bazı mezheplerce benimsenmiş bir genel kaidenin kapsamına girer, fakat bu meselede o genel nassın veya küllî kaidenin aksine hüküm vermeyi gerektiren nas, icmâ, zarûret, örf veya maslahat gibi özel bir delil daha bulunur, müctehid bu özel delilin tercih edilmesi gerektiği kanaatine varırsa; o meselenin benzerlerine uygulanan genel nas veya genel kaidenin hükmünü terk ederek özel delile göre hüküm verir ki işte buna *istihsan* adı verilmektedir. Bu yolla sabit olan hükme “kıyasa aykırı olarak sabit olmuş müstahsen hüküm” denir. Burada kıyasa aykırılıktan maksat genel nitelikli nas veya genel kurala aykırılıktır<sup>73</sup>.

Hanefîler kıyası 1-Tesiri zayıf olan celî kıyas 2-Fesadı zâhir, tesir ve sıhhati gizli olan celî kıyas olmak üzere ikiye ayırdıkları gibi istihsanı da iki kısma ayırırlar. 1- İletin tesiri kuvvetli olduğu halde kendisi gizli olan istihsan, 2- Tesir ve sıhhati açık olduğu halde fesâdı gizli olan istihsan. Bunlar derece ve kuvvet bakımından şöyle sıralanır: Önce istihsanın birinci kısmı, sonra kıyasın birinci kısmı; bundan sonra kıyasın ikinci kısmı, daha sonra ise istihsanın ikinci kısmı gelir.<sup>74</sup> Bunlar arasındaki tercih açık ve kapalı olmalarına göre değil eserlerine/tesirlerine göredir. Sözelimi, eseri zayıf olan kıyas eseri kuvvetli olan istihsan karşısında terk edilmektedir.

Bu durumu bir örnekle açıklamak istiyoruz: Yırtıcı kuşların atıkları temizdir. Yırtıcı kuşları yırtıcı hayvanlara kıyas etmek doğru değildir, şöyle ki yırtıcı hayvanlar ağızları ile su içerler ve murdar olan etlerinden kaynaklanan salyaları suya karışır ve suyu temiz olmaktan çıkarır. Yırtıcı kuşlar ise gagaları ile yer ve içerler. Gagaları ise kemik olup temizdir. İşte bu meselede eseri zayıf olan celî kıyasa eseri kuvvetli olan hafî kıyas tercih edilmiştir<sup>75</sup>.

Kıyasın istihsana tercih edildiğine ise şu örneği verebiliriz: Namazda kıraat esnasında vacip olan tilâvet secdesini gerektiren bir âyetin okunması durumunda celî kıyasa göre o kimsenin tilâvet secdesi niyetiyle rükûa varması, vacip olan tilâvet secdesinin edâ edilmiş olması için yeterlidir. Çünkü secdeden maksat mütekebbirlere karşı Allah'a tazimde bulunmaktır. Âyette de “وَحَرَّ رَاكِعًا” ifadesi ile<sup>76</sup> rükû, secde anlamında kullanılmıştır ve aralarında zaruri bir benzerlik vardır. Biri diğere yerine geçebilir. İşte bu celî kıyastır. Hanefîler bunu tercih etmişlerdir. Hafî kıyasa göre ise tilâvet secdesinin rükû ile edâ edilmesi caiz değildir. Çünkü emredilen secde ve üstelik namazdaki rükû secde yerine geçmediği gibi tilâvet secdesi yerine de geçmez. Şâfiî bu görüştedir. Bu yönüyle hüküm zahirdir, ancak onunla amel gizli bir fesattır, zira farklı şeyler kıyas edilmektedir<sup>77</sup>.

<sup>71</sup> Şa’ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 162.

<sup>72</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, X, 145; Hallâf, Abdülvahhâb, *İlmü Usûli’l-Fıkh*, b.y. ts., s. 80; İsmail Hakkı, İzmirli, *İlm-i Hilâf Dersleri İstanbul 1330*, s. 48; Şa’ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 162-163.

<sup>73</sup> Şa’ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 162.

<sup>74</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 203; Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramuz, *Mir’âtü’l-Usûl Şerh-i Mirkâti’l-Vusûl ilâ İlmi’l-Usûl*, İstanbul ts., s. 464; Bilmen, Ömer Nasûhî, *Hukukî İslâmîyye ve Istilahat-ı Fıkhiyye Kâmusu*, İstanbul 1985, I, 176.

<sup>75</sup> Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 405; Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, IV, 6; Hallâf, *Usûl*, s. 81.

<sup>76</sup> Sâd 38/24.

<sup>77</sup> Buhari, *Keşfu’l-Esrâr*, IV, 2.

Namazda rükû ve secde “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا” : *Ey iman edenler! (Rabbimize) rükû ve secde edin*<sup>78</sup> ayetiyle her birinin yapılması bizzat istenmiştir. Bu sebeple biri diğerinin zımnında edâ edilemez. Fakat tilâvet secdesine gelince bizzat kastedilmemiştir ve üstelik secde tazimden ibarettir. Şâriin, namazda itibar ettiği rükûun yapılmasıyla tilâvet secdesi yapılmış olur ve böylece o kimsenin üzerinden tilâvet secdesi sakıt olur.

Yukarıdaki meselede tesiri gizli olduğu halde gerçekten kuvvetli olan celî kıyas, tesiri açık olduğu halde zayıf olan istihsana tercih edilmiştir. Ebû Hanife'nin zaman zaman “تركت الاستحسان : İstihsanı terk ettim” sözü de bu tür istihsana işaret etmektedir<sup>79</sup>.

Celî ve hafî kıyas birbiriyle (tesiri bakımından) çelişir ve her ikisi de eşit olursa celî kıyas tercih edilir<sup>80</sup>.

Pezdevî, “İstihsanla amel evlâ olmakla beraber kıyasla amel caizdir” der. Bu görüşe başta Serahsî olmak üzere birçok Hanefî fakih karşı çıkmıştır. Serahsî, “Müteahhiründen bazıları kıyasla amel caiz olmakla beraber istihsanla amelin caiz olduğunu zannediyorlar, oysa bu görüş bana göre bir vehimden ibarettir. Çünkü kitaplarda geçen “تركنا هذا القياس : Bu kıyası terk ettik” ibaresi ile artık kıyasla amel edilemeyeceği ifade edilmiştir. Yani Serahsî'ye göre istihsan varken kıyasla asla amel edilmez.

Debûsî, Pezdevî'nin görüşünü Serahsî'den farklı yorumlar ve der ki: “Burada Pezdevî istihsanın kıyastan önde gelen bir delil olduğuna işaret etmiştir. Aynen ‘kıyas yerine haber-i vâhidle amel evlâdır’ demek gibidir”<sup>81</sup>.

### 3. İstihsanın Diğer Delillerle İlgisi

İstihsan çeşitlerinden “hafî kıyas sebebiyle istihsan” ile “maslahat sebebiyle istihsan” bazen kıyas ve mesâlih-i mürsele ile karıştırılmaktadır. Şimdi istihsanın bu delillerle olan ilgisini görelim.

#### a. Kıyas ve İstihsan

Kıyas, nassa dayanan meselenin hükmünü aynı illeti taşıyan ve hakkında nass olmayan bir başka mesele için de geçerli kılmaktır. Bu durumda kıyasla sabit olan meselenin önünde bir nass veya icmâ bulunmaktadır, sonra bu olay hakkında verilen hüküm ortak illeti taşıyan ve hakkında nass olmayan bir meselenin de hükmü kılınır. Örneğin hakkında nass olmayan nebizin, hakkında nass olan hamra kıyas edilmesi gibi. Her ikisinde de sarhoş edicilik (iskâr) illeti mevcuttur. İstihsana gelince; her hangi bir meselede ilk bakışta nassın umumunu bozmamak veya kıyasa gitmek akla geliyorsa da, bunlarla amel edildiğinde ortaya çıkacak zorlukları gören müctehid daha kuvvetli bir delil sebebiyle kıyas ve nassın umumunun gereğini terk edip bir başka hüküm vermektedir. Hz. Ömer'in kıtlık yılında hırsızlara el kesme cezasını uygulamaması buna bir örnektir.<sup>82</sup>

Kıyasta, asılda sabit olan hüküm ortak illeti taşıyan bütün fer'lere uygulanır. Oysa hafî kıyas da denilen istihsanın kaynağı olan delilin gerektirdiği hüküm benzer olaylara kıyas yoluyla şamil olamaz. Çünkü bu hüküm zaten kıyasın hilafına sabit olmuştur. Bu durum Mecelle'de “*Alâ hilâfi'l-kıyas sabit olan şey sâire makîsun aleyh olamaz*” şeklinde formüle edilmiştir<sup>83</sup>.

<sup>78</sup> Hac 22/77.

<sup>79</sup> Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, IV, 2-3, 8-10; İbn Melek, *Şerhu menâru'l-envâr*, İstanbul, t.s., s. 286; Bilmen, *Istlâhât*, I, 176; Zuhaylî, *Vasît*, s. 289.

<sup>80</sup> Molla Hüsrev, *Mir'ât*, s. 466; Bilmen, *Istlâhât*, I, 176.

<sup>81</sup> Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, II, 2-3.

<sup>82</sup> Mâide 5/38; Yusuf Musa, *Tarihu'l-Fıkhi'l-İslâmî*, s. 403 vd.; Zuhaylî, *Vasît*, s. 286-287. Ahmet Yaman “Kıtlık döneminde hırsızlık haddini uygulamaması da bir istihsan değil; suçun unsurları oluşmadığı için unsurları tam olarak oluşmamış bir suça kıyas uygulamasıdır.” der. “İstihsan” Ne Değildir?”, *Usûl İslam Araştırmaları*, sayı: 8, Temmuz-Aralık 2007, s. 172.

<sup>83</sup> Mecelle, md. 15.



## b- Mesâlih-i Mürsele ve İstihsan

İstihsan, mesâlih-i mürseleden de farklıdır şöyle ki, istihsanda normalde kıyasın gereği ile amel edilmesini engelleyen bir delil mevcuttur ve bu sebeple kıyasın gereği terk edilir. Mesâlih-i mürseleyle gelince hakkında hüküm belirlenen meselenin, hükmü bilinen benzerleri yoktur. Bu mesele ile ilgili maslahat düşüncesine binaen bilinen bir hükmün aksine hüküm verme söz konusu olmayıp, verilen hüküm doğrudan doğruya maslahat düşüncesine dayandırılmaktadır<sup>84</sup>.

## 4. İstihsan Çeşitleri

İstihsanın tanımı verilirken “müctehidin bir meselede, kendi kanaatince o meselenin benzerlerinde verdiği hükümden vazgeçmesini gerektiren nas, icmâ, hafî kıyas, örf, zarûret veya maslahat gibi bir delile dayanarak, o hükmü bırakıp başka hüküm vermesidir” denilerek bu delilin nas, icmâ, hafî kıyas, örf, zarûret veya maslahattan birisi olabileceği ifade edilmiştir. İstihsanı kabul eden mezhepler onu kendilerine göre kısımlara ayırmışlardır. Burada altı maddede ele alınan istihsan çeşitlerinden her birinin mezheplere göre değerlendirmesi verilecektir. Ancak burada şunu da ifade edelim ki aynı mezhep içerisindeki fukahanın bir meselenin istihsan gerekçesinde farklılık olabilmektedir; bir fakih fahiş zararı diğeri maslahatı gerekçe gösterebilmektedir. Özellikle Hanfilerin “kıyasa aykırı olarak istihsanla meşru kabul edilmiştir” ifadeleri ile ortaya konan istihsan örneklerinde istihsan karşısında terk edilen kıyasla kastedilen bazen genel nitelikli nas bazen de yerleşik genel kural olabilmektedir.

### a. Nas Sebebiyle İstihsan

İstihsan genel anlamda, umumi kaidelerle ilgilidir ve müctehid özel durumla alakalı daha kuvvetli bir delile dayanarak, onu genel kurala ait hükmün kapsamından çıkarır. Bunu yaparken müctehidin dayanağı zarûret, maslahat, örf ve icmâ olabileceği gibi Kur’ân ve sünnet nasları da olabilmektedir. Bu delil Kur’ân ve sünnet nasları olduğunda, esas itibarıyla özel duruma istisna yeni hüküm veren (istihsan yapan), Şâri’ olmuş ve bu istihsan Şâri’in vazetmesi ile meşruiyet kazanmış olur.<sup>85</sup> Yani kapsam itibarıyla genel nitelikli bir delil ile sabit olan küllî bir hükmün hilâfına bir hüküm gerektiren bir nassın varid olmasıdır.

Kur’ân’dan bu tür istihsana örnek: Kıyasa göre vasiyetin caiz olmaması gerekir. Çünkü vasiyet, mülkiyetin ortadan kalkacağı zamana bağlanmış bir temlik işlemidir. Oysa malumdur ki insan ölümünden sonra bir şeyi temlike malik değildir. Üstelik mal elinden çıkmış ve varislere intikal etmiştir. Buna göre kıyas –tasarruf ehliyeti ve mülkiyet olmadığından- vasiyetin geçersizliğini gerektirir. Ancak bu genel hükümden “vasiyet” naslarla istisna edilmiştir. İlgili âyette “(Bütün bu paylar ölenin) yapmış olduğu vasiyet (yerine getirildikten) ve borcun ödenmesinden sonradır...”<sup>86</sup> şeklinde ifade edilirken sünnette “ان الله عليكم عند وفاتكم بثلاث اموالكم زيادة لكم في اعماركم” *Allah amel defterinizin hayır hasenat kısmına eklemek üzere size vefatınız sırasında da mallarınızın üçte biri üzerinde tasarruf yetkisi bahşetmiştir*<sup>87</sup> buyrulmaktadır.

Selem, vasıfları tespit edilmiş zimmette olan bir şeyin peşin para ile satılmasıdır.<sup>88</sup> Selem akdi Mecelle’nin de tarifleriyle müecceli, muaccele satmak yani peşin para ile veresiye mal almaktır.<sup>89</sup> Bu bir bey’ akdidir. Fakat bu akitte bey’ akdinde aranan “akit anında mebiin mevcut olması” şartı yoktur. Hz. Peygamber, Hakîm b. Hızâm’a (54/674[?]) hitaben “لا تتبع

<sup>84</sup> Şa’ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 174; Yusuf Musa, *Tarihu’l-Fıkhi’l-İslâmî*, s. 403; Zuhaylî, *Vasît*, s. 287.

<sup>85</sup> Önder, “İstihsan Kavramının Ortaya Çıkışı”, s.182.

<sup>86</sup> Nisâ 4/11.

<sup>87</sup> Bazı lafız farklılıkları ile bk. İbn Mâce, *Vesâyâ* 5.

<sup>88</sup> Serahsi, *el-Mebsût*, XII, 124.

<sup>89</sup> Mecelle, md. 123

عندك : “*Yanında (mülkiyetin altında) bulunmayan bir şeyi satma*”<sup>90</sup> buyurarak mâdumun yani akit anında kişinin mülkiyetinde olmayan şeyin satışını yasaklamıştır. Buna rağmen madumun satışı olan selem akdi bir başka hadisle bu genel kaideden istisna edilmiştir. Şöyle ki, Hz. Peygamber Medine’ye gelince bura halkının meyvelerini bir veya iki seneliğine selem yoluyla sattıklarını görmüştü. Ticaret hukuku prensiplerine aykırı olan bu alışveriş türüne dokunmayıp sadece bazı şartlar ileri sürerek şöyle buyurmuştur: “*من اسلف فليسلف في كيل معلوم : ووزن معلوم الي اجل معلوم* : *Her kim selem usûlü satış yapmak isterse, belli bir ölçüde, belli tartıda ve belli bir müddet için yapsın*”<sup>91</sup>.

İbn Abbas Bakara suresi (2/282) ayetini delil göstererek “selem, âyette anlatılan<sup>92</sup> borca kıyasla meşrudur. Ayrıca bu hususta hadis ve sahabi âsârı vardır” der.<sup>93</sup> Serahsî bu konuda usûlünde “Akit anında mevcut olmadığı için selem kıyasa göre caiz değildir. Ancak biz Hz. Peygamber’in selem konusunda “*و رخص في السلم : Selem konusunda ruhsatkâr ol*” hadisi ile kıyası terk ettik”, der.<sup>94</sup> Yani selem kıyasın hilafına nas ile sabit olmuştur<sup>95</sup>. Şâfiî de buğdayın bir seneliğine seleminde bir beis görmemektedir<sup>96</sup>. Ayrıca Şâfiî selemi müdâyene ayetindeki<sup>97</sup> diğer borçlanma şekillerine kıyas ederek meşru görmüş bu husustaki hadis ve sahabi uygulamalarını da delil olarak zikretmiştir.<sup>98</sup>

Menfaatin satılması olan icâre de selem gibi kıyasın hilafına istihsanla Kitap<sup>99</sup> ve Sünnetle<sup>100</sup> meşru kılınmıştır. Çünkü icare, mevcut olmayan sonradan zamanla ortaya çıkacak olan menfaatin satışıdır<sup>101</sup>. İcâre akdinin kıyasa aykırı nitelikte olduğu bütün Hanefî usulcülerce kabul edilmekle birlikte bu cevaz, Serahsî tarafından insanlığın buna olan ihtiyacı sebebiyle istihsanla<sup>102</sup>, Pezdevî tarafından ise eser (hadis) sebebiyle istihsanla açıklanmaktadır<sup>103</sup>.

Bu konuda bir başka misal unutarak yiyip içmek orucun sıhhatine ve devamına engel olmaması konusudur. Kıyasa göre –kasten veya unutarak olsun- vücuda giren her şey orucun rüknü olan imsakı bozar. “Bir şeyin rüknü ortadan kalkınca kendisi de ortadan kalkar” şeklindeki formüleştiren genel kural vardır. Fakat unutarak yiyen ve içenler şu hadisle bu kuraldan istisna edilmişlerdir. “*من نسي وهو صائم فاكل او شرب فليتم صومه فإتما اطعمه الله وسقاه*.” *Oručlu iken unutarak yiyip içen kimse orucunu tamamlasın, zira onu Allah yedirip içirmiştir*”<sup>104</sup>.

Kıyasa göre orucun rüknü ortadan kalktığı için bozulması gerekirken, nas sebebiyle istihsanen bozulmayacağı hükmü verilmiştir. Nitekim Ebu Hanife “İnsanların sözü olmasaydı- yani hadis olmasaydı- ister kasten ister unutarak olsun imsakı bozan bir kişi hakkında kaza eder, derdim”<sup>105</sup> derken nas sebebiyle istihsanı ifade etmiştir.

Sahâbeden Hz. Ömer’in, şartları ve rükünleri bulunduğu halde kıtlık senesinde hırsızlık yapanlara had cezasını uygulatmaması, istihsan adımı kullanmamakla beraber istihsan

<sup>90</sup> İbn Mâce, Ticârât 20; Ebû Davud, Büyû’ 70; Buhari, Büyû’ 55; Tirmizî, Büyû’ 19; Şevkânî, Muhammed b. Ali Muhammed, *Neylü’l-Evtâr şerhu Münteka’-Ahbâr min ehâdis-i Seyyidi’l-Ahyâr*, Kahire ts., V, 164; Tirmizi hadisin hasen olduğu ifade eder. Bk. Sünen III, 536.

<sup>91</sup> Buhârî, Selem 2; İbn Mâce, Ticârât 59; Ebu Dâvûd, Buyu’ 57 (*في تمر* ilavesiyle); Nesâî, Buyu’ (*سلفا* ilavesiyle) 63.

<sup>92</sup> Bakara, 2/282.

<sup>93</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, III, 113.

<sup>94</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 203.

<sup>95</sup> Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’*, V, 2; Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, IV, 5.

<sup>96</sup> Şâfiî, *Ümm*, III, 89.

<sup>97</sup> Bakara, 2/282.

<sup>98</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, III, 113-114.

<sup>99</sup> Bakara 2/233. Diğer bir icare örneği için bk. Kasas 28/26-27.

<sup>100</sup> Buhârî, İcâre 10; İbn Mâce, Ruhûn 4.

<sup>101</sup> Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, IV, 5; İbn Melek, *Şerhu menâru’l-envâr*, s. 285. Hallâf, *Usûl*, s.81; Şelebî, *Ta’lîlü’l-ahkâm*, s. 349.

<sup>102</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 203.

<sup>103</sup> Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, IV, 5.

<sup>104</sup> Buhârî, Eymân 15; Dârimî, Savm 23. Ayrıca yaklaşık ibarelerle İbn Hanbel, *Müsned*, II, 395.

<sup>105</sup> Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 405; Serahsî, *Usûl*, II, 202; Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, IV, 5; Ebu’l-Mekârim, *Edille*, s. 265.

uygulanmasına örnektir. Çünkü böyle bir ortamda hırsızlar iki zorlukla karşı karşıyadır: Açlık ve el kesme cezası. Bundan dolayı âyetin umumi lafzı tahsis edilmiştir.<sup>106</sup> Bu örneklerle bakıldığı zaman Kitap ve Sünnetteki özel nas sebebiyle genel geçer kural haline gelen hükümden ayrılarak başka bir hüküm ortaya konmuş ve buna istihsan denmiştir. Şafîî hukukçu olan Gazâlî bu çeşit istihsan hakkında “و هذا مما لا ينكر” : Bu çeşit istihsan inkâr edilemez” demektedir.<sup>107</sup> Ahmed b. Hanbel de istihsanı kabul etmekle birlikte her nassın ayrı ayrı değerlendirilmesini, nasların birbirine kıyas edilmemesini savunmaktadır<sup>108</sup>.

Nas sebebiyle istihsana özde hiç karşı çıkan yoktur. Fakat isimlendirmede tenkit edilmiştir. Şevkânî ve Abdülkerim Zeydan, nas ile sabit olan bir hükmü istihsan değil, nas ile sabit olan hüküm olarak isimlendirilmesinin daha doğru olacağı görüşündedir.<sup>109</sup> Hanefîlerin istihsan taksimini eleştiren çağdaş müelliflerden Mustafa ez-Zerkâ özellikle Sünnet ve icmâ istihsanını mantıksız bulur. Çünkü ona göre böyle durumlarda hükmün sübutu Sünnet ya da icmâa nispet edilir, kıyas ve istihsana nispet edilmez<sup>110</sup>. Şelebî ve Ahmet Yaman ise “nas istihsanı veya sünnet/eser istihsanı denen içeriğin gerçek anlamda istihsan olmadığı kanaatindedir. Çünkü istihsan, müctehidin udûlüdür, yani yerleşik genel kuralın, bir başka deyişle kıyasın dışına çıkmasıdır. Oysa burada müctehid değil, şârî udûl etmektedir. Kanun koyucunun kendi takdiri olduğu içindir ki, buna kimse itiraz etmemektedir. Müstenedi icmaya dayanan istihsan (istihsanü'l-icma) da aynı değerlendirmeye tabidir” der.<sup>111</sup> Hanefîler tümevarım metodu ile naslardan hareketle elde ettikleri ilkelerden hukuki tutarlılık gereği bu ilkeye aykırı olarak ortaya çıkan –nedeni nas veya başka bir şey olsun- olayların hükmünü bu ilke dışında tutmakta ve buna istihsan adını vermektedir. Bunun istihsan olarak isimlendirilmesi problemlili gözükmemektedir.

### b. İcmâ Sebebiyle İstihsan

Buna “istihsanü'l-icmâ” adı verilir. Müctehidlerin bir olayda, o olayın benzerlerine uygulanan genel kuralın aksine hüküm vermeleri veya insanların genel kurala aykırı davranmaları karşısında sükût etmeleri ve buna karşı çıkmamaları halinde icmâ sebebiyle istihsandan söz edilir. Bu çeşit istihsana verilen örnekler arasında şunlar zikredilebilir:

Istisna' akdi<sup>112</sup> böyle bir istihsan ile meşru görülmüştür. Kıyasa göre sözleşme anında sözleşmenin konusunu teşkil eden iş (eser) mevcut olmadığından bu akit caiz olmamalıdır. Fakat insanlar, Hz. Peygamber devrinden beri bütün zamanlarda bu muameleyi yapagelmişler ve müctehidlerden de kimse buna karşı çıkmamıştır. Böylece ıstisna' müctehidlerin icmâen kabul ettikleri bir akit haline gelmiştir<sup>113</sup>.

Bu meselede Hanefîler şöyle derler: Istisna' sözleşmesi, kıyasa aykırı olmakla beraber istihsânen caizdir. Yani ıstisna'ın meşruiyeti kıyasa muhaliftir. Bu ifadedeki istihsan kelimesi ile, ıstisna' sözleşmesinin geçersizliği hükmünden vazgeçildiği anlatılmakta, kıyas kelimesi ile ise “ortada mevcut olmayan şeyin satışı caiz değildir” şeklindeki genel kurala işaret edilmektedir. Burada icmâ sebebiyle kıyas terk edilmiştir. Zira kıyasta yanılma ihtimali vardır. Nas ve icmâ ile hata ihtimalini ortadan kaldırmak için kıyas terk edilmiştir<sup>114</sup>.

<sup>106</sup> Ebu'l-Mekârim, *Edille*, s. 266.

<sup>107</sup> Ebu'l-Mekârim, *Edille*, s. 264; Zuhaylî, *Vasît*, s. 290.

<sup>108</sup> Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, s. 125.

<sup>109</sup> Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 402; Zeydan. *Veciz*, s.323

<sup>110</sup> Zerkâ, *Medhal*, I, 85.

<sup>111</sup> Yaman, “İstihsan” Ne Değildir?”, *Usûl İslam Araştırmaları*, s.170; Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, s. 351; a.mlf., *Usûl'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 272

<sup>112</sup> Istisnâ': Belli bir bedel karşılığında bir kimsenin sanat erbabıyla bir eşya yaptırmak üzere anlaşmasına denir.

<sup>113</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 405; Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, IV, 5; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 38; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, V, 2; Zerkâ, *Medhal*, II, 897; Şelebî, *Usûl'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 274-275; a.mlf., *Ta'lîlü'l-ahkâm*, s. 351-352.

<sup>114</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 203; Zeydan, Abdülkerim, *el-Veciz fî Usûlü'l-Fıkh*, Dâru'r-ravda, ts., s. 196; Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 166. Ayrıca bk. Çalışkan, İbrahim, “İstisna' Akdinin Mahiyeti ve Unsurları”, AÜİFD, c.XXXI, 351-362.

Bir başka örnek de hamamlarda yıkanma ile ilgili sözleşmedir. Bu bir nevi kira sözleşmesidir. Fakat bu sözleşmede ücret, kullanılacak su, hamamda kalınacak süre ile ilgili hususlarda belirsizlik vardır. Kıyasa –yani genel kurala- göre bu belirsizlik akdin caiz olmamasını gerektirir. Çünkü insanların hamamlarda kalma süresi ve kullandığı su miktarı farklıdır. Bütün bunlar akdi ifsad eder. Ancak Hz. Peygamber zamanından günümüze kadar bu uygulama teâmül haline gelmiş ve genelde müctehidler buna karşı çıkmamışlardır. Dolayısıyla “sözleşmenin konusu ile ilgili hususlardaki belirsizlik akdi ifsad eder” kuralından bu akit istisna edilerek insanların sıkıntıya düşmelerini önlemek için *icmâ sebebiyle istihsanen* caiz görülmüştür<sup>115</sup>.

İcmâ sebebiyle istihsan, örf sebebiyle istihsana yakındır. Genelde örfe bağlı olan hallerde güçlüğü kaldırmak için başvuru bir istihsan çeşididir.<sup>116</sup> İcmâ sebebiyle istihsanı, icmâ müstakil ve kat'î bir delil gördükleri için Zeydîler kabul etmezler<sup>117</sup>.

### c. Zarûret Sebebiyle İstihsan

Ortada müctehidi kıyası terk etmek için zorlayan bir zaruretin bulunması demektir. “Zaruretlere memnû olan şeyleri mübah kılar”<sup>118</sup> prensibine dayanır. Zaruret bulunan yerde güçlük vardır, güçlük karşısında ise özel istisnâ hükümlere başvurmak gerekir.<sup>119</sup> Bu tür istihsan çeşidi ile ilgili bazı örnekler şöyledir:

Kadının bütün vücudu mahremdir. Oysa tedavi maksadıyla bazı yerlere bakmak mübah kılınmıştır. Burada birbirine zıt iki kıyas vardır. Birincisi fitneye yol açacağı için kadının vücudunun mahrem olduğunu bildiren kaideler, diğeri ise muayene ve tedavi gibi zaruret hasıl olunca –tedavi edecek bayan doktor bulunmadığında- erkek doktorun muayene etmemesi durumunda ortaya çıkacak meşakkat ve tehlike vasfı. İşte burada kolaylığı temin eden istihsanla amel edilir<sup>120</sup>.

Yerleşik kurala göre müslüman olmayanın müslüman aleyhine şahitliği kabul edilmez. Çünkü âyette “... (Allah) kafirler için müminler aleyhine asla bir yol vermeyecektir”<sup>121</sup> buyrulmaktadır. Ancak zaruret istihsanen müslüman olmayanın müslüman aleyhine şahitliğinin kabul edilmesini gerektirmiştir. Şöyle ki; bir müslüman, zimmî birisinin kendisine vasiyette bulunduğunu (vasiyette bulunan) zimmîye borcu olan başka müslümanın yanında iddia etse, borcu olan kimse de borcu ikrar edip vasiyeti inkâr etse vasî de ölmüş olsa, böyle bir durumda iki zimmî erkeğin kıyasa göre adâlet vasıfları olmadığı için şahitlikleri kabul edilmese de vasînin vasiyette bulunduğuna ve öldüğüne dair şahitlikleri istihsanen kabul edilir. Çünkü böyle bir vasiyet zimmînin ölmesiyle ortaya çıkacaktır ki zimmînin ölümünde müslümanlar bulunmazlar. Şayet iki zimmînin ölüm ve vasiyet hakkındaki şahitliği kabul edilmezse haklar zayi olur<sup>122</sup>.

Şahitlik üzerine şahitlik meselesinde, asıl şahitlerin ölmesi, kaybolması veya mahkemede duruşmaya çıkamayacak derecede hasta olmaları durumunda; şahitlikte asıl olan olayı gözle görmek veya bizzat işitmek olmasına rağmen zarurete binaen bizzat olaya şahit olmayan kimselerin, olayı gören şahitlerin şahitliklerine şahitlik etmeleri genel kuraldan

<sup>115</sup> Ali Haydar Efendi, Hoca Emin Efendizâde, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, İstanbul 1330, I, 89; Ebu'l-Mekârim, *Edille*, s. 271; Zerkâ, *Medhal*, II, 998. Şelebî, *Usûl-i fıkhi'l-İslâmî*, s. 274-275. Gazâlî, bu örneğe, “Bunun icma yoluyla istihsanen caiz olduğunu söyleyenler, bu konuda hüccet ve delilin olmadığını nereden biliyorlar. Belki de, bu gibi işlerin Hz. Peygamber zamanında yapıyor olması ve Hz. Peygamberin bunlardan haberdar olduğu halde, hamamda içme veya dökünme şeklinde kullanılan suyun miktarını ve kalma süresini tespitteki meşakkat sebebiyle buna ses çıkarmamış olması, bu hükümlerin delili olabilir. Sıkıntı da zaten ruhsat sebebidir...” diyerek bu konudaki icmâ sebebiyle istihsan denilmesine karşı çıkar. *Mustasfâ*, II, 483.

<sup>116</sup> Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, s. 230.

<sup>117</sup> Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, s. 127.

<sup>118</sup> Mecelle, md: 20.

<sup>119</sup> Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, s. 123.

<sup>120</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, X, 145; Ebu'l-Mekârim, *Edille*, s. 233, 275; Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, s. 229; Zerkâ, *Medhal*, II, 995.

<sup>121</sup> Nisâ 4/141.

<sup>122</sup> Ebu'l-Mekârim, *Edille*, s. 275.

istisna edilmiştir. Eğer hakim davacıdan –ölmüş veya mahkemeye gidemeyecek derecede hasta olan- asıl şahitleri getirmesini isteyecek olursa, davacıyı imkansız şeyle mükellef tutmuş, sıkıntıya sokmuş ve hakların zayı olmasına sebep olur. Bu sebeptir ki şahitliğe şahitlik istihsanla caizdir<sup>123</sup>.

Âriyette, kaideye göre ücretsiz istifade vardır. Bununla beraber âriyet alınan bir araziye ekilen mahsul yetişmeden âriyetin müddeti dolsa, geriye kalan zamanın emsal kirası (ecr-i misli) ödenerek mahsûl bekletilebilir. Hanefiler bu hükmü istihsan metoduna göre benimsemişlerdir; çünkü kıyasa göre (kaide gereği) akit müddeti sona erince mahsûlün sökülerek arazinin teslimi gerekir; istihsanın gerekçesi ise, ekinin zararını önlemektir ve mahsûlün yetişmesinin belli bir müddetinin bulunduğudır.<sup>124</sup> Bu örnekte istihsanın gerekçesi, emek sahibinin menfaatini korumak ve zarara uğramasını önleme zaruretidir.

İşte zaruret esasından hareketle Hanefiler “ihtiyaç umumi olsun hususi olsun zaruret menzilesine tenzil olunur”<sup>125</sup> demişlerdir. Yani bir meselenin caiz olup olmamasında insanların ihtiyacı ile kıyas çatışacak olsa; insanların ihtiyaçlarına itibar edilip ona uygun olan cihet alınır, ona muarız olan kıyas terk edilir. “meşakkat teysiri celb eder”<sup>126</sup>, “bir iş zîk oldukça (bir işte meşakkat görülünce) müttesa’ olur (ruhsat ve genişlik getirilir)”<sup>127</sup> gibi küllî kaideler hep bu esastan hareket edilerek ortaya konmuştur.

İstihsanın hüccet oluşu konusunda da anlatılacağı gibi Mâlikîler ve Şâfiîler buraya kadar anlatılan; dayanağı nas, icmâ ve zarûret olan istihsana –isimlendirmede itiraz etmelerine rağmen uygulamada- karşı çıkmamışlardır. Bu bakımdan uygulama yönünden istihsanın bu kısımları üzerinde fikir birliği oluşmuştur.<sup>128</sup> Ancak Zeydîler zarûreti müstakil bir delil gördükleri için zaruret sebebiyle istihsanı kabul etmezler<sup>129</sup>.

#### d. Örf Sebebiyle İstihsan

İnsanlar kıyasla belirlenen bir hükme veya yerleşik kurala aykırı düşen bir uygulamayı örf haline getirirlerse, bu çeşit istihsan söz konusu olur. Hanefî fıkıh eserlerinde bu çeşit istihsanın pekçok örneğine rastlanır ki bir kaç şöyledir:

İmam Muhammed, bir ağacın, üzerindeki meyveler olgunlaşınca kadar durması şartıyla satılmasını kıyasa göre caiz olmaması gerekirken insanların âdetinden dolayı istihsanen caiz görmektedir. Çünkü böyle bir akitte meyvenin başkasına ait bir ağaç üzerinde olgunlaşması şart koşulmaktadır ve bu, bir akit içerisinde bey ve icâre veya bey ve iâre şeklinde iki akit demektir. Hz. Peygamber de safkateyn’i nehyetmiştir. Burada istihsanın dayanağı insanların ihtiyaç ve maslahatından kaynaklanan örftür.<sup>130</sup>

Hanefilere göre vakıfta asıl olan, akar olmasıdır. İmam Muhammed ise, akardan bağımsız olarak menkulün vakfını caiz görmüştür. Menkul mallarda vakıfta aranan “te’bîdlik/ devamlılık” vasfı bulunmadığı ve her an helak olmakla karşı karşıya olduğu için bunların vakfının caiz olmaması gerekir. Ancak zamanla kitap, silah<sup>131</sup> para gibi şeylerin vakfedilmesi örf halini almıştır. Hatta Osmanlılarda “*mislinin devamı kendisinin devamı hükmündedir*” kuralı da işletilerek menkul olmasına rağmen “teâmül” ölçü alınarak para vakıfları

<sup>123</sup> Mevkûfâtî, Mehmed, *Mevkûfât (Mülteka’l-Ebhur Şerhi)*, İstanbul 1315, II, 80; Şelebî, *Ta’lilü’l-ahkâm*, s. 353-354.

<sup>124</sup> Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul 1986, II, 460.

<sup>125</sup> Mecelle, md: 31.

<sup>126</sup> Mecelle, md: 16.

<sup>127</sup> Mecelle, md: 17. Kolaylık prensibinin İstihsanla ilişkisi hakkında geniş ilgi için bk. Cici, Recep, “Kolaylık Prensibinin Hukukî Hayata Yansıma Biçimleri: Hanefî Mezhebi Örneği”, *UÜİFD*, c: IV, sy:1, Bursa 2005, s. 81- 84.

<sup>128</sup> Özen, “Hicrî II. Yüzyılda İstihsan ve Maslahat Kavramları”, *Marife*, s. 48; Ebu’l-Mekârim, *Edille*, s. 241.

<sup>129</sup> Sener, *Kıyas İstihsan İstislah*, s. 127.

<sup>130</sup> Şelebî, *Ta’lilü’l-ahkâm*, s. 355; a.mlf, *Usûlü’l-fikhi’l-İslâmî*, s. 277.

<sup>131</sup> Bu konuda Halid b. Velid’in savaş silahını ve zırhını vakfettiği ve bunu da Hz. Peygamber’in tasvip ettiği rivayet edilmektedir. Bk. Buhârî, Zekât 49; Müslim, Zekât 11; Şelebî, *Ta’lilü’l-ahkâm*, s. 355; a.mlf, *Usûlü’l-fikhi’l-İslâmî*, s. 278.

kurulmuştur.<sup>132</sup> Menkullerin vakfı, “vakıfta asıl olan devamlılık vasfını taşımasıdır” şeklindeki genel kurala karşılık örf sebebiyle istihsanen caiz görülmüştür.<sup>133</sup> Buradaki istihsan mezhep içindeki yerleşik kurala aykırı olarak örf sebebiyle bir istihsandır.

Belli bir ücret karşılığında sütanne kiralamak caizdir. Fakat yiyeceği ve giyeceği kiralayana ait olmak üzere sütanne kiralama konusunda ücretteki belirsizlik akdi ifsat eder. Çünkü ne kadar yiyip içeceği belli değildir. Bu konuda genel kaide şudur: “Ücretteki belirsizlik akdi ifsad eder.” Buna rağmen Ebu Hanife böyle bir akde istihsanla cevaz vermiştir, şöyle ki ailenin çocuklarına olan şefkatlerini ilgilendiren konularda cömert davranılması adettendir. Böyle bir uygulama insanlar arasında örf halini aldığı için ücretteki cehalet yok sayılmıştır.<sup>134</sup>

Bir kimse “et yemem” diye yemin etse, sonra da balık eti yese yeminini bozmuş olmaz. Çünkü örfte balığa et denmez. Âyette “وَمِنْ كُلِّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا” : *Hepsinden de taze et (balık) yersiniz*<sup>135</sup> buyrulur balığa taze et denmiştir. Bu ayete göre “et yemem” diye yemin eden kimsenin balık yemesi ile yeminin bozulmalıdır. Oysa örfte balığa et denmediği için âyetin hükmü terk edilip istihsanla yeminin bozulmayacağına hükmedilmiştir. Bu misallerde görüldüğü gibi insanlar arasında yapıla gelen ve örf halini alan her konuda –bu örf genel kaide veya kıyasa aykırı da olsa- örfün gereği istihsanla amel edilir.<sup>136</sup> Çünkü “örfen sabit olan şey şer’an sabit olan hükmündedir”<sup>137</sup>.

Şâfiîler özellikle Hanefîlerin örf istihsanına karşı çıkarlar ve derler ki, “örf çok geneldir, onu tespit ve sınırlamak zordur.” Şâfiîler örf istihsanına karşı çıkmakla ictihad ehli olmayanların örfle hareket edip yeni bir şeriat ortaya koymalarının önüne geçmek istemişlerdir.<sup>138</sup> Şevkânî de nas, icmâ veya kıyas gibi bir delille sabit olan bir hükmün örf sebebiyle terk edilmesine karşı çıkmaktadır.<sup>139</sup>

#### e. Hafî/Kapalı Kıyas Sebebiyle İstihsan

Hakkında birbirleriyle çelişen biri açık diğeri kapalı iki kıyas imkânı bulunan meselelerde gerçekleşen istihsandır. Bir mesele hakkında ilk akla gelen açık kıyasın hükmünü bırakıp ondan daha ince ve daha gizli, ama delili daha güçlü, teorik bakımdan daha doğru sonuç elde etme açısından daha sıhhatli başka bir kıyasa dayanarak muhalif bir hüküm vermektir. Müctehid, tesirinin kuvvetli olması bakımından celî kıyası terk edip “*kıyas-ı müstahsen*”<sup>140</sup> denilen hafî kıyasla hüküm verir,<sup>141</sup> bu kıyasın tesirinin kuvvetli veya zayıf oluşunun esasını, kolaylık sağlama ve güçlüğü kaldırma fikri teşkil eder. Çünkü dinin aslı da bunu emrediyor.<sup>142</sup> Bu konudaki bazı örnekler şöyledir:

Vâkıf, bir zirâî araziye vakfedince, o arazinin geçiş ve su hakkını zikretmese de istihsanen vakfetmiş sayılır. Celî kıyasa göre vakıf, bey’ akdi gibidir. Bey’ akdinde satış anında zikredilmeyen şeyler satışa dahil olmazlar. O halde vakıf yapılırken zikredilmeyen şeyler de vakfedilmiş sayılmazlar. Bu konudaki istihsan ise; vakfetmekten maksat vakfedilen şeylerden insanların istifade etmelerini sağlamaktır. Ziraî bir araziden irtifak hakları

<sup>132</sup> Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuh*, Dimaşk 1984, VIII, 163-164; Bilmen, *İstılâhât*, IV, 47; Karaman, *M.İslâm Hukuku*, I, 219-220; Döndüren, Hamdi, “*Para Vakıfları*”, *Altınoluk Dergisi*, sene, 1991, sy. 53, s.19; Şelebî, *Ta'lilü'l-ahkâm*, s. 355.

<sup>133</sup> Zuhaylî, *Vasît*, s. 292; Zeydan, *Vecîz*, ts., s. 296; Ebu'l-Mekârim, *Edille*, s.278; Şelebî, *Ta'lilü'l-ahkâm*, s. 355.

<sup>134</sup> Mevsilî, Abdullah b. Muhmud b. Mevdud, *el-İhtiyâr li Ta'lili'l-Muhtâr*, İstanbul, ts., II, 59; Ebu'l-Mekârim, *Edille*, s. 277.

<sup>135</sup> Fâtır 35/12.

<sup>136</sup> Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 277 vd.; Hallâf, *Usûl*, s. 90.

<sup>137</sup> Mecelle, md: 15.

<sup>138</sup> Ebu'l-Mekârim, *Edille*, s.241.

<sup>139</sup> Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkiki İlmi'l-Usûl*, s. 403.

<sup>140</sup> Zerkâ, *Medhal*, I, 77-78, 113; Özen, “Hicri II. Yüzyılda İstihsan ve Maslahat Kavramları”, *Marife*, s.43.

<sup>141</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, X, 145.

<sup>142</sup> Bk. Bakara 2/185.

olmaksızın faydalanmak mümkün değildir. Bu sebeple bir kimse arazisini vakfedince su ve geçiş yolu zikredilmese de vakfedilmiş kabul edilir<sup>143</sup>.

Müşteri malı teslim almadan önce, satıcı ile aralarında fiyat üzerinde ihtilaf çıksa, celi kıyasa göre satıcının delil getirmesi gerekir. Çünkü satıcı, müşterinin söylediğinden fazla bir fiyatı iddia etmektedir. Bu durumda satıcı davacı, müşteri davalıdır. Delili satıcı getirecek, müşteri de yemin edecek ve bu iş bitecektir. “*Beyyine iddia edene, yemin inkâr edene gerekir*”<sup>144</sup> şeklindeki hadisle ortaya konan kaide bunu gerektirir. Bu sebeple bâyia yemin gerekmez. İstihšana göre satıcının da yemin etmesi gerekmektedir. Zira satıcı –müşterinin kabul ettiği miktarın dışında- fazlalığı iddia etmekte ve müşterinin mala sahip olmayı hak ettiğini inkâr etmektedir. Yani satıcı hem müddaî hem münkirdir. Müşteri ise ileri sürülen fazla miktarı vermeksizin malı almaya hak kazandığını iddia ve böyle fazla bir meblağ daha verme mükellefiyetini inkâr etmektedir.

Bu olayda iki kıyasa karşı karşıyayız. Zâhir kıyasa göre kaide gereği satıcıya yemin ettirilmemeli, kapalı kıyasa göre ise her ikisine de, bir şeyleri iddia ve bir şeyleri inkâr ettiklerinden dolayı yemin ettirilmelidir<sup>145</sup>.

Görülüyor ki her iki olayda da kapalı kıyasın illeti açık kıyasın illetinden daha kuvvetlidir ve bununla amel edilmelidir. İslâm hukukçuları arasında asıl tartışmalara yol açan da bu tür istihсандır. Bu tür istihsanın temel gerekçesi maslahatın gerçekleşmesi ve istenmeyen sonuçların ortaya çıkmasının engellenmesidir.

#### f. Maslahat Sebebiyle İstihsan

Bir meselede maslahatın gözetilmesi genel kuralın dışına çıkmayı gerektirecek nitelikte ise, maslahata dayalı istihsan söz konusu olur. Örneğin Hanefîlerin benimsediği genel kurala göre, ziraat ortaklığı (müzâraa), kira sözleşmesinde olduğu gibi, akit yapanlardan her ikisinin veya birinin ölümü ile sona erer. Ancak maslahat düşüncesiyle bazı özel durumlarda bu genel kural işletilmez. Meselâ toprak sahibi ölmüş ve henüz ürün yetişmemiş ise, bu durumda kıyasa aykırı düşmekle birlikte istihšana göre sözleşmenin devamına hükmedilir. Bu örnekte istihsanın gerekçesi, emek sahibinin menfaatini korumak ve zarara uğramasını önlemektir.

Haşimoğullarına zekat vermenin caiz olmadığı Hanefî ve Mâlikî mezheplerinin ve daha birçok hukukçunun benimsediği genel bir hükümdür. Bu hükmün delili Hz. Peygamber’in “*انها لاتحل لمحمد ولا لآله* : *Muhammed ve ailesine zekât helal değildir*”<sup>146</sup> ve “*Beşte birin beşte birinde onlara (Haşimoğullarına) yetecek ve başkalarına muhtaç etmeyecek bir hak verilmiştir*”<sup>147</sup> hadisidir. Fakat Ebu Hanife ve Mâlik kıyasa aykırı olarak kendi zamanlarındaki Haşimoğullarına zekat verilebileceğine istihsanla cevaz vermişlerdir. İşte bu istihsan maslahat düşüncesiyle yapılmıştır. Çünkü onların döneminde Haşimoğullarına ganimetlerden ayrılması gereken pay ayrılmaz olmuştur<sup>148</sup>.

İslâm hukukunun bilinen kaidelerinden biri de “Emin kimsenin, tıpkı kendisine mal emanet edilen kimse gibi, tazmin mes’uliyetinin içinde olmayacağı” ilkesidir. Şirket malı ortağın elinde, kiralanan mal kiralayanın elinde, malzeme işçi ve sanatkârın elinde emanet hükmünde olacağından bu kimselerin kasıt ve kusuru bulunmadıkça, malın zayi olmasından sorumlu tutulmazlar. Kaide bu olmakla birlikte Hanefî imamlarından Ebû Yusuf ve Muhammed’e göre esnaf ve sanatkârların müşterinin malını, zayi etmeleri durumunda

<sup>143</sup> Hallâf, *Usûl*, s. 80; Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul 1988, s. 74; Zeydan, *Vecîz*, s. 194.

<sup>144</sup> Buhârî, *Rehin* 6; Tirmizî, *Ahkâm* 12; İbn Mâce, *Ahkâm* 7.

<sup>145</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 406; Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekir Muhamed b. Ahmed, *el-Usûl*, Beyrut 1993, II, 206-207; Hallâf, *Usûl*, s. 80-81.

<sup>146</sup> Müslim, *Zekât* 168.

<sup>147</sup> Zeylaî, Cemalüddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yunus, *Nasbu'r-Râye fî Tahrîci Ehâdisi'l-Hidâye*, Beyrut, 1987, II, 404.

<sup>148</sup> Şa'ban, Zekiyyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, (trc. İ.Kafi Dönmez), 1990, s.171; Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, s. 361-362.

kusurları bulunmasa bile tazmin etmeleri gerektiğine hükmetmişlerdir. Ancak kaçınılması mümkün olmayan umumi afetler sonucu helak olmuşsa o zaman sorumlu olmayacaklarını bildirmişlerdir. İmameyn emanet hükmündeki malın tazmin edilmeyeceği kuralına aykırı da olsa hile ve suiistimal kapısının açılmasını önlemek ve halkın mallarını korumak gayesiyle istihsanla böyle bir hüküm vermişlerdir<sup>149</sup>.

Maslahat istihsanını daha çok Mâlikîler kullanmıştır. İbnü'l-Enbârî'nin ifadesine göre Mâlikîlerin istihsan anlayışı, "külli kaide karşısında cüz'î maslahatı tercih etmektir." Bu çeşit istihsanla Hanefîler de hüküm vermişlerdir<sup>150</sup>.

Mâlikîlerde bazen istihsanla, maslahat-ı mürsele birbirine karışmaktadır. Onlar küllî bir kıyasa karşı cüz'î maslahatı tercih eder ve buna istihsan derler. Şâtıbî, Mâlikî fakihlerin istihsan ile mesâlih-i mürsele arasında ince bir fark gördüklerini şöyle anlatır: "Mâlikîler istihsanı küllî kaidelerden bir istisna olarak kabul ederken; mesâlih-i mürseleyi elde hiçbir delil bulunmadığı zaman müracaat edilen bir delil olarak görürler."<sup>151</sup>

Hanefîlerle Mâlikîlerin istihsan anlayışları karşılaştırdığı zaman şu neticeye varmak mümkündür: Hanefîlerin nas veya hafî kıyas sebebiyle istihsanlarına Mâlikîler katılmazlar. Çünkü onlara göre böyle bir şeye *istihsan* demeyi gerektirecek bir sebep yoktur. Birinci haldeki hüküm nas, ikinci haldeki hüküm kıyasla sabit demektir. Hanefîlerin genelde zaruret istihsanına dahil ettikleri konuları Mâlikîler maslahat sebebiyle istihsan içerisinde değerlendirirler. Bir başka ifade ile Hanefîlerin zaruret istihsanları maslahat-ı mürseleyi de kapsayacak genişliktedir. Diğer istihsan çeşitlerinde ise yaklaşık aynı görüştedirler<sup>152</sup>.

Şâfiîlerin özel bir delil sebebiyle umumun hükmünden tahsis veya nesih dedikleri şey Mâlikîlerin maslahat sebebiyle istihsan anlayışına uymaktadır. Neticede Şâfiîlerin kullandığı istihsan maslahat-ı mürseleyi içine alır. Çünkü Şâfiîlerin maslahatı gözeten bakışa bir delilleri yoktur<sup>153</sup>.

Zeydîlerin istihsan anlayışı ile Hanefîlerin istihsan anlayışına yakındır. Zeydîlere göre istihsan, bir içtihattan daha kuvvetli icthada udül etmektir. Onlara göre istihsanın gerekçesi için mevcut olan iki zannî delilin birinden ötekine udul edilmeli; ancak kendisine udul edilen delil kıyas veya haber nevinden bir şey olmalı ve tercihi gerektirecek bir husustan dolayı diğerinden daha kuvvetli olmalıdır.

Zeydîler, Hanefîlerin icmâ ve zaruret sebebiyle istihsan anlayışlarına katılmazlar, onlara göre icmâ ve zaruret delil olma yönü kat'î müstakil birer delildirler. Zeydîler cüz'î bir maslahat karşısında kıyası terk etme şeklindeki istihsanı da kabul edip, bunu kıyas sebebiyle istihsana dahil ederler.<sup>154</sup>

## 5. İstihsanın Delil Olması Konusundaki İhtilaf

Önce de ifade edildiği gibi istihsan, şer'î bir delil olup olmayacağı en çok tartışılan delillerin başında gelir. Onun şer'î bir delil olduğunu kabul edenler olduğu gibi, istihsanı akıl ve hevânın ön plana çıktığı, şer'î bir dayanağı olmayan bir delil olduğunu iddia edenler de olmuştur.

<sup>149</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl*, s. 131; Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s.172; Zeydan. *Veciz*, s.196; Zuhaylî, *Vasît*, s. 295; Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s.171; Şelebî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 277.

<sup>150</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl*, s. 131; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 402; Zuhaylî, *Vasît*, s. 295.

<sup>151</sup> Sâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerî'a*, ( *İslâmî İlimler Metodolojisi*), (tr. Mehmet Erdoğan), İstanbul 1990-1993, IV, 206.

<sup>152</sup> Zerkâ, *Medhal*, I, 120; Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, s. 124-125.

<sup>153</sup> Ebû Zehre, *İslam Hukuku Metodolojisi*, s. 234; Ebu'l-Mekârim, *Edille*, s. 231-242.

<sup>154</sup> Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, s.127.



### a. İhtilaf Noktası

İstihsanın şer'î bir delil kabul edilip edilmeyeceği konusunda fakihlerin görüşlerini vermeden önce ihtilafın kaynaklandığı nokta üzerinde durulacak olursa;

İstihsan (استحسان) lafzının kullanımı konusunda ihtilafın bulunmadığı daha önce belirtilmişti. Çünkü bu lafız Kur'ân'da, sünnette ve -istihsanı kabul eden etmeyen-müctehidlerin icihadlarında kullanılmaktadır. Âyette “الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ” *Onlar söze dikkatle kulak verirler de onun güzeline uyarlar*<sup>155</sup> buyrulmaktadır. Sünnette ise Adullah b. Mes'ud'dan mevkuf olarak nakledilen rivayette “مارأه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن” *Müslümanların güzel gördüğü şey Allah katında da güzeldir*<sup>156</sup> buyrulmaktadır. Eserlerinde istihsan aleyhine bölümler tahsis eden Şâfiî de bizzat kendisi “istihsan” ve onu çağrıştıran lafızları kullanmaktadır. Şöyle ki; “استحسن ان تكون المتعة الي ثلاثين درهما” : Müt'anın<sup>157</sup> otuz dirhem olmasını istihsan ediyorum (güzel görüyorum)”, “Şuf'a hakının satıştan sonra üç gün devam etmesini istihsan ediyorum”, mushaf üzerine yemin edilebileceğini istihsanen caiz görmesi ve eserlerinde birçok yerde “استحسن كذا” : Böyle uygun görüyorum” veya “الي احب” ifadesini kullanması istihsan lafzını kullanmada ihtilafın olmadığını gösterir<sup>158</sup>.

Şâfiî'den nakledilen ilk iki misale baktığımızda Râzî'nin istihsanı “icihad ve re'yimize bırakılmış miktarların tayin ve takdirinde re'yimizi kullanmaktır” şeklindeki tarifi daha iyi anlaşılabilir<sup>159</sup>.

Usul ve furû' ile ilgili eserlerde yaygın olan görüş istihsanın Hanefilerin delillerinden biri olduğu, Hanefilerin dışındaki mezheplerin istihsanı hüküm istinbatında bir delil kabul etmedikleri yönündedir. Oysa bu anlayış gerçeği yansıtmamaktadır. İstihsan bütün imamlar nezdinde muteber bir delildir. Değişik mezheplere ait eserlerde istihsanla verilmiş pek çok hükme rastlamak mümkündür. Hatta istihšana karşı oluşu ile tanınan Şâfiî de istihsanla fetvâ vermiştir. Âmidî'ye göre, “Şâfiî, hırsızlık suçunun cezası uygulanırken suçlunun sağ el yerine sol elini uzatması ve sol elin kesilmesi olayı ile ilgili; kıyasa göre sağ elin kesilmesi gerekir. Fakat istihšana göre kesilmez” diyerek kıyas karşıtı istihsanla amel etmiştir.<sup>160</sup> O halde tartışmanın varılan sonuçlardan ziyade sonuca varmada kullanılan delil metotlar etrafında olduğunu ifade edebiliriz.

Hanefî ve Mâlikîlere göre istihsan şer'î deliller üzerine yapılır, heva üzerine yapılmaz. Ancak başta Şâfiî olmak üzere zahirîler ve Zeydîlerin dışındaki Şîilerin zihninde bu delil için “istihsan” tabirinin kullanılması, keyfi ve canın istediği gibi hüküm verme manalarını çağrıştırdığı için istihsanı, delâlet yoluyla da olsa hiçbir dinî nassa dayanmayan, arzu ve isteğe göre yürütülen bir istidlal tarzı olarak anlaşılmış ve reddedilmiştir. Bu konuda Şevkânî şöyle diyor: “Eğer istihsan, insanın delilsiz olarak güzel gördüğü ve meylettiği şey ise bu batıldır, üstelik böyle bir istihsanı iddia eden de yoktur. Şayet istihsan kendisinden daha kuvvetli bir delil sebebiyle ondan daha zayıf olan bir delilin hükmünü bırakıp kuvvetli bir delille amel etmekse buna da karşı çıkan kimse yoktur.”<sup>161</sup> Yani istihsan iddia edildiği gibi keyfi ve nefsi arzulara göre hüküm verme olmayıp, mevcut iki delilden kuvvetli olan ile amel etmektir.

İstihšana karşı çok sert tutumuyla tanınan Şâfiî bazı yerlerde “istihsan ediyorum” yerine “استحب ذلك : Sevimli buluyorum” demiştir. Oysa “güzel görüyorum” ile “sevimli buluyorum” ifadeleri arasında ne fark vardır? *İstihsan* lafzı delâleti bakımından *istihbab*dan daha kuvvetlidir. Çünkü istihsan sözü lügat açısından vicdani bir şeyi ifade eder. *İstihbâb* ise

<sup>155</sup> Zümer 39/18. Ayrıca bk. A'râf 7/145; Fussilet 41/33.

<sup>156</sup> Hadis hakkında bk. Ahmed b. Hanbel'in *Kitâbü's-sünne*, I, 379; Beyrûtî, *Esne'l-metâlib*, s.890, HN: 1258. Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 263. İbn Hazm, *İhkâm*, II, 197.

<sup>157</sup> *Müt'a*: Mehir tespit edilmeden nikah yapılan, zıfâf ve halvet gerçekleşmeden önce boşanan kadına kocası tarafından verilmesi gereken mal, elbise vb. gibi şeyler. Bk. Bakara 2/236; Ahzâb 33/49.

<sup>158</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s.345; Ebü'l-Mekârim, *Edille*, s.240; Zuhaylî, *Vasît*, s. 283. Diğer örnekler için bk. Özen, “Hicrî II. Yüzyılda İstihsan ve Maslahat Kavramları”, *Marife*, s. 36.

<sup>159</sup> Karaman, *İctihad*, s. 138.

<sup>160</sup> Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s.173.

<sup>161</sup> Ebü'l-Mekârim, *Edille*, s. 238.

insan tabiatının bir şeye meyletmesidir. Halbuki gönlün bir şeye meyletmesi her zaman onun güzelliğine delalet etmez. İnsan tabiatı bazen İslâm'ın ve aklın çirkin gördüğü şeye de meyledebilir. Bu durum bir ayette şöyle ifade edilmiştir: “الَّذِينَ يَسْتَجِبُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ: دُنْيَا حَيَاتِنِ أَمَّا الْآخِرَةُ فَهِيَ خَيْرٌ لِّمَنْ رَزَقَهَا وَلَسْنَا نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا”<sup>162</sup>

Kaffal eş-Şâşî (365/976) istihsanı önceki delillerin bir tekrarı görürken, Serahsî belli şartları olan müstakil bir delil olarak görür. Abdülaziz Buhârî de “istihsan” ismini kabul etmeyenleri kastederek, “nasıl oluyor da diğer müctehidler bu ismi kullanmışken istihsan ismine ta'n ediyorlar? Oysa İbn Mes'ûd, Malik, Şâfiî ve daha pek çok hukukçu bu ismi kullanmışlardır” der.<sup>163</sup> Bütün bu ifadelerden istihsan konusundaki ihtilafın, istihsanın hüccet olup olmayacağı, istihsan lafzının mefhumunu sınırlama ve bu delilin “istihsan” olarak isimlendirilmesi yahut istihsanın müstakil bir delil olup olmayacağı konularındadır.

Taftazânî'ye göre istihsan konusundaki ihtilaf onun hüccet oluşunda olmayıp, “istihsan” olarak isimlendirilmesindedir. Istihsanı kabul etmeyenlerin anladığı manada kişinin gönlünün delilsiz olarak meylettiği şey anlamında hiç kullanılmamıştır<sup>164</sup>.

Şâfiî hukukçu Mâverdî “delile dayanan istihsan malumdur, biz delilsiz istihsana karşı çıkıyoruz” diyerek Şâfiîlerin asıl karşı çıktıkları noktayı ortaya koymaktadır.<sup>165</sup> Buna rağmen istihsanı reddedenler, onu reddederken istihsanı benimseyenlerin onu hangi maksatla kullandıklarını tahkik etmemişler, onu delilsiz hüküm koyma olarak anlamışlardır. Müctehidin hevasına dayalı bir hükmün delil olamayacağına bütün alimlerin ittifakı vardır. Eğer böyle bir şey istihsan olarak adlandırılıyorsa, reddedenler bunu reddetmişlerdir. Ancak kabul edenlerin anladığı manada istihsan iki delilden daha kuvvetli olanla amel olup, buna da karşı çıkan yoktur.<sup>166</sup> Neticede kabul edenlerle reddedenler arasındaki ayrılık, varılan hukuki sonuçlar bakımından değil dayanılan delil ve izlenen metot bakımındandır<sup>167</sup>.

### b. İstihsanın Delil Olup Olmayacağı

Yukarıdaki izahlardan sonra istihsanın delil olup olmayacağı konusunda alimleri üç grupta toplayabiliriz.

- a) İstihsanı delil olarak kabul edenler. Ebu Hanife ve ona tâbi olanlar.
- b) İstihsanın delilliğini mutlak olarak kabul etmeyenler. Bunlar Şâfiîler, Zâhirîler, Zeydîler hariç Şîîler ve mutezile kelamcılarının çoğunluğunu oluşturanlardır.
- c) İstihsanı bazı hallerde delil olarak kabul edip bazı hallerde kabul etmeyenler. Mâlik, Ahmed b. Hanbel ve mezhebine bağlı olanların çoğunluğu bunlardandır.

Şevkânî ve Abdülkerim Zeydan (ö.2014) gibi bazı bilginler istihsanın hüccet olduğunu kabul etmekle birlikte onun müstakil bir delil olmadığını ve sonuç itibariyle nas, örf, icmâ veya maslahat gibi delillere ircâ edilebileceğini söylerler. Şayet istihsan delillerin dışında bir şeyse şer'î bir vasfı yoktur ve böyle bir şey şeriat üzerine yapılmış bir yalan ve uydurmadan ibarettir.<sup>168</sup> Şevkânî ve Abdülkerim Zeydan nas ile sabit olan bir hükmün istihsanla değil de nasla sabit olan bir hüküm olarak isimlendirilmesinin daha doğru olacağı kanaatindedirler. Mustafa ez-Zerkâ da Hanefîlerin istihsan taksimini eleştirir ve bilhassa Sünnet ve icmâ istihsanını mantıksız bulur. Çünkü ona göre böyle durumlarda hükmün sübutu Sünnet ya da icmâa nispet edilir, kıyas ve istihsana nispet edilmez.<sup>169</sup> Ferhat Koca da âm bir kıyas veya kural karşısında herhangi bir hâs bir nas, icmâ, kıyas, örf, maslahat ve zarûretle amel edilmesine özel olarak “istihsan” adı verilmesine gerek olmadığını, bunun bizzat adı geçen delillerin kaynak hiyerarşisindeki yerleri ve tahsis fonksiyonlarını ilgilendirdiği

<sup>162</sup> İbrahim 14/3. Ayrıca bk. Nahl 16/107.

<sup>163</sup> Ebü'l-Mekârim, *Edille*, s. 239-240; Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, s. 130.

<sup>164</sup> Ebü'l-Mekârim, *Edille*, s. 239-240.

<sup>165</sup> Ebü'l-Mekârim, *Edille*, s. 242-243.

<sup>166</sup> Zeydan, *Vecîz*, s. 197.

<sup>167</sup> Bardakoğlu, “İstihsan”, XXIII, 345.

<sup>168</sup> Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 403; Zuhaylî, *Vasît*, s. 295; Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, s. 129.

<sup>169</sup> Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 402; Zerkâ, *Medhal*, I, 85; Zeydan, *Vecîz*, s. 197.

kanaatindedir.<sup>170</sup> Hanefiler ise buna ıstılah olarak “istihsan” derler ki ıstılah da tenkit edilmez.<sup>171</sup>

### ba. İstihsanı Kabul Edenlerin Delilleri

İstihsanın şer’î bir delil olduğunu kabul edenlere göre olaylar ve bunlara bağlı hükümler gözden geçirildiği zaman görülür ki kıyas ve genel (külli) kaidelerin her yerde uygulanması bazen insanların maslahatına ters düşmekte, onların zarara/mefsedete uğramalarına sebep olmaktadır. Bundan dolayı hukukun amacına daha uygun bir hüküm verilmesi için ve bazı durumlarda da kıyasa alternatif olarak, özellikle Hanefi fıkıh ekolünde, “istihsan” adı altında kıyasa nazaran daha serbest, daha akılcı ve güncel olaylara uygulanabilme imkânı olan bir hüküm çıkarma yöntemi geliştirilmiştir. İstihsan metodu sayesinde bir yandan doktrinde iç bütünlüğü ve tutarlılığın kontrol edildiği, bir yandan da yerleşik hukuk kuralları ile realite, adalet düşüncesi ve hukuk idesi arasında köprü kurulduğu görülmektedir. Bu metot ilk yıllarda eleştirilmiş olsa da, giderek diğer fıkıh ekollerince de bazı değişikliklerle farklı adlar altında kullanılmıştır.<sup>172</sup> Dolayısıyla kıyas ve külli kaide gereği ortaya çıkan sıkıntıları önlemek için kıyas ve külli kaidelerden bazı hükümleri istisna etmek gerekir. Nitekim şâri’ de bir kısım hükümlerde istisna ve ruhsatlarla insanlara kolaylık bahşetmiştir. Sözelimi Yüce Allah domuz etinin yenmesini yasakladığı halde açlıktan helak olma tehlikesi geçiren kimseler için “فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ” : *zarûrette kalana, başkasının payına el uzatmamak ve zaruret miktarını asmamak şartıyla günah yoktur.*<sup>173</sup> buyurmaktadır.

Öncelikle Hanefi hukuk ekolünde görmüş olduğumuz istihsan metodu sayesinde bir yandan doktrinde iç tutarlılığın kontrol edildiği, bir yandan da yerleşik hukuk kuralları ile realite, adalet düşüncesi ve hukuk idesi arasında köprü kurulduğu görülür.

İstihsanın şer’î bir hüccet olduğu konusunda kabul edenlerin ileri sürdükleri deliller ve bu delillere yapılan itirazları şöyle sıralayabiliriz:

a- Yüce Allah “وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ” : *Size indirilenin en güzeline tabi olunuz.*<sup>174</sup> buyurarak en güzele tabi olmayı emrediyor.

“Ahsen (احسن)” ismi tafdil kalıbıdır. Ahsen (en güzeli) varken “husn”e (حسن) tabi olunamaz. Ahsene tabi olmak istihsandır. Ayetteki emir vücut ifade eder, bu da istihsanın uyulması gereken şer’î bir delil olduğunu gösterir.

İstihsanı kabul edenlerin bu deliline, başta İbn Hâcib olmak üzere Gazâlî ve İbn Hazm itiraz etmişlerdir. Gazâlî, “İndirilenin en güzeline tabi olmak, delile tabi olmaktır. Bu da istihsanın iptali demektir.” derken İbn Hazm daha ağır eleştiride bulunarak “Bu âyetten hareketle istihsanın delil olduğunu söyleyenler vardır, oysa bu âyet onların aleyhine delildir. Çünkü Yüce Allah sizin güzel gördüğünüze tabi olunuz demiyor, aksine Kur’ân ve sünnetin güzel gördüğüne tabi olunuz, buyuruyor. Bunun böyle olduğu konusunda müslümanlardan gerçek ilim sahiplerinin icmâi vardır. Kim bunun dışında bir şey söylerse o müslüman değildir. Âyette, müslümanlar bir meselede anlaşmazlığa düşerlerse o meseleyi Allah’a ve Resûlüne götürmekle yükümlü oldukları anlatılıyor.<sup>175</sup> Ayrıca Hanefîlerin, diğerlerinin kötü gördükleri şeyi istihsan olarak aldıklarını görüyoruz. Böylece Allah’ın dininde hak olan şey istihsanla iptal ediliyor ki bu da batıldır. Şayet istihsan delil olarak alınacak olsa –ki bundan Allah’a sığınırım- din noksan kabul edilmiş olurdu. Oysa Allah’ın dini mükemmeldir ve ona hiç bir ilave yapılamaz. Dinde bütün konular ya nasla açıklanmış veya üzerinde icmâ

<sup>170</sup> Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İstanbul 1996, s. 250.

<sup>171</sup> Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, s. 402; Zerkâ, *Medhal*, I, 85; Zeydan, *Vecîz*, s. 197.

<sup>172</sup> Dönmez, İ. Kafi, *İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları* (Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 1981) s. 151-153; Bardakoğlu, “İstihsan”, XXIII, 346; Aydın, “İstihsan Temelinde Akıl ve Ebu Hanife”, *İslâmî Araştırmalar*, s.166.

<sup>173</sup> Bakara 2/173; Şener, *Kıyas İstihsan İstıslah*, s. 130.

<sup>174</sup> Zümer 39/55.

<sup>175</sup> Bk. Nisâ 4/59.

oluşturmuştur. Hal böyle olunca bir kimsenin bir şeyi güzel veya kötü görmesi bir anlam ifade etmemektedir. İnsanlar kötü görseler de hak haktır; insanlar güzel görseler de batıl batıldır. Bütün bu sebeplerden dolayıdır ki istihsan kişinin arzu ve hevasına uyararak hakdan sapmasıdır. Onların sapkınlığından Allah'a sığınırım.” dedikten sonra imamların istihsanın hüccet olması konusunda icmâlarının bulunmadığını ve sahâbeden hiç kimsenin re'yi ile hüküm vermediğini iddia etmektedir<sup>176</sup>.

İbn Hazm'ın bu itirazları onun istihsanı delilsiz olarak müctehidin hevasının ürünü olarak yorumlamasından kaynaklanmaktadır.

b- İstihsanın esası olarak nakledilen bir başka delil ise, “فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ ، فَيَذَرُوهٗنَّ أَحْسَنَهُ : Sözü dinleyipte en güzeline uyan kullarımı müjdele...”<sup>177</sup> âyetidir. Serahsî bu ayetle ilgili olarak “Kur'an'ın tamamı güzeldir, sonra en güzele tabi olmak emredilmiştir”<sup>178</sup> der. Bu ayetten hareketle Hanefîler istihsanın uyulması gereken bir delil olduğunu söylemektedirler. Bir fiili terke karşılık ceza ile –yapılması durumunda- övgü birlikte zikredilmişse ona uymak vacip olur. Şayet terkedene ceza sözkonusu değilse menduptur. Bu ayette vücup yönü daha ağır basmaktadır. Bu durumda istihsanla amel vaciptir.

c-Hz. Musa'nın kavminin, Tevrat'ta güzel varken en güzelini almakla emrolunmuşlardır.<sup>179</sup> Bizden öncekilerin şeriatı neshedilmedikçe bizim için de delildir<sup>180</sup>.

d- İbn Mes'ud'dan mevkuf olarak nakledilen bir hadiste Hz. Peygamber “مارآه المسلمون : حسنا فهو عند الله حسن : Müslümanların güzel gördüğü şey Allah katında da güzeldir”<sup>181</sup> buyuruyor. Bu hadis Müslümanların akıllarıyla güzel gördükleri şeyin Allah katında da kabul göreceğini anlatmaktadır.

Bu delile yine Gazâlî, İbn Hâcib ve İbn Hazm itiraz etmişlerdir. Bunlardan Gazâlî, hadise haber-i vâhidir, onunla usul sabit olmaz, ayrıca hadiste “bütün Müslümanların güzel gördüğü şey” kastediliyor ve bunu da bütün müslümanlar kabul ediyorsa bu görüş sahihtir... Çünkü ümmet delilsiz bir şeyin güzel olduğunda birleşmez. Hadis bu yönüyle ele alınırsa istihsanın değil icmân hüccet oluşuna delil olur, der.<sup>182</sup> İbn Hazm da bu hadisin mevkûf olduğunu ifade ettikten sonra Gazâlî ile aynı görüşleri paylaşır<sup>183</sup>.

Yukarıdaki hadisin istihsan için delil olmayacağını savunanlar derler ki; sahâbe hiç bir zaman istihsanla amel etmedi ve bunu yasakladılar. Sahâbe döneminde ortaya çıkan bir meselede birisi çıkıp da “حکمت بكذا و كذا لأني استحسنته : Güzel gördüğüm için şöyle şöyle hükmettim” dediği zaman ona “sen kim oluyorsun da senin güzel gördüğün şeriat oluyor ve sen şâri' oluyorsun?” diyerek karşı çıkıyorlardı. Ayrıca Hz. Muaz Yemen'e gönderilirken Hz. Peygamber kendisine “ne ile hükmedeceksin?” sualine karşılık istihsan yaparım dememiş, aksine Kitap, sünnet ve içtihatla hükmedeceğini söylemiştir.<sup>184</sup>

İtirazlara bakıldığı zaman Gazâlî'nin usul tespitinde haber-i vâhidle amel etmediği görülür, oysa onunla amel vaciptir. Aksi halde pek çok hüküm yok olur. Sonra Muaz'ın istihsan yaparım demeyip icthad yaparım demesine gelince; istihsan da bir maslahattan dolayı açık kıyasın hükmü ile ameli bırakıp kapalı kıyasın gereğiyle amel etmektir. Neticede bir kıyas yapıyor, kıyas da bir içtihat ve bu konuda sahâbenin birçok uygulaması vardır.<sup>185</sup>

<sup>176</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, VI, 17-18; Gazâlî, *Mustasfâ*, II, 470; Ebu'l-Mekârim, *Edille*, s. 246-247.

<sup>177</sup> Zümer 39/17-18.

<sup>178</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 125.

<sup>179</sup> “Ona levhalar da her şeyden bir öğüt yazdık ve her şeyi uzun uzadıya açıkladık; onlara sıkıca sarıl, milletine de emret en güzel şekilde tutsunlar.” A'raf 7/145.

<sup>180</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 99.

<sup>181</sup> Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-sünne*, I, 379. Ayrıca bk. Beyrûtî, *Esne'l-metâlib*, s.890, HN: 1258; Aclûnî de bu hadis hakkında “mevkuf ve hasendir” der. Bk. *Keşfu'l-Hafâ*, II, 263. İbn Hazm ise “böyle bir hadisin Hz. Peygamber'e isnadı asla sahih değildir. Velev sabit olsa bu istihsana değil icmâa delildir” der. *İhkâm*, II, 197.

<sup>182</sup> Gazâlî, *Mustasfâ*, II, 471.

<sup>183</sup> İbn Hazm, *İbtâlü'l-kıyas*, s. 50-51; Ebu'l-Mekârim, *Edille*, s. 249 vd.

<sup>184</sup> Gazâlî, *Mustasfâ*, II, 471-472.

<sup>185</sup> Ebu'l-Mekârim, *Edille*, s. 250.

Ayrıca bir hadis sadece bir konuda delil olur diye bir kural yoktur. Aynı hadis icmâa delil olduğu gibi istihsana da delil olabilir.

e- İstihsanın hüccet oluşunda müctehidlerin icmanın varlığını delil göstermiştir. Şâfiî de dahil diğer müctehidler, kalma süresi, kullanılacak su miktarı ve verilecek ücret baştan takdir edilmeksizin hamamlarda yıkanmayı istihsanen caiz görmüşlerdir. Çünkü bu gibi durumlarda kesin bir belirleme yapmak örf ve âdete göre çirkin görülmüştür. Fakihler de bu ve benzeri konularda sıkı hükümler koymayı uygun bulmamışlardır. İşte bütün bunlar satım kira sözleşmesi ile ilgili yerleşik kurala aykırı olarak örf sebebiyle yapılmış birer istihsandır. Zira yerleşik kurala göre satım bedelinde veya kiralama süresindeki belirsizlik akdi geçersiz kılar<sup>186</sup>.

Âmidî bu delile itirazla der ki, bu gibi konularda icmâdan söz edilemez. Sahâbenin uygulaması delil gösterilirse bu da yersizdir. Çünkü sahâbenin uygulaması neticede Hz. Peygamber'in takrirlerinden geçiyordu. Gazâlî de benzer itirazda bulunarak bu tür uygulamaların Hz. Peygamber'in bilgisi dahilinde gerçekleşmesi ihtimalinden söz etmiştir.<sup>187</sup>

Bütün bu itirazlar karşıt fikirde olanların istihsanı mesnetsiz bir delil görmelerinden kaynaklanmaktadır. Oysa delilsiz, sadece nefsin arzularına göre istidlal yapılmaz, böyle hareket etmek âyetlerde yasaklanmıştır<sup>188</sup>.

### bb. İstihsanı Kabul Etmeyenlerin Delilleri

Fıkıh usûlü kitaplarda genelde ilk olarak Şâfiî'nin istihsanı iptal eden görüşlerine yer verilir. Biz de bu geleneğe uyarak Şâfiî'nin görüşlerini vereceğiz.

a- Şeri'atin hükümleri ya naslara dayanır veya kıyas yoluyla naslara hamledilir. Şâfiî'ye göre müftülük veya hakimlik makamını işgal eden bir kişi fetvâ veya hüküm verirken mutlaka Kitap, sünnet, icmâ veya bunlar üzerine yapılan kıyas gibi lazimî bir habere dayanmalıdır. Ona göre istihsan bu delillerin dışında bir şeydir ve böyle bir delille hüküm vermek “أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى: *İnsan kendisinin başıboş bırakıldığını mı sanır?*”<sup>189</sup> âyetine terstir. İstihsan, başıboş ve keyfi bir şekilde hüküm vermektir<sup>190</sup>.

b- Pek çok âyette Allah'a ve Resûlü'ne itaat emredilmekte, nefsi arzulara uyulmasını yasaklamakta ve tartışma çıktığı zaman Allah'ın Kitabı ve Peygamberinin sünnetine başvurulması emredilmektedir. Bir ayette “*Bir şey hakkında ihtilafa düşerseniz onu, Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah'a ve peygambere götürünüz...*”<sup>191</sup> buyrulmaktadır. İstihsan ise ne Kitap ne sünnet, ne de bu iki delile ircâdır; ancak o bunların dışında ve bunlara ilave bir şeydir. İstihsan gibi bir delilin, Kitap ve sünnete ilavede bulunması düşünülemez. Kitap, sünnet, icmâ ve kıyasın dışında bir delille hüküm vermek caiz değildir.

Şâfiî –diğer bazı müctehidler gibi- istihsanı şer'î hükümler konusunda mesnetsiz olarak arzu ve isteğe göre istinbatta bulunmak olarak görür ve şu ifadelerle istihsanı reddeder: “من استحسَن فقد شرَّع: Kim istihsan deliline istinaden hüküm verirse şâri' olmuş olur.”<sup>192</sup> Usulcüler ısrarla Şâfiî'den bu sözü nakladerler. Oysa Şâfiî'nin *er-Risâle* ve *el-Ümm* (İbtâlû'l-kıyâs bölümünde) adlı eserlerinde bu ibareye rastlanılmamaktadır. Fakat dolaylı olarak da olsa bu manayı destekleyecek birçok ifade mevcuttur. Bunlardan bir kaç şöyledir: “İstihsan batıldır”, “İstihsan bir kimsenin bir şeyi keyfine göre beğenmesi, hoşlanmasıdır (telezzüzüdüdür).” Allah'ın Kitab'ında, Hz. Peygamber'in sünnetinde zikredildiği gibi haber ve kıyassız söz söylemek caiz değildir<sup>193</sup>.

<sup>186</sup> Şelebî, *Ta'lîlû'l-ahkâm*, s. 352; Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 173; Ebu'l-Mekârim, *Edille*, s. 252.

<sup>187</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 471-472.

<sup>188</sup> Bk. Yusuf 12/53; Kasas 28/50; Rum 30/29; Nâziât 79/40.

<sup>189</sup> Kıyâme 75/36.

<sup>190</sup> Şâfiî, *Ümm*, VII, 298.

<sup>191</sup> Nisa 4/59.

<sup>192</sup> İbn Melek, *Şerhu menâru'l-envâr*, s. 285-286; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 402; Hallâf, *Usûl*, s. 83; Zuhaylî, *Vasît*, s.296.

<sup>193</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 504.

H. Yunus Apaydın, Şâfiî'nin istihsana karşı çıkış nedenini şöyle izah eder: "...Onun tüm istidlal faaliyetini kıyasa hasrederek icihad'ı kıyasla aynı kabul etmesinin altında, kendisi anlama nisbetle lafza ağırlık verdiği ve zâhiri dikkate aldığı için, istihsan ve istislah gibi, nisbeten daha serbest icihad yollarını kapatma amacı yatmaktadır"<sup>194</sup>.

c- Hz. Peygamber istihsan ile karar vermez, hevedan söz söylemez, sahâbenin böyle keyfi hüküm vermelerini tasvip etmezdi. Bunun en bariz örneği ise Hz. Peygamber'e, karısına, "sen bana anamın sırtı gibisin" diyen şahsın durumu sorulduğunda o, istihsan ile fetvâ vermemiş "zihar âyetinin"<sup>195</sup> inmesini beklemiştir. Yine Hz. Peygamber'e, karısını yabancı bir erkekle yakalayan ve onu zina etmekle itham eden şahsın durumu sorulduğunda "lian âyeti"<sup>196</sup> nazil oluncaya kadar cevap vermemiştir.

Bir kimsenin fikhî zevkine göre hüküm ve fetvâ vermesi doğru olsaydı bu hakkı ilk önce Hz. Peygamber kullanırdı ki, o bundan sakınmıştır. Oysa o, şayet istihsan yapsaydı hata etmezdi, çünkü o âyetler bağlamında hevasından konuşmazdı.<sup>197</sup> Bu uygulama da bize nassa dayanmayan istihsanın delil olamayacağını gösteriyor<sup>198</sup>.

d- Nassa dayanmayan ve nas üzerine hamledilmeyen ve sadece akla dayanan istihsan bir müctehid için caiz olsaydı, Kitap ve sünnet bilgisine sahip olmayan akıl sahiplerinin de istihsan yapması caiz olurdu; çünkü akıl, Kitap ve sünnet bilgisi olmayan kimselerde de vardır. Hatta onlar arasında akıl ve anlayışça bu bilginlerden daha üstün olanlar vardır. İstihsanda asıl olan akıldır, bu da her kişinin arzusuna göre şeri'at koyması demektir<sup>199</sup>.

e- İstihsanın hak ve batılı mukayese edecek bir kuralı, bir ölçüsü yoktur. Halbuki kıyas böyle değildir. Bütün müctehid, hakim ve müftüler için gelişi güzel istihsan yapmak caiz olsaydı, aynı dinde farklı hükümler ve fetvâlar ortaya çıkardı, çünkü bu hükümlerden birini diğerine tercih ettirecek sınırlayıcı bir ölçü olmazdı<sup>200</sup>.

Yukarıdaki delil ve isnatların hiç birisi –örf sebebiyle istihsan hariç- Hanefîlerin istihsan anlayışlarının aleyhine delil kabul edilemez. Çünkü temelde ya nassa veya icmâa yahut zarurete dayanmaktadır. Zaruretin haram olan şeyleri mubah kılışında alimlerin ittifakı vardır. Zaruret karşısında nassa bile muhalefet edildiğine göre kıyasa evleviyetle muhalefet edilebilir. Şâfiî'nin istihsan aleyhindeki bu delilleri maslahat sebebiyle istihsanın aleyhine de delil olabilir<sup>201</sup>.

Gazâlî ve Âmidî gibi Şâfiî bilginlerine göre istihsan eğer nas, icmâ ve zaruret gibi bir esasa dayanıyorsa bu bir ihtilaf konusu olamaz ve böyle bir şeye istihsan adını verilmesi de lüzumsuzluktur. Bu çeşit bir istihsan üzerindeki tartışmalarda sadece isim etrafında ve lafzî bir tartışmadan öte gidemez. Eğer istihsan nefsî arzulara uyarak verilen hükümlerden ibaretse, bunun üzerinde tartışmaya gerek yoktur; çünkü şer'î bir delile dayanmaksızın ortaya konan hükümlerden sakınılması konusunda ümmetin icmâi vardır. İstihsan kelimesinin sözlük anlamında kullanılması da tartışma konusu olacak bir şey değildir. Gazâlî, istihsanın batıl olduğunu ve vehme dayandığını söylerken Âmidî konuya biraz daha açıklık getirerek şöyle der: "Asıl tartışma konusu olan istihsan; delile dayanan bir hükmü bırakıp âdeti kabul etmektir. Âdet (örf) ile ümmetten 'hal ve akd ehli'nin ittifak ettikleri bir şeyi kastediyorlarsa bu doğrudur ve bu icmâa dahil kabul edilir. Örfle cahil (avam) halkın âdeti kastediliyorsa böyle bir şey delil olamaz"<sup>202</sup>.

Kıyas ve dolayısıyla istihsanı reddeden zâhirîlerden İbn Hazm, istihsan aleyhinde çok sert bir üslup kullanır. Onun bu konudaki görüşlerini şöyle özetleyebiliriz: Dinî bir konuda nas ve icmâm dışında bir delil ile hüküm vermek nefsin arzularına göre hüküm vermektir.

<sup>194</sup> Apaydın, "Nasları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu", *Marife*, s.22-23.

<sup>195</sup> Bk. Ahzâb 33/4; Mücâdile 57/1-3.

<sup>196</sup> Nûr 24/6-9.

<sup>197</sup> Necm 53/3.

<sup>198</sup> Ebu'l-Mekârim, *Edille*, s. 254-255.

<sup>199</sup> Şâfiî, *Risâle*, s. 504.

<sup>200</sup> Şâfiî, *Ümm*, VII, 301; Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, s. 233-234.

<sup>201</sup> Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, s. 234.

<sup>202</sup> Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, s. 133-134.

Yüce Allah, anlaşmazlıkların Kitap ve sünnetle halledilmesini istiyor. İstihsanla hüküm veren bu hareketiyle –yasak olmasına rağmen- Allah ve Resûlünün önüne geçmektedir. İstihsanla amel Allah'ın indirdiğinin dışında bir şeyle amel etmek olduğu için Allah'ın emrine aykırıdır. İstihsanın ifade ettiği hüküm gerçek olamaz. Çünkü istihsana dayanan bir görüş üzerinde ittifak imkansızdır. Herkesin anlayış ve düşünce biçimi farklıdır. Nitekim istihsanı kabul edenlerin dahi aralarında farklı düşündüklerini görüyoruz, birisinin güzel gördüğünü ötekisi çirkin görmektedir. Oysa hak, insanlar onu kötü görseler de haktır; batıl, insanlar onu güzel görseler de batıldır.

İbn Hazm'a göre Kur'ân-ı Kerim'deki bir kısım âyetler<sup>203</sup> onda bütün hükümlerin var olduğunu gösterir, o halde hükümleri ispat için ayrıca kıyas ve istihsan gibi başka bir delile ihtiyaç yoktur. Kur'ân hiçbir hükmü eksik bırakmadan açıklamıştır. Dolayısıyla istihsanla hüküm vermek nefsin arzularına uymak olup sapıklıktır. İbn Hazm "böyle bir şeyden Allah'a sığınırım" demektedir<sup>204</sup>.

Yukarıdaki ifadelerden İbn Hazm'ın kıyas da dahil istihsanı Kitap ve sünnet üzerine bid'atçıların yaptığı bir ilave olarak gördüğü anlaşılmaktadır. O, eserlerinde rey aleyhine sahâbeden birçok nakillerde bulunur. Fakat bu rivayetler incelendiğinde bu konudaki yasakların şer'î bir delile dayanmayan re'yle ilgili olduğu görülür. Çünkü Hz. Ebû Bekir kendisine "kelâle" ile ilgili görüşü sorulduğu zaman "bu konuda re'yimle konuşuyorum, şayet o doğru ise Allah'dan, hatalı ise bendendir"<sup>205</sup> demiştir.

Şîî alimlerden el-Hudayrî, "Ehl-i beytin, kıyas, istihsan ve re'yle ameli reddettiklerine dair görüşlerini halef, seleften mütevâtir olarak nakletmişlerdir" der. Oysa bu söz gerçeği yansıtmamaktadır. Zira Ali b. el-Huseyn, Zeyd b. Ali, el-Hâdî, el-Mansûr Billah gibi ehl-i beyten birçok kişi çeşitli konularda kıyasla amel etmişlerdir. Bu konuda daha geniş bilgi için şîî kaynaklı bir eser olan Mansur Billah'ın "Safvetü'l-ihdiyâr" adlı eserine bakılabilir. Yani Şîîlerin istihsanı reddederek onunla amel edilmez demeleri de yersizdir.<sup>206</sup>

Sonuçta külli ilkeler geliştiremeyen Şâfiî ve Zâhiriler olaylara tikel olarak baktıklarından her bir olayı ayrı ayrı değerlendirmekte ve bu sebeple istihsanı kabul edenlerin külli ilkelerden bazı meseleleri istisna yapmalarına karşı çıkmaktadırlar.

## 6. İstihsanın Hükümü

Sünnet, icmâ ve zarurete dayalı olarak yapılan istihsanın hükümü, ortak bir illete bağlı değildir ve bu yüzden de benzer meselelere uygulanmaz. Kıyasa dayalı istihsana gelince ortak bir illet bulunur ve bu sebeple benzer meselelere uygulanabilir.<sup>207</sup>

Şayet istihsanla sabit olan bir hükmün mesnedi nas ve bu hükmün illeti de akıl ile kavranabiliyorsa böyle bir istihsanın hükümü ta'diye etmelidir. Örneğin, "bey'ul-arâyâ" denilen ağacın dalındaki taze hurmayı kuru hurma ile değiştirme şeklinde yapılan alım satımın cevazına dair ruhsat vardır.<sup>208</sup> Bu hükmün illeti "bazı insanların böyle bir alışverişe ihtiyaçlarının olması" şeklinde tespit edilecek olursa ve burada tahmine dayanarak ağaçtaki hurma miktarını takdir ederken meydana gelebilecek az bir isabetsizliğin hoş görüldüğü göz önüne alınırsa, ihtiyaç ve zaruret olduğu zaman çubukların üzerindeki taze üzüm, kuru üzüm karşılığında değişimine de aynı illeti taşıdığı için cevaz verilmelidir.<sup>209</sup>

İstihsan konusu meselede terk edilen kıyasın artık hiçbir hükmü olmaz. Daha öncede anlatıldığı gibi Pezdevî, kıyas ile amel caiz olmakla birlikte istihsanla amelin evla olduğunu söylemiş, onun bu görüşüne başta Serahsî olmak üzere birçok Hanefî fakih karşı çıkmışlardır.

<sup>203</sup> Bk. En'âm 6/38; Nahl 16/89.

<sup>204</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, VI, 17 vd.; a.mlf., *İbtâlû'l-kıyâs*, s. 50-51.

<sup>205</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkîn*, I, 156.

<sup>206</sup> Ebu'l-Mekârim, *Edille*, s. 259-260. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 333 vd.; Şener, *Kıyas İstihsan İstuslah*, s. 128.

<sup>207</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 3 vd.

<sup>208</sup> Zeyd b. Sabit'in Hz. Peygamber'den rivayeti şöyledir: "ان النبي (ص) رخص في العرايا" İbn Hanbel, *Müsned*, V, 192.

<sup>209</sup> Şâfiî, *Risâle*, s. 333 vd.; Şener, *Kıyas İstihsan İstuslah*, s. 128.

Serahsî bu görüşün yersizliğini belirtmek için şöyle demektedir: “müteahhirûndan bazı arkadaşlarımız sanmışlardır ki istihsan konusu olan bir yerde, kıyasla amel etmek caiz olmakla birlikte, istihsanla amel etmek daha iyidir... oysa bence bu bir vehimdir. Çünkü kitaplarda birçok mesele hakkında ‘fakat biz bu konuda kıyası terk ettik’ ifadesi geçmektedir. Terk edilen şeyle amel etmek caiz olamaz. Furu’a ait eserlerde zaman zaman “... ancak ben onu (kıyası) kabih (çirkin) görüyorum (الا اني استقبح ذلك) denilmektedir. Şer’an amel edilmesi caiz olan bir şeyi çirkin görmek küfür olur.” Bundan da anlıyoruz ki istihsanla hüküm verilen konuda kıyası terk etmek ve istihsanla amel etmek asıldır<sup>210</sup>.

Abdülaziz Buhârî bu konuda Pezdevî’yi tenkit ettikten sonra, *Takvîmü’l-edille* müellifi Debûsî’nin (430/1039) şu yorumuna yer verir: “Fahru’l-İslam bu sözüyle, kıyas ile istihsan bir arada bulunduğu istihsanla amel etmenin evlâ olduğunu, istihsanın kıyastan önde gelen bir delil olduğunu ifade etmek istemiştir. O, bu ifadesiyle aynen ‘kıyas yerine haber-i vâhidle amel evlâdır’ sözündeki gibi önceliğin hangisine ait olduğunu ortaya koymuştur. Yoksa iki zıt şeyle ameli iddia etmemiştir, bu zaten mümkün de değildir”<sup>211</sup>.

### Sonuç

Uygulamada hemen hiçbir fakihın yabancı olmadığı istihsan etrafında meydana gelmiş tartışmaların temelinde, söz konusu bu kavrama yükledikleri anlam farklılığı yatmaktadır. Nitekim karşı çıkanların anladıkları manada istihsanı Hanefiler de kabul etmemektedir. Hanefilerin kabul ettikleri anlamda bir istihsanı büyük ölçüde istihsana karşı çıkanlar da fikhî çözümlerde kullanmışlardır. Çünkü istihsan arzu ve keyfe göre değil fakat duruma göre doğru karar vermenin bir yöntemidir.

Kıyası terk ederek içinde bulunulan duruma göre davranmak sadece Iraklı hukukçulara özgü bir özellik değildir. Kitap, sünnet ve sahabi uygulamalarında daha sonraki asırlarda “istihsan” olarak isimlendirilen uygulamalara rastlanmaktadır. H. I. ve kısmen II. yüzyıl içinde, müslüman toplumun yeni problem ve ihtiyaçlarına çözüm bulma gereksinimi, İslâm hukukçularını re’y ve ictihada dayanarak nasları yorumlama ve yeni hüküm koyma faaliyetine sevk etmiştir. H. II. Yüzyılın yarısından itibaren gelişmeye başlayan hukuk ekollerinde re’y ile hüküm verme faaliyeti “kıyas” adı altında bütün mezheplerce metotlu bir şekilde yürütülüyordu. Bununla birlikte kıyasla verilen sonuç her zaman İslâm hukukunun genel prensiplerine uygun düşmediği için özellikle Hanefî hukuk ekolünde “istihsan” adı altında kıyasa nazaran biraz daha serbest hüküm çıkarma usûlü geliştirilmiş ve bu metot giderek, buna başlangıçta karşı çıkan Şâfiî hukukçular da dahil diğer hukuk ekollerince de benimsenmiş, başka isimler altında da olsa kullanılmaya başlanmıştır. Hanefilerin “*istihsan*” dediğini Mâlikî ve Hanbelî hukukçular “*istislah*”, Şâfiî hukukçular “*istishab*” adıyla kullanmışlardır.

Anlam ve işlev yönü itibarıyla Kur’an ve hadislerle istihsan delilinin irtibatının kurulması mümkün gözükmemektedir. İstihsanla verilen hükümler incelendiğinde istihsanın sadece iki farklı kıyastan kuvvetli olanını tercih etmekten ibaret olmadığı görülür. Zira istihsan bazen özel bir delil sebebiyle genel nitelikli naslardan veya bazı mezheplerce benimsenmiş külli kaidelerden adalet ve hakkaniyeti sağlamak için bazı meselelerin istisna edilmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple istihsanı kabul edenlerin, istihsan sebebiyle terk ettikleri şeyin (kıyas veya genel kural) ne olduğunun iyi tespit edilmesi gerekir. İstihsan ile ortaya konan her bir mesele iyi incelendiğinde istihsanın delilsiz hüküm koyma olmadığı görülecektir. İstihsana Hanefiler çokça başvurmuş olmakla birlikte diğer mezheplerce de –isimlendirme de farklılık olsa da- delil olarak başvurulduğunu söyleyebiliriz.

İstihsanda bulunacak kişinin engin bir İslâmî birikime sahip olarak âdeta yeni bir İslâm aklı ile kuşanmak suretiyle nas bulunmayan ya da nasdan doğrudan bir çıkarım mümkün olmayan konularda “Allah ve Peygamberi böyle durumlarda hüküm verecek olsaydı

<sup>210</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 201.

<sup>211</sup> Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, IV, 5-10.



şöyle hüküm verirdi” gibi bir yaklaşımla meselelere çözüm getirmesi önerilmektedir. Kısaca istihsan en genel manada dinin temel hedeflerine uyma gayretinin bir adıdır ve müctehdin sırf zevk ve arzusuna göre değil, kendisine arzedilen konularda şâri’in maksadını tespitine göre hareket etmesidir.

Hanefî fakihlerin istihsan adını verdikleri ve nas, icmâ, zaruret, kapalı kıyas, örf veya maslahat ile istihsan diye tasnif ettikleri bütün istihsan örnekleri incelendiğinde, farklı yapıdaki olayı kendi farklılığı içinde bir hükme bağlamış olmaktan başka bir şey yapmamış oldukları söylenebilir. Konuya bu açıdan bakıldığında, işlerlik kazandırılabilirdiği takdirde istihsanın, fikhın önünde geniş bir ufuk açtığı görülür. İstihsan metodu, benzer olmakla beraber mahiyetleri itibariyle farklı olan olayları kendi farklılıkları içinde yapılarına uygun hükümlere bağlama metodudur. Bu yönüyle istihsan, benzemeyeni kendi yapısı içinde ayrı bir hükme bağlamaktan başka bir şey değildir. Buna göre istihsan kıyastan vazgeçmek değil, yanlış kıyas yapma hatasına düşmemektir.

### Kaynakça

- Aclûnî**, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ*, Halep, ts.
- Aktan**, Hamza, “Müzâkereler”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 1*, İSAV, İstanbul 2005.
- Ali Haydar Efendi**, Hoca Emin Efendizâde, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, İstanbul 1330.
- Apaydın**, H. Yunus, “Nasları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu”, *Marife*, yıl: 2 sayı: 1, Konya, 2002.
- Atar**, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul 1988.
- Aydın**, İbrahim Hakkı, “İstihsan Temelinde Akıl ve Ebu Hanife”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 15, sy. 1-2, (Ebû Hanife Özel Sayısı). 2002.
- Bakkal**, Ali, *İslam Hukuk Metodolojisinde İstihsan*, Şanlıurfa 2001.
- Baktır**, Mustafa, “İslâm Hukukunun Genel Prensipleri”, *EKEV, Akademi Dergisi*, Yıl:12, sayı: 34, 2008.
- , *İslâm Hukukunda Zaruret Hali*, Ankara ts.
- Bardakoğlu**, Ali, “İstihsan”, *DİA*, İstanbul 2001.
- Beyrûtî**, Ebu Abdillâh Muhammed b. Derviş el-Hût (ö.1276/), *Esne'l-metâlib fi ehâdis-i muhtelifi'l-merâtib*, Beyrut 1991.
- Bilmen**, Ömer Nasûhî, *Hukukî İslâmiyye ve Istilahat-ı Fıkhiyye Kâmusu*, İstanbul 1985.
- Buhârî**, Alâuddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfu'l-Esrâr an Usûl-i Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, (thk. Muhammed el-Mu'tasimbillah el-Bağdâdî), Beyrut, 1997.
- Cevheri**, İsmail b. Hammad, *Tâcu'l-Lüga ve Sıhahu'l-Arabiyye*, Mısır ts.
- Cici**, Recep, “Kolaylık Prensinin Hukukî Hayata Yansıma Biçimleri: Hanefî Mezhebi Örneği”, *UÜİFD*, c: IV, sy:1, Bursa 2005.
- Çalışkan**, İbrahim, “İstisna' Akdinin Mahiyeti ve Unsurları”, *AÜİFD*, c.XXXI.
- Debûsî**, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, Beyrut 2001.
- Döndüren**, Hamdi, “Para Vakıfları”, *Altınoluk Dergisi*, sene, 1991, sy. 53.
- Dönmez**, İbrahim Kafî, *İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları* (Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 1981).
- Ebû Zehre**, Muhammed, *İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)* (trc. Abdülkadir Şener), Ankara 1986.
- Ebu'l-Mekârim**, Abdülhamid İsmail, *el-Edilletü'l-muhtelefu fi hâ ve eseruhû fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Kahire, ts.
- Erdoğan**, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul 1990.

- Gazâlî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, (thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar), Beyrut 1997.  
 -----, *el-Menhûlî'l-usûl (el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl)*, Beyrut 1998.
- Hallâf**, Abdülvahhâb, *İlmu Usûli'l-Fıkh*, b.y. ts.
- Hasan Ahmed**, *İlk Dönem İslam Hukuku İlminin Gelişimi*, (çev. Haluk Songür ) İstanbul 1999.
- İbn Hazm**, *el-İhkâm fî usûli'l-fıkh*, Beyrut, ts.  
 -----, *İbtâlî'l-kıyas ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklid ve't-ta'lîl*, Dımaşk 1960.
- İbn Kayyim**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebîbekr el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkî'in an Rabbi'l-Âlemîn*, Beyrut 1993.
- İbn Melek**, *Şerhu menâru'l-envâr*, İstanbul, t.s.
- İbn Rüşd**, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Hafîd el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, İstanbul 1985.
- İbnü'l-Arabî**, Ebû Bekir b. Muhammed b. Abdullah, , *el-Mahsûl*, Amman 1999.
- İbrahim**, Musa İbrahim, *el-Medhal ilâ Usûl'l-Fıkh ve Târîhi't-Teşrî'il-İslâmî*, Amman, 1989.
- İsmail Hakkı**, İzmirli, *İlm-i Hilâf Dersleri İstanbul 1330*
- Karaman**, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul 1986.  
 -----, *İslâm Hukukunda İctihad*, Ankara ts.
- Kâsânî**, Alâuddin Ebû Bekir b. Mes'ud, *Bedâiu's-sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, Beyrut 1974.
- Kılıç**, Muharrem “Karşılaştırmalı Hukuk Tarihinde Metodolojik Formalizmin Aşılmasında İki Yöntem: İstihsan ve Equity”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 1, 2003.
- Koca**, Ferhat, “Hanbelî Mezhebi”, *DİA*, İstanbul 1997.  
 -----, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İstanbul 1996.
- Koçak**, Muhsin, *İslam Hukukunda Hükümlerin Değişmesi Açısından Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları*, Samsun 1997.
- Mevkûfâtî**, Mehmed, *Mevkûfât (Mülteka'l-Ebhur Şerhi)*, İstanbul 1315.
- Mevsilî**, Abdullah b. Muhmud b. Mevdud, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, İstanbul, ts.
- Molla Hüsvrev**, Muhammed b. Feramuz, *Mir'âtü'l-Usûl Şerh-i Mirkâti'l- Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, İstanbul ts.
- Önder**, Muharrem, “İstihsan Kavramının Ortaya Çıkışı”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 7, Nisan 2006.
- Özen**, Şükrü, “Hicrî II. Yüzyılda İstihsan ve Maslahat Kavramları”, *Marife*, Yıl:3 sy:1, Bahar 2003.
- Sâtübî**, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerî'a*, (İslâmî İlimler Metodolojisi), (trc. Mehmet Erdoğan), İstanbul 1990-1993.
- Serahsî**, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, Beyrut 1986.  
 -----, *el-Usûl*, Beyrut 1993.
- Şa'ban**, Zekiyyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, (trc. İ.Kafi Dönmez), 1990.
- Şâfîî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, (tahkikli baskı), Beyrut, ts.  
 -----, *el-Ümm*, Beyrut, 1993.
- Şelebî**, Muhammed Mustafa *Usûl-i fikhi'l-İslâmî*, Beyrut 1986.  
 -----, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, Beyrut 1981.
- Şener**, Abdülkadir, *Kıyas İstihsan İstislah*, Ankara t.s.
- Şevkânî**, Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkîki İlmi'l-Usûl*, Beyrut 1992.  
 -----, *Neylü'l-Evtâr şerhu Münteka'-Ahbâr min ehâdis-i Seyyidi'l-Ahyâr*, Kahire ts.
- Tarablusî**, Alâuddin Ebu'l-Hasen Ali b.Halil, *Muînu'l-hukkâm fî mâ yeteradeddü beyne'l-hasmeyni mine'l-ahkâm*, Mısır, 1310.

**Tehânevî**, Muhammed Ali, *Mevsûatü Keşşâfi Istulâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Beyrut, 1996.

**Yaman**, Ahmet “Bir Kavram Olarak ‘Fıkıh Kaideleri’ Ya Da İslâm Hukukunun Genel İlkeleri”, *Marife*, yıl:1 sayı 1, Konya 2001.

-----, “İstihsan” Ne Değildir?”, *Usûl İslam Araştırmaları*, sayı: 8, Temmuz-Aralık 2007.

**Yavuz**, Yunus Vehbi, “Hanefi Müctehidlerin İstihsan Metodu”, *UÜİFD*, sy.2, Bursa 1987,

**Yusuf Musa**, M., *Tarihu'l-Fikhi'l-İslâmî*, (trc. Ahmet Meylani) İstanbul 1973.

**Zerkâ**, Mustafa Ahmed, *el-Fıkhu'l-islâmî fî Sevbihi'l-Cedîd*, (*el-Medhalü'l-Fıkhu'l-Âm*), Dımaşk 1967-68.

**Zeydan**, Abdülkerim, *el-Vecîz fî Usûlü'l-Fıkh*, Dâru'r-ravda, ts.

**Zeylaî**, Cemalüddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yunus, *Nasbu'r-Râye fî Tahrîci Ehâdîsi'l-Hidâye*, Beyrut, 1987.

**Zuhaylî**, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuh*, Dımaşk 1984.

-----, *el-Vasît fî usûli'l-fikhi'l-İslâmî*, Dımaşk 1986-87.

## EBU HANİFE VE HİLE-İ ŞERİYYE MESELESİ<sup>1</sup>

Mustafa BAKTIR<sup>2</sup>

### A) HİLE'NİN TARİFİ

Hile kelimesi, lügatta, çare, maharet, iyi düşünmek, maksada ulaşmak için bir şeyi zahirinden değiştiren üzerinde ittifak edilmiş vesile, gibi manalara gelir.<sup>3</sup>

Istilahta ise, çeşitli şekillerde tarif edilmiştir. Bu tariflerden birkaçını vemek istiyoruz: el-Misbahu'l-Münir ve el-Eşbah'de şöyle tarif ediliyor: "Hile, tedbiri umurda maharet göstermektir. Hile maksada ulaşmıncaya kadar fikri değiştirmektir."<sup>4</sup>

İbn Hacer(v.825/1447), Ayni (v.855/1451) ve Kastalani (v.923/1517) gibi Buhari şarihleri şöyle bir tarif veriyorlar: "Hile, gizli bir yolla maksada ulaştırın şeydir."<sup>5</sup>

Zamanımızın müelliflerinden el- Buti ise, şu şekilde tarif ediyor: "Hile-i şeriyeye, aslında meşru olan bir vasıta ile, hükmü diğer bir şekle çevirmeyi kastedmektedir."<sup>6</sup>

Fukahanın bazıları hile yerine "Meharic" tabirini kullandılar. Nitekim İmam Muhammed'e (v.89/805) nisbet edilen kitabının adı da "el-Meharic fi'l-Hiyel"dir. Meharic, "Şeri (hukuki)bir kurtuluş, hukuki bir tedbir, veya hukuki bir çıkış yolu gibi manalara gelmektedir. Yoksa bu kelimeler günümüzde kullandığımız gibi "hile, hud'a" manasında değildir. İzmirli'nin (v.1944) ifadesi ile "Şeriat-ı garrayı Ahmediyede haşa hud'a yoktur."<sup>7</sup>

Türkçede ise bu kelime genelde çare manasında kullanılmamıştır. Topçuoğlu'na göre hile, günümüz lisanında aldatma kandırma manasında kullanılıyor.<sup>8</sup>

### B) HİLE'YE DELİL GÖSTERİLEN BAZI AYET VE HADİSLER

Kur'an-ı Kerim'deki bazı ayet-i kerimeler hile-i şeriyeye delil gösterilmiştir. Bunların birisi Yusuf suresindeki şu ayetlerdir:

"Yusuf, kardeşlerinin zahire yüklerini hazırlayınca, su tasını kardeşinin (Bünyamin)'in yükü içine koydu. (Kervan hareket ettikten sonra) bir münadi şöyle seslendi. "Ey kafile, muhakkak siz hırsızlarsınız."<sup>9</sup>

" Bunun üzerine (Yusuf), kardeşinin kabından önce onların kablarnı aramaya başladı. Sonra taşı kardeşinin kabından çıkardı. İşte Yusuf'a böyle bir çare öğrettik. Yoksa hükümdarın dinine göre (Yusuf), kardeşinin alıkoyamazdı. (Biz) dilediğimizi derecelere yükseltiriz. Her ilim sahibinin üstünde bir bilen vardır."<sup>10</sup>

Cessas'ın (v.379/980) Ahkamü'l Kur'an'ında kaydettiğine göre bu ayette, mübaha götüren ve hakların elde edilmesine vesile olan hilenin cevazına delil vardır. Çünkü bu fiilin yapılmasından Allah razı oldu ve onu inkar etmedi. Kıssanın sonunda , "Biz Yusuf'a böyle bir çare öğrettik" buyuruluyor.<sup>11</sup>

İbnü'l Cevzi (v.597/1201) Zadü'l Mesir'de İbn Kuteybe'nin (v.276/889) ayetteki "el-Keyd" kelimesine "hile-çare" manasını verdiğini kaydediyor.<sup>12</sup>

<sup>1</sup> Bu tebliğ, müellifin daha önce basılan iki makalesi esas alınarak hazırlanmıştır. Mustafa Baktir, İslam Hukukunda Hile-i Şeriyeye, İslami Araştırmalar Dergisi, Ankara, 1986, s.71-89. Buhari'nin sahihindeki "Kitâbu'l-Hiyel"i hakkında bazı mülahazalar, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:10, Erzurum, 1991, s.59-78.

<sup>2</sup> Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

<sup>3</sup> İbn Manzur, Lisanü'l Arab, XI, 185.

<sup>4</sup> el- Feyyumi, el-Misbah, s.157, İbn Nüceym, el-Eşbah, s.406.

<sup>5</sup> İbn Hacer, Fethu'l Bari, XV, 359, Ayni, Umde, XXIV, 108, Kastalani, Irşadu's Sari, X, 102.

<sup>6</sup> el-Buti, Davabitu'l-Maslaha, s.294.

<sup>7</sup> İzmirli, İlm-i Hilaf, s.145-146.

<sup>8</sup> Topçuoğlu, Hamide, Kanuna Karşı Hile, s.16.

<sup>9</sup> Yusuf (12): 70.

<sup>10</sup> Yusuf (12): 76.

<sup>11</sup> Cessas, Ahkamü'l Kur'an, III, 176.

<sup>12</sup> İbnü'l Cevzi, Zadü'l-Mesir, IV,261.

İbnü'l Arabî'ye (v.543/1148) göre ise, Hz Yusuf (as) zahire göre, kardeşini kendi yanında alıkoymak için bir hile olarak su kabını onun yükü içerisine koydu. Çünkü görünüşte Allah'ın izni olmaksızın bu mümkün değildi.<sup>13</sup>

Suyuti'de (v.911/1505) el-İklil'de Yusuf suresinin 70. Ayetinde, mübah olanı elde etmede hileye başvurmanın cevazına delil olduğunu belirtiyor.<sup>14</sup>

Hile-i Şeriyye hakkında delil olarak getirilen diğer bir ayet de Hz. Eyyüb (as) hakkındadır. Hz. Eyyüb bir meseleden dolayı karısına kızmış ve ona yüz değnek vurmaya yemin etmiştir. Allahüteala da ona, yemininde sadık kalmasını temin etmek için, hanımına çok acı vermeksizin bir demet alıp vurmasını emretti<sup>15</sup> ve buyurdu:

“Eline (yüz başaklı) bir demet sap al, onunla vur da yemininde durmamazlık etme. Gerçekten biz onu sabreden (bir kul) bulmuştuk. O ne güzel kuldu. O daima Allah'a yönelirdi.”<sup>16</sup>

Cessas'a göre, bu ayette, yapılması caiz olana hile ile ulaşmaya, güçlüğü kendisinden veya başkasından hile ile kaldırmanın cevazına delil vardır. Çünkü Allahüteala onun yemininden kurtulması ve hanımına da fazla zarar ulaşmaması için bir demetle vurmasını emretti.<sup>17</sup>

Cessas, bu iki ayeti delil gösterdikten sonra hile hakkındaki kanaatini şöyle bildiriyor: “Bu ve benzeri misaller, Rasulullah'ın (sav) mübaha ulaşmak için hileyi emrettiği vecihlerdendir. Bunlarda bir hile (çare) yönü olmasaydı haram olmuş olacaktı. Halbuki Allahüteala kadınlara zina ile yaklaşmayı haram kıldı ve bize nikah ile yaklaşmamızı emretti. Malı batıl yolla yememizi menetti, alışveriş hibe v.s. gibi yollarla alıp yememizi mübah kıldı. Kim, bir cihetten haram olan bir şeye, Şeriat'ın mübah kıldığı bir yolla ulaşıp elde etmeği inkar ederse, dinin esasını ve Şeriat'ın kabul ettiği bir hususu reddetmiş olur.”<sup>18</sup>

Alusî (v.1270/1853) ise, bu ayetin hilenin meşruyetinde bir asıl olarak kabul edildiğini, ancak zekatın düşürülmesi gibi şeri bir hikmetin iptalini gerektiren hilenin kabul edilemeyeceğini belirtiyor.<sup>19</sup>

Sâbûnî, bu ayetin tefsiri sadedinde Cessas'ın yukarıda kaydettiğimiz açıklamalarını verdikten sonra şöyle diyor: “Bu, kendisiyle yapılması caiz olanın elde edildiği, kendi nefsinden veya başkasından mekruhun kaldırılmasına vesile olan şeri hilenin makbul olan sınırındır. Fakat kendisiyle Allah'ın farzlarından birinin kaldırılması ve Allah'ın insanlara vacib kıldığı şeylerden kurtulmaya vesile olan hilelere gelince, akliselim sahibi müslüman bunu kabul edemez. Çünkü Allah'ın farzları, yerine getirilmek için konulmuştur. Vacibleri ise yeryüzünde kaim olabilmek için meşru kılınmıştır. Bu bakımdan Allah'ın ahkamı ile hilenin uyuşması mümkün değildir.”<sup>20</sup>

Ebu Hureyre (ra) rivayet ediyor: Resulullah (sav) bir zatı Hayber'e amil olarak gönderdi. O da dönüşte iyi bir cins hurma getirdi. Bunun üzerine Resulullah (sav) ma sordu: “Hayber'in bütün hurmaları böyle midir?” O zat: “Hayır, vallahi ya Resulullah biz bunun bir ölçüğünü iki ölçüğe, iki ölçüğünü de üç ölçüğe alıyoruz” cevabını verdi. Resulullah (sav) ona cevaben şöyle buyurdular: “Öyle yapma, bayağı hurmayı para ile sat. Sonra bu para ile iyi cins hurma satın al.”<sup>21</sup>

<sup>13</sup> İbnü'l Arabî, Ahkamü'l Kur'an, III, 1094.

<sup>14</sup> Suyuti, el-İklil, s.132.

<sup>15</sup> Cessas, Ahkamü'l Kur'an, III, 176.

<sup>16</sup> Sa'd (38): 44.

<sup>17</sup> Cessas, Ahkamü'l Kur'an, III, 384.

<sup>18</sup> Cessas, Ahkamü'l Kur'an, III, 177.

<sup>19</sup> Alusî, Ruhü'l-Ma'ani, XXIII, 209.

<sup>20</sup> Sabuni, Tefsiru Ayati'l- Ahkam, II, 436, 37.

<sup>21</sup> Buhari, Büyü, 89, III, 35. Müslim, Müsakat, 95, H. No:1593, Nesei, Büyü, 21.

### C) BUHARİ’NİN HİLE HAKKINDA İTİRAZI

Buhari (v.256/870), Sahih’inin “Kitabü’l-Hiyel” adlı bölümünde, onbeş ayrı babda hile ile ilgili bazı meseleleri kaydediyor.<sup>22</sup> Hiyel kitabının birinci babı, “Babun fi Terki’l-Hiyel”. Bu babda niyetle ilgili iki meşhur hadisi veriyor. Bundan sonra da sırası ile namaz, zekat, nikah, bey, gibi konularla ilgili bazı rivayetleri sıralıyor. Bu arada “İnsanlardan bazıları der ki...” diye söze başlayarak kabul etmediği bazı hile şekillerini kaydediyor. Bu tabirden kasdının kim olduğunu açık olarak söylememekle birlikte, şarihler bunun Ebu Hanife(v.150/767) olduğunu belirtiyorlar. Fakat Buhari’nin naklettiği hile şekilleri sadece Ebu Hanife’nin değil, İmam Şafii’nin(v.204/810) ve diğer bazı imamların da meşru gördükleri kaydediliyor.<sup>23</sup>

Buhari şarihi Kirmani’ye (v.796/1384) göre, Buhari’nin bu bahiste zikrettiği meseleler bir hiyel kitabı ile mütenasib değildir ve onun dışındadır.<sup>24</sup> Kirmani, Buhari’nin bu tavrını onun taassubuna vererek İmam Muhammed’in hile hakkında şu sözlerini naklediyor: “ Bir hakkın iptaline götüren bir hile ile Allah’ın ahkâmından kaçmak müminlerin ahlakından değildir.”<sup>25</sup>

Buhari’nin yalancı şahitle nikahın sahih olduğuna dair naklettiği bir hile meselesinde de<sup>26</sup> Kirmani şöyle diyor: “ Bu büyük bir iftiradır (teşni). Çünkü burada, haramlığını bile bile açık bir haramı işlemeye götürüyor.”<sup>27</sup> Kirmani bir başka yerde de Buhari’nin bu şekilde verdiği meselelerin birbirinin benzerleri olduğunu ve bir tekrardan ibaret olduğunu belirtiyor.<sup>28</sup>

Bazı şarihlere göre Buhari’nin kitab başlığını mutlak olarak zikretmesi, hilenin meşru olan kısmının da bulunduğu işaret etmek içindir.<sup>29</sup> Nitekim Kitabü’l-Cihad’da “Babu ma Yecüzü Mine’l-İhtiyal...” adlı bir baba rastlamaktayız.<sup>30</sup>

İbn Hacer, Hilenin haram, vacib, müstehab ve mekruh olan kısımlarını zikrettikten sonra, bu meselede fukahanın ihtilaf sebebini şu şekilde açıklıyor: “Akitlerin sigalarında muteber olan lafızlar mıdır, yoksa manalar mıdır? İtibar lafızlardır diyen hileye de cevaz veriyor. Sonra bunda da ihtilaf ettiler. Onlardan bazıları zahiren ve batnen bütün hallerde veya bazı hallerde geçerli kıldı. Bazılarına göre ise, zahiren geçerli, batnen ise geçerli değildir. İkinci görüşü kabul edenler hileyi tamamen geçersiz saydılar. Ancak lafzın manaya uygun olduğu yerlerde cevaz verdiler. Bu da ancak zahiri karinelerle anlaşılır.”<sup>31</sup>

Aynı, hilenin tarifini verdikten sonra bu babda Buhari’nin tabiriyle Hanefilere nisbet ettiği bütün hükümlerin teker teker tahlilini yapıyor. Aynı’nin kaydettiğine göre, Buhari’nin birinci babda zikrettiği niyet hadisini, hilenin lehinde olanlar da aleyhinde olanlar da delil olarak aldılar. Çünkü her halükarda mesele niyete bağlıdır. Ona göre, mehruhu işlemekten kaçmak ve haramdan kurtulmak için hileye başvurmak; böylece günah işlemekten uzak durmak caizdir ve bunda bir beis yoktur. Hatta öyle hareket etmek mendubdur. Bir müslümanın hakkını iptal için hile yapmak ise, günahtır ve zulümdür. Bundan sonra da İmam Muhammed’in yukarıda kaydettiğimiz sözlerini naklediyor.<sup>32</sup>

Buhari, namaz ile ilgili hileler babında Ebu Hureyre’den naklen “Sizden birine hades vaki olduğunda abdest almadıkça, Allah onun namazını kabul etmez.”<sup>33</sup> hadisini kaydediyor. Aynı, meseleyi uzun uzun izah ettikten sonra şöyle diyor: “Hadis ile bab başlığı arasında

<sup>22</sup> Buhari, Hiyel, 1-15, IX, 59-67.

<sup>23</sup> Kirmani, Buhari Şerhi, XXIV, 75, Ayni, Umde, XXIV, 110.

<sup>24</sup> Kirmani, Buhari Şerhi, XXIV, 71.

<sup>25</sup> Kirmani, XXIV, 75.

<sup>26</sup> Buhari, Hiyel, 11, VIII, 63.

<sup>27</sup> Kirmani, Buhari Şerhi, XXVI, 83.

<sup>28</sup> Kirmani, XXIV, 84.

<sup>29</sup> İbn Hacer, Feth, XV, 360, Ayni, Umde, XXIV, 108.

<sup>30</sup> Buhari, Cihad, 160, IV, 359.

<sup>31</sup> İbn Hacer, Fethü’l-Bari, XV, 359.

<sup>32</sup> Ayni, Umdetü’l-Kari, XXIV, 108, 109.

<sup>33</sup> Buhari, Hiyel, 2, VIII, 59.

kesinlikle münasebet yoktur. Bu hadis hileden hiçbir şeye de delalet etmez. Kirmani'nin 'onlar hadesle beraber namazın sahih olduğunu tahayyül ediyorlardı' sözü merdud bir kelimedir, asla makbül değildir. Çünkü, Hanefiler, ka'dede hades vaki olan bir kimsenin namazını hile ile sahih kabul etmiyorlar. Burada kesinlikle hile ile ilgili bir şey yoktur. Hanefiler bu hükme, İbn Mes'ud'un rivayet ettiği Ebu Davud hadisi<sup>34</sup> ile varıyorlar.<sup>35</sup>

Naklettiğimiz misalde de görüldüğü gibi Ayni, Buhari'nin Hanefilere nisbet ederek verdiği bütün meselelerin tahlilini yapıyor ve bilhassa bu hükümlerin hile ile bir ilgisinin olup olmadığını belirtiyor.<sup>36</sup>

Mezheben Şafii olan Kastalani de Buhari'nin hiyel kitabının şerhinde şu malumatı veriyor: "Allah'ın helal kıldığı şeyin haramlığı, haram kıldığı şeyin de helalliği kastedilen her şey günahdır. Niyet hadisini hilenin lehinde olanlar da aleyhinde olanlar da delil olarak kullanmışlardır. Çünkü her ikisinde de işleyen niyeti esasdır. Şayet niyet bir mazlumun kurtulması ise, bu matlubdur. Eğer bir hakkın zayi olması varsa, o da mezmumdur. İmamımız Şafii, hakların kaybolması için hilenin kullanılmasını kerih gördü. Şafiilerden bazıları tenzihen mekruh dediler. Fakat Gazali (v.505/1111) gibi birçok muhakkik alim de tahrimen mekruh dediler."<sup>37</sup>

#### D) MALİKİLERDE HİLE-İ ŞERİYYE

Maliki usülcülerinden Şatibi'ye(v.790/1388) göre, hile üç kısımdır:

a) Batıl olduğunda ihtilaf yoktur. Münafıkların ve riyakarların hileleri gibi.

b) Cevazında ihtilaf yoktur. İkrâh halinde küfür kelimesini söylemek gibi. Bir müslümanın kalben imanından şüphe etmeksizin küfür kelimesini söyleyerek hile yapması canını muhafaza içindir. Bir münafığın İslam kelimesini söylemesi de aynı gaye içindir. Fakat birincisi ittifakla caiz olduğu halde, ikincisi ittifakla caiz değildir. Çünkü birincisinde dünyevi bir maslahat vardır. Ahiret için de bir mefsetet yoktur. Bunun için de caizdir. İkincisinin de ise, uhrevi mefsetet vardır. Bunun için de birincisi tercih, ikincisi reddedilir.

c) Birinci veya ikinci kısma dahil olması hususunda açık bir delil bulunmayan hilelerdir ki, fukaha arasında asıl ihtilafli olanlar bu kısımda bulunanlardır.<sup>38</sup>

Şatibi, hile hakkında bu taksimatı verdikten sonra, sözlerini şöyle bitiriyor: "Bu, bir mesele hakkında hilenin cevazına istidlal hususunda söylenebileceklerin hepsidir. Meselenin diğer yönü ise, açıktır ve meşhurdur. Onları da oradan mütala et. Buradaki tahrirden ehlinin kitablarına ittilaf az olanlara bilgi vermek kastedildi. Çünkü hanefi kitapları mağrib memleketlerinde sanki yok gibidir. Şafii ve diğer mezheblere ait kitaplarda öyledir. Bir mezheple istidlali itiyad haline getirmek, bazan talibe kendi mezhebini haricinde olan diğer mezheblere karşı kaynağına muttali olmaksızın nefret ve kin kazandırır. Böylece faziletleri ve dini meselelerdeki ehliyetleri, Şari'in maksadlarına muttali olmak ve onun gayelerini anlamakta insanların ittifak ettikleri mezheb imamlarına karşı, itimadsızlık, o da onlara karşı kalbde bir şüphe doğurur."<sup>39</sup>

Bu ifadeleri ile Şatibi, hile meselesinde Hanefi'lere hücumda çok ileri gidenleri ikaz ediyor. Diğer taraftan her mezhebin bir mesele hakkındaki hükmünün bizzat kendi kitaplarından öğrenilmesini de tavsiye etmesi manidardır.

Maliki mezhebinde yazılmış müstakil bir hile kitabına rastlayamadık. Ayetlerin izahını yaparken İbn Arabi'nin tefsirinde de gördüğümüz, Maliki mezhebinde hile meselesine karşı mutedil bir yol tutulmuştur.

<sup>34</sup> Ebu Davud, Salat, 182, H.No: 970, I, 593.

<sup>35</sup> Ayni, Umdetü'l-Kari, XXIV, 109.

<sup>36</sup> Ayni, Umde, XXIV, 108-126.

<sup>37</sup> Kastalani, İrşadü's-Sari, X, 103.

<sup>38</sup> Şatibi, el-Muvafakat, II, 387-388.

<sup>39</sup> Şatibi, el-Muvafakat, II, 390-391.

## E) ŞAFİİLERDE HİLE-İ ŞERİYYE

Kaynaklarda İmam Şafii'nin hileye karşı olduğu rivayet ediliyor. Aslında onun muhalefeti re'ye karşı olma esasında dayanıyordu. Fakat daha sonraki şafii fakihleri, özellikle yemin gibi muameletle ilgili bazı meseleleri çözmeye Hanefilerin yolunu tuttular. Bu sıralarda Hanefilerin hiyel kitabları her tarafa yayılmıştı. Şafii fakihleri bu tür meselelerin çözümü için hile kitabları telif etmeğe başladılar.<sup>40</sup>

Riyayete göre, Şafiilerden bu sahada ilk olarak üç fakih eser yazmıştır:

- a)Ebu Bekr Muhammed b. Abdullah es-Sayrafi (v.330/941)
- b)Ebu'l-Hasen Muhammed b. Yahya b. Suraka el-Amiri (v.416/1025)
- c)Ebu Hatim Muhammed b. Hüseyin el-Kazvini (v.440/1048).<sup>41</sup>

el-Kazvini, Kitabü'l-Hiyel'in başında fûru meselelere geçmeden, hileleri üçe taksim ediyor:

a)Mahzurlu (haram) olanlar: Fakih'in (bu hileleri) herkese haber vermesi caiz olmaz. Ona gereken fıkıhla ilgili olduğu için ona ihtiyaç duyulduğu ve gerektiğinde de cevap verilmesi için fakihlere öğretmesidir.

b)Mekruh olanlar: Hileleri fukahadan başkasına öğretmek mehruhdur.

c)Mübah olanlar: Sorulduğunda cevap verilmesi için fakihin bilmesi ve ona muttali olması gerekir.

Bundan sonra da müellif fûru meselelerle ilgili birçok hile şekillerini kaydediyor.<sup>42</sup>

Şafii fakihlerinden ez-Zerkeşi (v.794/1392), "el-Kavaid" adlı eserinde, hile ile ilgili çeşitli rivayetleri ve delilleri zikrettikten sonra, yukarıda Şafiilerden ilk hile kitabı yazarlar arasında saydığımız es-Sayrafi'den şunları naklediyor: "Mübah bir yolla mübaha ulaştırılan hile caizdir. Fakat mübaha ulaşmak için haram yolu takib etmek ise, caiz değildir". Ona göre, Hanefiler mübaha ulaştırılan mahzurlu hileye cevaz verdiler.<sup>43</sup>

Şafiilerden İbn Hacer de hileyi, işleyeninin durumuna göre dört kısma ayırıyor:

a)Hile ile haram bir yolla bir hakkın iptaline veya bir batılın isbatına gidiliyorsa, bu haramdır.

b)Mübah bir yolla bir hakkın isbatına veya bir batılın define varıyorsa, bu hile vacib veya müstehabdır.

c)Mübah bir yolla bir mekruhu işlemekten beri olunuyorsa, bu da mübah veya müstehabdır.

d)Yine mübah bir yolla bir mendubun terkine netice veriyorsa, bu da mekruhdur.

Bunlardan birinci kısmın sıhhatinde imamlar arasında ihtilaf vardır. Mutlak olarak sahih midir? Zahiren ve batınen geçerli midir? Yoksa mutlak olarak batıl mıdır? Günahı ile birlikte mi caizdir? Ulemadan hepsine cevaz verenler var. Hepsinin de ayrı ayrı delilleri var.<sup>44</sup>

## F) HANBELİLERDE HİLE-İ ŞERİYYE

Hanbelilerde hile üzerinde en çok duranlar İbn Teymiyye (v.728/1328) ve onun talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye' (v.751/1350)dir. İbn Teymiyye el-Fetava'l-Kübra'sında, İbn Kayyim de İ'lamu'l-Muvakki'in de meseleye geniş şekilde yer vermişler, çeşitli açılardan konuyu ele almışlardır.

İbn Teymiyye'ye göre hile, "Meşru kılınan veya yapılması istenen bir fiilde kastedilmeyen bir şekilde, bir vacibin düşmesini veya bir haramın helal kılınmasını kasetmektir. O kimse, fiilin meşru kılınışında kastedilmeyen bir sebeple ahkam-ı şeriyeyi değiştirmek istiyor".<sup>45</sup>

İbn Teymiyye hileyi şu şekilde kısımlara ayırıyor:

<sup>40</sup> Ali Hasan Abdülkadir, Nazratün Amme, s.241.

<sup>41</sup> Katib Çelebi, Keşfu'z-Zünun, I, 695, Zeyli, I, 425.

<sup>42</sup> el-Kazvini, Kitabü'l-Hiyel, s.2, v.d.

<sup>43</sup> Zerkeşi, Kavaid, v.75/a.

<sup>44</sup> İbn Hacer, Fethu'l Bari, XV, 359.

<sup>45</sup> İbn Teymiyye, el-Fetava'l-Kübra, III, 109.



a) Benzerinin hiçbir şekilde helal olmayacağı aslında haram olan bir şeye götüren hiledir. Ona göre Hanefilerin hileleri bu kısma girer. Hile ile kastedilen aslında haram olduktan sonra, Müslümanların ittifakı ile bu hile de haramdır. Bu kısım insanları öldürmek ve onların mallarını almak, iki kişinin arasını bozmak, insanları hak yoldan saptırmak için şeytanın hileleri de bu kısma dahildir.<sup>46</sup> Aslında mübah olduğu halde, haramın işlenilmesinde vesile olarak kullanılanlar da bu kısma girer ve haramdır. Yol kesmek için yolculuk yapmak gibi.<sup>47</sup>

b) Aslında haram olan bir yolla batılı defetmek veya hakkı elde etmek için yapılan hilelerdir. Mesela birisinin üzerinde bir başkasının alacağı var. Fakat borçlu borcunu inkar ediyor. Alacaklı, aslında bu meseleyi bilmeyen iki tane şahid buluyor. Şahidler meseleyi önceden bilmedikleri halde, diğerinin borçlu olduğuna şehadet ediyorlar. Bu da kesinlikle haramdır. Çünkü bu durumda iki kişi de yalancı şahid durumundadır.<sup>48</sup>

c) Şari'in haram kıldığı bir şeyi, bazı sebepler bulunduğu takdirde zımnem veya tebei olarak helal kılmak veya Şari'in vacib kıldığı bir şeyi yine bazı sebepler dahilinde zımnem tebei olarak düşürmektir. Bu kısım da kesinlikle haramdır. Hulle nikahı,<sup>49</sup> oruç tutmamak için yolculuğa çıkmak, zekatı düşürmek için yapılan hileler de bu kısma girmektedir.<sup>50</sup>

d) Kendi hakkının aynısını veya bedelini elde etmek için hıyanetle yapılan hiledir. Emanet olarak bıraktığı malını inkar eden adamdan kendi malı kadar tahmin ettiği bir miktarı, almasını meşru kılan bir sebep bulunmaksızın almaktadır. Bu da haramdır ve aynen ikinci kısımdayakiler gibidir.<sup>51</sup>

İbn Kayyim, hüküm bakımından hileyi üç kısma ayırıyor:

a) Aslında haram bir şeye götüren hiledir. Hile ile varılmak istenen aslında haram olunca, müslümanların ittifakı ile o hile de haramdır. Bunlar insanların mallarını almak, onlara zulmetmek, kanlarını akıtmak, haklarını ibtal etmek ve aralarını bozmak için yapılan hilelerdir. Bunlar şeytanın ademoğlunu yoldan saptırmak için kullandığı hileler cinsindedir. İbn Kayyim'e göre Hanefilerin hileleri de bu kısma dahildir.<sup>52</sup>

b) Tariki (vasıtası, yolu) meşru, neticede varılan hükmün de meşru olduğu hilelerdir. Bunların Şariat'ın bey', icare, müsakat, müzaraa, ve vekalet gibi muamelelerinin tahakkuku için koyduğu sebeplerdir. Bu sebepler, Allah ve Rasülü'nün koyduğu esaslardır. Hiç kimsenin bunları değiştirmeye hak ve salahiyeti yoktur. Bu muameleler Kitab ve Sünnetle konulan esaslara riayet edilerek cereyan eder. Celb-i menfaat ve def-i mefsedet cinsinden olan hileler de bu kısma dahildir.<sup>53</sup>

c) Hakka ulaşmak veya zulmü defetmek için, mübah bir yolla yapılan hiledir. Ancak bu tarik (vasıta), bu gayeye ulaştırmak için değil, başkası için konulmuş, fakat sahih olan bu gayeye ulaştırmak için kullanılıyor. Veya bizzat bu gaye için konulmuştur da gizlidir, anlaşılmaz.<sup>54</sup>

M. Ebu Zehra, İbn Kayyim'in bu taksimatını verdikten sonra, Hanefilerin hilelerini birinci kısma dahil etmesine itiraz ediyor ve şöyle diyor: "Ahmet b. Hassaf'ın (v.261/875) Kitabü'l Hiyel ve'l-Meharic'i ile İmam Muhammed'e nisbet olunan Kitabü'l-Hiyel dikkatle incelenince, şu neticeye varılıyor ki, Hanefi mezhebinin imamlarının hileleri birinci neviden değil, ikinci nevidendir. Yani yukarıda beyan ettiğimiz İbn Kayyim'in kadettiği hile

<sup>46</sup> İbn Teymiyye, el-Fetava, III, 192,193.

<sup>47</sup> İbn Teymiyye, el-Fetava, III, 194.

<sup>48</sup> İbn Teymiyye, el-Fetava, III, 194.

<sup>49</sup> Hulle ve muhallil için bkz. Bilmen, Ö.N., Kamus, II, 176.

<sup>50</sup> İbn Teymiyye, el-Fetava, III, 194 v.d.

<sup>51</sup> İbn Teymiyye, el-Fetava, III, 203, v.d.

<sup>52</sup> İbn Kayyim, İ'lam, III, 328-329.

<sup>53</sup> İbn Kayyim, İ'lam, III, 335-336.

<sup>54</sup> İbn Kayyim, İ'lam, III, 337.

kısımlarından üçüncü kısımdandır. Bunlar bir hakkı yerine getirmek veya bir zulmü defetmek için mübah olan bir yolda bulunmuş çarelerdir. Ancak bu yol o maksud için gösterilmiş değildir, fakat o maksada ulaştırıcıdır.<sup>55</sup>

Günümüz müelliflerinden el-Buti de İbn Kayyim'in hile meselesindeki değerlendirmesi hakkında şöyle diyor: "İbn Kayyim –Allah ona rahmet etsin- hileyi şiddetli şekilde inkar ettiği, iddiasına birçok deliller getirerek sözü uzattığı eserinde hiç de dikkatli değildi. Çünkü onun zikrettiği şeylerin inkarında ve haramlığında fukaha ittifak halindedir. Bu da cumhuru ilzamda bir faide vermez. Çünkü ulema indinde medarı bahs olan hile, bu değildir. Şayet İbn Kayyim –Allah ona rahmet etsin- haram ve caiz olan hilelerden maksadının ne olduğunu açık ve munzabıt olarak yazsaydı ve sonra da sözlerini bunun üzerine bina etseydi, daha güzel olurdu. Çünkü o, bu meselenin aslında cumhura muhalif değildir. Çünkü bundan sonra, kendine göre caiz olan hilelerden yüzlercesini sıralıyor."<sup>56</sup>

el-Buti, İbn Kayyim'in hile hakkındaki görüşlerinde acaib tenakuzlar ve karışıklıklar olduğunu belirttikten sonra,<sup>57</sup> onun kabul etmediği hile şekillerinden daha ileri olanlarını meşru hilelerden saydığını misaller vererek açıklıyor.

Gerek İbn Teymiyye, ve gerekse İbn Kayyim tarafından Hanefilere isnad edilen hilelerin büyük bir kısmına Hanefi kitaplarında rastlamıyoruz. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, bu iki zatın Hanefilere nisbet ederek üzerinde sayfalarca reddiyeler yazdıkları meseleleri zaten hiçbir Hanefi fakihî de kabul etmiyor.

Diğer taraftan İbn Kayyim, külliyyen batıl kabul ettiği Hanefi hilelerinden bazılarını kitabının meşru kısmına almıştır.

İbn Kayyim'in dört ciltlik İ'lamü'l-Muvakkiin adlı eserinin son iki cildinin büyük bir kısmını hile meselesine tahsis ettiğın görmekteyiz. Başta hilenin kritiğini yaptıktan sonra meşru hile şekillerinden pekçok misaller vermiştir. Yukarıda da kaydettiğimiz gibi zaman zaman Hanefi mezhebi imamlarından ve kitaplarından da nakillerde bulunmuştur.

Onun kendi kitabında naklettiği meşru hileleri Hanefi kitaplarında verilen hilelerle mukayese ettiğimizde, birkaç daha fazla olduğunu görüyoruz. Bunlar karşılaştırıldığında, aralarında büyük bir benzerlik göze çarpar. Hanefi kitaplarında onların esas alıp da hücum ettikleri şekilde hileleri ise bulmamız mümkün değildir. Ancak onların zamanlarında hile meselesini istismar edenler çıkmış olabilir.

## G) HANEFİLERDE HİLE-İ ŞERİYYE

### 1-İlk Hile Kitabını Kim Yazdı?

Hanefilerde ilk hile kitabının kime ait olduğu ihtilafli bir meseledir. Ebu Hanife, Ebu Yusuf, (v.182/798) ve İmam Muhammed'e nisbet edenler vardır. Bilhassa İmam Azam'ın hilelerine çok ağır ithamlarda bulunulur. Fakat bu hilelerin neler olduğuda malum değildir. Hatib Bağdadi (v.463/1071) Tarihu Bağdad'ında Ebu Hanife'nin hileleri hakkında Abdullah b. Mübarek'ten (v.165/781) şu ifadeleri naklediyor: "Kim Ebu Hanife'nin hiyel kitabına bakarsa Allah'ın haram kıldığını helal, helal kıldığını da haram kılmış olur."<sup>58</sup>

Zahidü'l-Kevseri (v.1371/1951) bu rivayetin senedini tahlil edip zayıflığına hükmettikten sonra şöyle diyor: "Hiyel kitabı hakkında kendilerinden bazı sözler rivayet edilenler, öyle bir kitab hakkında konuşuyorlar ki, o kitab sarıh küfre götüren, hakkı ibtal eden, batılı hak gibi gösteren, vacibi iskat eden, hikmet-i teşrie zıt hileler ihtiva ediyordu ve o zamanda sözüne itibar edilmeyen düşük kimselerin ellerinde dolaşıyordu. Böyle bir kitab hakkında konuşanlar haklıdırlar. Fakat bu kitabın Ebu Hanife'ye nisbetine gelince, bu kesin olarak batıldır. Çünkü onun kitaplarını rivayet eden talebeleri, böyle hükümler ihtiva eden bir kitabından bahsetmediler. Sika olan ravilerin hiç birinden de sahih bir isnadla böyle bir rivayet gelmedi. Kim ona böyle bir kitab nisbet ederse, yalan ve asılsız olarak nisbet etmiştir.

<sup>55</sup> M. Ebu Zehra, Ebu Hanife, s.615- 616.

<sup>56</sup> el-Buti, Said Ramadan, Davabitu'l-Maslaha, s.295.

<sup>57</sup> el-Buti, Davabit, s.321.

<sup>58</sup> Hatib Bağdadi, Tarihu Bağdad, XIII, 403.

Rasulullah'ın (s.a.v.) ümmetinden bir alime şöyle dursun, bizzat kendisine, beri olduğu halde, niceleri yalan şeyler nisbet ettiler.”<sup>59</sup>

Yine Bağdadi, İbn Mübarek'ten İmam Azam hakkında şu sözleri naklediyor: “Kimin yanında Ebu Hanife'nin hile kitabı bulunur da, onu kullanır veya onunla fetva verirse hacca batıl olur, hanımı da ondan boş olur.”<sup>60</sup>

Kevseri'ye göre bu rivayette Ebu Hanife'nin ismi sonradan eklenmiştir. Aslında İbn Mübarek'in kasdı, küfür ve yalan yanlış sözler ihtiva eden ve elden ele dolaşan hile kitabıdır. Kölesinin sorusu da bunu gösteriyor. Kölesi bu sözü ondan işittikten sonra dedi ki: “Ya Ebu Abdirrahman- İbn Mübarek- bu hile kitabını şeytan oraya koymuştur.” İbn Mübarek dedi ki: “Hiyel kitabını şeytandan daha şerli biri toplamıştır.” İkinci bir delil de İbn Ebi Hatim (v.327/939), el-Ukayli (v.323/935), İbn Adiy (v.365/976), İbn Hibban (v.354/965) ve Ebu Hanife'ye göre çok şiddetli şekilde muarız olan diğerlerinin onun hakkında yazdıkları tercümelere böyle bir rivayetin bulunmamasıdır. Şayet bu zatlar böyle bir kitabın sahih bir rivayetle ona nisbet edildiğini tesbit etselerdi mutlaka itiraz olarak zikrederlerdi. Bundan da anlaşılıyor ki, her iki rivayette de Ebu Hanife'nin ismi sonradan eklenmiştir.

Kevseri'ye göre Ebu Hanife'ye böyle bir kitabın nisbet edilebilmesi için kitabın muhtevasının onun fıkhını nakleden talebelerinden sahih bir senedle rivayeti gerekir. Aksi halde bu nisbet açık bir bühtan olur.Kevseri, Ebu Hanife'ye hiyel kitabının nisbeti için sonradan bazı senetlerin tertip edildiğini kaydederek, bunların teker teker tahlilini yapıyor ve asılsız olduklarını ortaya koyuyor.<sup>61</sup>

Bu mesele hakkında Ebu Zehra da şöyle diyor: “Fakat ortada böyle bir kitab yoktur. Şimdiye kadar böyle bir kitab bulunamamıştır. Ortada kitap yok ki, onu inceleyip bu hilelerin neler olduğunu, nerelere kadar uzandığını bilelim. Bunlar bazı mezhep takyidatının darlıklarını genişletmek ve dinin güçlük değil kolaylık olması itibariyle kolaylık için şeriat dairesinden çıkmamak şartıyla bazı hükümler vermek suretiyle yapılmış şeyler midir? Yoksa dine karşı gelip din ahkâmından kurtulmak için kapı açmak ve şeriat vecibelerini yerine getirmeyip, bu dünyada ahkâmı iskat etmek kabilinden midir?”

Ebu Zehra, Abdullah b. Mübarek'in Ebu Hanife'yi hakkıyla takdir eden talebelerinden olduğunu, Şam'da İmam Evzai'ye (v.157/774) Ebu Hanife'nin reylerini kendisinin tanıttığını belirterek onun Ebu Hanife hakkında böyle sözler söylemesinin mümkün olmadığını belirtiyor.<sup>62</sup>

Ebu Hanife'den bazı münferit meseleler nakledilmekle birlikte, müstakil bir hile kitabının olmadığı anlaşılıyor. Eldeki hile kitabının İmam Muhammed'e ait olup olmadığı da münakaşa konusudur. İmam Muhammed'in talebelerinden ve onun birçok eserinin de ravisi olan Ebu Süleyman el-Cüzeci (v.200/815), bu eserin ona ait olduğunu kabul etmiyor ve diyor ki: “Kim İmam Muhammed (rahimehullah) hiyel adında bir eser telif etti derse, onu kabul etmeyiz. İnsanların ellerinde bu adla dolaşan eseri, Bağdat sahafları topladılar. Cahiller bu eseri küçük düşürmek için bizim ulemamıza nisbet ediyorlar. Nasıl olur da, cahillerin söylediklerini destekler mahiyette İmam Muhammed'in eserlerinden birisine bu ismi verdiği kanaatine varabiliriz?”<sup>63</sup>

Muhaddis Zehebi (v.748/1347), İmam Muhammed'in menakıbı ile ilgili olarak yazdığı risalesinde hiyel kitabı hakkında Tahavi (v.321/933) tariki ile onun en yakın talebelerinden Muhammed b. Sima'a'dan (v.223/847) şu rivayeti kaydediyor: “İmam Muhammed'in şöyle dediğini işittim: ‘Bu kitab –yani hiyel kitabı- bizim kitaplarımızdan değildir, bizim

<sup>59</sup> Kevseri, Zahid, Te'nibu'l-Hatib, s.121.

<sup>60</sup> Hatib Bağdadi, Tarihu Bağdad, XIII, 403.

<sup>61</sup> Kevseri, Te'nib, s.122-123.

<sup>62</sup> Ebu Zehra, Ebu Hanife, s.608-609.

<sup>63</sup> Serahsi, Mabsut, XXX, 209.

kitablarımızın arasına karıştırılmıştır.<sup>64</sup> İbn Ebi İmran'dan gelen bir rivayete göre de bu kitabı İsmail b. Hammad b. Ebi Hanife uydurmuştur.<sup>65</sup>

Kevseri'nin kanaatine göre bu eser, muhtemelen bu İsmail'e ait. Fakat kesin kanaata varamadığını da belirtiyor. Kitab hile ile ilgili birçok yanlış malumatı ihtiva ediyor. Ona göre, mechul ravilerin tamamen mechul ravilerden rivayeti. Kevseri "artık böylesinden Allah'a sığınırız" diyor.<sup>66</sup>

Zafer Ahmed et-Tahanevi de bu mesele hakkında şöyle diyor: "Allah'a yemin olsun ki, Cüzecani bize hakikatı göstermek ve kör bir yoldan bizi çıkarmakla büyük bir hayır etti. Çünkü bu hiyel kitabı, -İbn Kayyim rahimehullah'ın dediği gibi- küfürle fisk arasında yer alan hileleri ihtiva eder. Onu imamlardan birine nisbet etmek caiz değildir. Kim onu imamlardan birine nisbet ederse, onların usüllerini, İslamiyetteki kudret ve mevkilerini bilmiyor demektir. Bu hilelerden bazıları bir imamın usulüne uygun olsa da, bu hilenin mübahlığına ve talimine bir izin değildir. Bir meselenin mübah olması başka şey, yapıldığında geçerli olması da başka şeydir."<sup>67</sup>

## 2-Hanefî Fukahasına Göre Hile-i Şeriyye

Serahsi hile hakkındaki değerlendirmesinde şöyle diyor: "İmam-ı Azam'dan rivayet edilen ahkamda hile, cumhuru ulemaya göre caizdir. Caiz olmadığını, cehaletlerinden kitab ve sünnetdeki bilgilerinin azlığından dolayı bazı kısır fikirliler (dar görüşlüler) ileri sürdüler."<sup>68</sup>

Serahsi, bir başka yerde de şöyle diyor: "Ahkamda hileyi kötü gören, aslında ahkamı şeriyyeyi kötü görmüştür. Bu ve benzeri fiiller anlayış azlığındandır. Netice olarak kendisiyle ferdin haramdan uzaklaştığı veya helali elde ettiği hile güzeldir. Mekruh olan hile, başkasının hakkını elde etmek, batılı hak göstermek veya hak olana şüphe girmesine vesile olacak şekilde yapılandır. Böyle olan hileler (tahrimen) mekruhdur. Önceki dediğimiz şekilde olanlar da ise, bir beis yoktur. Çünkü Allahüteala, "... İyilik etmek fenalıktan sakınmak hususunda birbirinizle yardımlaşın. Günah işlemek ve haddi aşmak üzerine yardımlaşmayın..."<sup>69</sup> buyuruyor. Bu ayetin birinci kısmında müminlerin iyilik ve takvada yardımlaşmaları, ikinci kısmında ise, günah ve düşmanlıkta yardımlaşmamaları emrediliyor."<sup>70</sup>

Katib Çelebi (v.1067/1656), Keşfü'z Zünun'da "Hile-i Şeriyye İlmi" diye bir bahis açmış ve şunları kaydetmiştir: "Hile, fikhın bablarından bir babdır. Hatta feraiz gibi fikh fenlerinden bir fendir."<sup>71</sup>

Zehebi, "Beyanü Zagli'l-İlmi ve't-Taleb" adlı eserinde, hanefî fukahasını ehl-i tetkik ve re'y sahipleri olarak tavsif ettikten sonra, "Keşke riba, zekatın iptali ve benzeri meselelerde hile yapmaktan uzak olsalar..."<sup>72</sup> diyor. Muhakkik Kevseri, Zehebi'nin bu görüşünü değerlendirirken hanefî mezhebinin hile-i şeriyyeye bakış tarzını ana hatlarıyla şöyle ortaya koyuyor:

"Teşri-i ahkamda hükmü ilgaya götüren hile, ancak dini zayıf olan ve yakini bozulan kimseden sadır olur. Fakat bir hakkı iptal etmeksizin, bir batılı da meşrulaştırmaksızın naslarla çatışmayan latif tedbirlerle bazı darlıklardan kurtulmaya çalışmak Allah ve Rasülünü'nün mendub kabul ettiği, selef imamlarının ve onların haleflerinin ve tatbik ettiği şeylerdendir. Yukarıda zikrettiğimiz mahzurları netice vermemesi şartıyla hilenin vecihlerinin tebeyyün etmesi, zekanın kuvvetine ve üstünlüğüne delalet eder. Hile ile meşgul olmada

<sup>64</sup> Kevseri'ye göre bu ifadeyle şunu demek istiyor: Hile hakkındaki kitabı bu zamanda insanlardan takvası az olanlar ellerinde doluşturuyorlar. Müellifin ismi de bu kitabın üzerinde yazılı değil. (Kevseri, Zağlu'l-İlm, s.15, dipnot: 1.)

<sup>65</sup> Zehebi, Menakıb, s.54.

<sup>66</sup> Zehebi, Menakıb, dipnot:1, s.54.

<sup>67</sup> Zafer Ahmed, Yeni Usul-i Hadis, s.446, 47, tercüme, 423.

<sup>68</sup> Serahsi, el-Mebsut, XXX, 209.

<sup>69</sup> El-Maide (5):2.

<sup>70</sup> Serahsi, el-Mebsut, XXX, 210.

<sup>71</sup> Katib Çelebi, Keşfü'z-Zünun, I, 695.

<sup>72</sup> Zehebi, Beyanu Zagli'l-İlm, s.14.

fakihlerin en cüretlileri, kada ile en çok meşgul olanlarıdır. Delillere dayanmayan şazz kavillerle ve(ya) tenkide tabi tutulduğu zaman münekkid alimin önünde duramayan zayıf kavillerle fetva vermek, zemmedilen hile çeşitlerindedir. Kimden böylesi sadır olursa, bu takva eksikliğindedir. Muhakkak Allah ona kafidir ve onun hesabını görür...”<sup>73</sup>

İzmirli, İlm-i Hilaf’ında, hile kapısını tamamen kapamanın seddi zeraî’ ashabına da caiz olmadığını, diğer mezhepler araştırıldığında Hanefilerden daha fazla hileye müracaat ettiklerinin görüleceğini kaydederek, “Hile hanefiyyeye mahsusdur, demek, ilmi fıkhi bilmemektir” diyor. Ona göre Şafiiler ve diğer mezhepler bazı meselelerde Hanefilerden daha ileri gittiler. İzmirli birçok misaller vererek bu tezini açıklıyor.<sup>74</sup> Bilhassa hile meselesinde şiddetli şekilde Hanefilere karşı çıkan İbn Kayyim’in taksimini ve misallerini tahlil ettikten sonra, haramı helal, helali de haram yapan ve Şari’in maksadına uygun olmayan hilelere Hanefilerin de karşı çıktığını misaller vererek açıklıyor. Neticede, “Hileye müracaat etmeyen bir mezhebi fıkhi yoktur, ihtilaf tatbikattadır” diyerek kanaatını belirtiyor.<sup>75</sup>

### **3-Hanefi Hilelerinin Sosyal Hayatla Olan Münasebeti**

İslam dininde, dinin aslı esaslarına etmek şartıyla, mümkün olduğu kadar nazariye ile amelîyenin birleştirilmesine çalışılmıştır. İslam Hukukundaki zaruret prensibi de bu esasa dayanmaktadır. Şartları tahakkuk ettiğiinde temel esaslara bile riayet edilmemesine cevaz verilmiştir.

Fıkın esası semavi olmakla birlikte, ibadet, muamelat, ve ceza gibi kısımlara ayrılmıştır. Netice bakımından bir ibadetin terki, muamelatın bir şartını terketmek gibi değildir. Mesela faiz yasaklanmış ve büyük bir günah olarak kabul edilmiştir. Bir kimse haram kılınan faiz tehlikesine düşmeden de bazı mali işlerini yürütebilir ve aynı neticeyi alır. Diğer taraftan muamelat ve ceza çoğu zaman günlük hayatla birlikte yürür. Bir cihetten yasak olan bir muamele bir başka yolla helal bir şekilde yerine getirilebilir.

İşte, İslam hukukundaki hile de, fertlerin Şeriat’ın esaslarına kolayca uymalarını sağlar. Bu bakımdan şerî olan hile, içtimai hayatla çok yakından ilgilidir. Çoğu zaman nazariye ile tatbikat birbirine uymadığı zaman hile yoluna başvurulmuştur. Bu bakımdan fıkıh kitaplarındaki hilelerin büyük bir kısmı muamelatla alakalı olup ibadetle ilgili olan çok nadirdir. İbadete ait olanlar da, zekat v.s. gibi bir yönü ile içtimai olanlara aittir.<sup>76</sup>

Hilenin daha çok hanefî mezhebinde gelişmesi ve en çok hanefî fakihlerinin eser vermeleri de manidardır. Çünkü hanefî mezhebi, Irak, Maveraünnehir, Mısır, Anadolu gibi değişik muhitlerde yayılmış ve uzun yıllar devletin resmi mezhebi olarak tatbikatta kalmıştır.

Yalnız burada İmam Muhammed’in “Bir hakkın iptaline götüren bir hile ile Allah’ın ahkâmından kaçmak müminlerin ahlakından değildir”<sup>77</sup> sözlerini tekrar hatırlatalım. Nitekim İmam Muhammed’e nisbet edilen Hiyel kitabında ibadetle ilgili bir tek hileye rastlamıyoruz. Mabsut’da da zekat dahil ibadetle ilgili bir tek hile yoktur. İbadetle ilgili hilelere sonradan yazılmış muahhar kitaplarda çok az miktarda yer almıştır. Zira ibadetlerde niyet esastır ve onu da ancak Allah bilir. Kulun niyetine göre de mükafatını takdir eder.<sup>78</sup>

### **H) KANUNA KARŞI HİLE**

Modern hukukta “Kanuna karşı hile”, veya “Kanundan kaçınma yolları” şeklinde ifade edilen bu konuda Alman hukukçu Prof. Dr. E. Hirsch yönetiminde bir doktora çalışması yapan Hamide Topçuoğlu meseleye hukuk sosyolojisi açısından yaklaşmakta ve ezcümle şöyle demektedir:

<sup>73</sup> Kevseri, Zaglu’l-İlm, s.14, dipnot:1.

<sup>74</sup> İzmirli, İlm-i Hilaf, s.150.

<sup>75</sup> İzmirli, İlm-i Hilaf, s.165-166.

<sup>76</sup> Ali Hasan, Nazratün Amme, s.236-238.

<sup>77</sup> Kirmani, Buhari Şerhi, XXIV, 75, Ayni, Umde, XXIV, 108.

<sup>78</sup> Ebu Zehra, Ebu Hanife, s.616.

Kanunlara ve hukuk kaidelerine itaat zarureti yalnız hukuku bir mükellefiyet değildir. Bu, sosyal hayatın icabı olan bir zarurettir. Cemiyet kanuna muhtacdır. Çünkü kendi hayatiyetini sürdürmek ve geliştirmek imkanlarını ancak onunla temin eder. Bu itibarla kanunlar daima bir sosyal ihtiyacın karşılığını ifade ederler. İhtiyac devam ettikçe, kanun da mevcudiyet sebebini muhafaza eder. İhtiyaç ortadan kalkar veya değişirse, kanun da hikmeti vücudunu kaybeder. Hatta bazen cemiyet onu ya kaldırır veya değiştirir. Böyle bir gerek duyulmadığı müddetçe de fertlerin ona itaati istenir.

Cemiyetteki fertlerin kanunlara riayeti, o kanunun sosyal ihtiyaçlara cevap verdiğinin bir alametidir. Kanuna karşı ihlallerin artması ise, sosyal bir hastalık belirtisidir.<sup>79</sup> Nitekim kanuna karşı hile hallerinin umumiyetle sosyal ihtiyaçlara uygun olmayan kanunlara karşı vaki olduğu her zaman müşahede edilir. Böyle durumlarda mesele sosyolojik açıdan tahlil edilmelidir.<sup>80</sup>

Meseleyi sosyal açıdan inceleyen Topçuoğlu, şu neticeye varıyor: “Hemen hemen her devirde ve her yerde tekrarlanan bu garib hileler daha doğrusu bu kaçamak yolları, kanunların amir hükümlerine karşı tam bir itaat ile tam bir itaatsizlik arasında adeta mütevassıt bir durumu ifade ederler ve hemen daima kanun koyanla, kanuna tabi olması lazım gelen fert arasındaki gizli bir mücadeleye tercüman olurlar.”<sup>81</sup>

“Neden hile yapılıyor, neden kanundan kaçmak isteniyor suallerinin cevaplarını biz, kanunla sosyal ihtiyaçlar arasındaki ve nihayet sosyal ihtiyaçlarla, ferdi ihtiyaçlar arasındaki münasebet şekillerinde bulabiliriz. Bu hususta her şeyden evvel muayyen kanunlara olan gerçek itaat nisbetiyle gizli veya açık itaatsizlik nisbetini bilmemiz gerekir. Eğer bir kanuna karşı olan itaatsizlik nisbeti pek cüzi ise, artık hile hallerinin zuhurundan kanunu yani onun kusurlu tanzim tarzını mesul tutmamamız gerekir. Kabahat sosyal ihtiyaçları gereği gibi karşılayan kanunda değil, belki ekseriyetin itaat ettiği bir kanuna gereği gibi hürmet göstermeyen münferit ferttedir.”<sup>82</sup>

Hadisenin sosyal cephesi şöyle ifade ediliyor: “Kanuna karşı hile ferdin menfaatleri müşkilleştiren kanun hükümlerine karşı gösterilen tepkiyi ifade eder.”<sup>83</sup>

E. Hirş ise Topçuoğlu'nun eserine yazdığı önsözde meseleyi şu şekilde değerlendiriyor: “Kanuna karşı hile” hadisesi, bir iki açık gözün başvurduğu tek tük kaçamak hadiseleri mahiyetinde olmadığı zamanlar, yani içtimai hayatın icbarları neticesinde doğan ve hukuki bendleri tanımayan bir sosyal ihtiyaçlar selinin kati bir ifadesini teşkil ettiği zamanlar, bu gibi hadiseler hakkında hüküm vermekle mükellef bulunan bir hukukcu hakikatte ne yapması lazım geldiğini şaşırabilir. Neye itaat edecektir? Artık boş bir kalıp haline gelmiş ve hemen herkes tarafından fiilen tanınmamış, ihlal edilmiş hükme mi, yoksa bu kalıptan bir kaçamak yolunu teşkil etmesine rağmen hakikatte maşeri bir ihtiyaca cevap veren ve doğrudan doğruya içtimai hayatın mahsulü olan hareket tarzına mı? Zira sosyal bir ihtiyaç halini almış olan bir durumun hukuken “hak” olarak tanınması ve himayesi birçok hallerde gecikebilir ve bu gecikme de her zaman makul sebeblere dayanmadığı cihetle mazur görülmeyebilir.

Bu suali ortaya atmakla kanuna karşı hile müessesesinin hukuken inkişafında oynadığı rolü de belirtmiş oluyoruz. Zira ‘kanuna karşı hile’yi ortaya çıkaran amil, bizzat içtimai hayatın akışı, yani insanlar arasındaki münasebetlerin tahavvülleri olduğundan, hukuk kaidelerinin hikmeti vücudunu belirtmek bakımından bu müessese kadar manidar ve açık olan hiçbir fenomen yoktur.<sup>84</sup>

Şu halde kanuna karşı hile müessesesi, sırf hukuki olmaktan ziyade esas itibariyle içtimai bir problem olup, yalnız skolastik ve lafza bağlı bir hukuk tekniği ile halledilemez.<sup>85</sup>

<sup>79</sup> Topçuoğlu, H, Kanuna Karşı Hile, s.3.

<sup>80</sup> Topçuoğlu, H, Kanuna Karşı Hile, s.31.

<sup>81</sup> Topçuoğlu, H, Kanuna Karşı Hile, s.177.

<sup>82</sup> Topçuoğlu, H, Kanuna Karşı Hile, s.177.

<sup>83</sup> Topçuoğlu, H, Kanuna Karşı Hile, s.179.

<sup>84</sup> Topçuoğlu, H, Kanuna Karşı Hile, s. V.

<sup>85</sup> Topçuoğlu, H, Kanuna Karşı Hile, s. VI.

Hukuki sistemlerin hemen hemen hepsinde yer alan<sup>86</sup> bu hukuki müesseseyi Topcuoğlu “Kanundan kaçınma yolları” şeklinde isimlendirmeyi daha uygun bulur ve şöyle ifade eder: “Kanunların mana ve maksadlarına mugayir olmakla beraber lafızlarına mutabakatı yüzünden metinlerin normal tatbikleriyle takib edilemeyen ve ancak gai tefsirleri sayesinde müeyyidelenen fiil ve muamelelerdir.”<sup>87</sup>

### İ) HİLE-İ ŞERİYYE İLE KANUNA KARŞI HİLENİN MUKAYESESİ

Kanuna karşı hileyi bu şekilde izah ettikten sonra hile-i şeriyye ile olan münasebetine geçebiliriz. Topcuoğlu’na göre İslam’daki hile-i şeriyye, hususi şahsın Hukuk Nizamı’ndan kaçmak için icad ettiği bir dolap değil, bizzat bu Hukuk Nizamı’nın koruyucusu olan müctehid, müfti ve kadı gibi hukukçuların müşahhas bazı hadiseleri çözmek için icad ettikleri bir usuldur.<sup>88</sup>

İslam Dini’ne göre fert, bütün hareketini Allah’ın emirlerini uydurmak mecburiyetindedir. Bu noktada dini ve dünyevi işler arasında bir fark yoktur. Yani uhrevi işlerde uyacak da, dünyevi işlerde serbest gibi bir ayırım yapılmamıştır. Müslümanın uyması gereken bu emirler Kur’an ve Sünnet’de bazan mufassal bir şekilde bazan da umumi prensipler olarak verilmiştir. Bu kaynakları değerlendirip bazı furu meselelere hüküm bulmak ise ulemanın vazifesidir. Bir müslüman yeni bir mesele ile karşılaştığı zaman, önce o meselenin hükmünü ehinden öğrenip ona göre hareket etme ihtiyacını duyar.

Hayati ve içtimai zaruretler, ferdi çeşit çeşit münasebetlerde bulunmaya zorlar. Bu durumda fert telifi müşkil iki husus arasında kalır. Ya bu zorlamalara boyun eğecek veya Allah’ın emrine mugayir hareket edecektir. İşte hile-i şeriyye dediğimiz usul, bu iki zıt durumu telif zorunda kalan ferde, müctehid, müfti, veya kadı gibi yetkili kimselerin bir takım kurtarıcı meşru hareket tarzlarını tavsiye etmelerinden ibarettir. Görülüyor ki mefhumun esası bakımından kanuna karşı hileden çok uzaktayız. Burada bir Şeriat hükmünden kaçınılmak istenmiyor ve fert böyle bir kaçışı emri vaki olarak yapmamıştır. O bütün bu şeri hükümler dairesinde kendi hususi halî ve içinde bulunduğu zaruretin karşılanması bakımından nasıl hareket etmesi gerektiğini bu şeri hükümlerin mütehasısı ve koruyucusu olan bir kimseye sormaktadır ve hareket tarzını bu yetkili kimse tayin edecektir. Görülüyor ki esas bakımından “kanuna karşı hile”den çok uzaktayız. Bugün vazifesini müdrük bir avukatın müvekkilini içinde bulunduğu müşkilattan kurtarmak için ona göstereceği hukuki çare, yani meşru hareket tarzı, ne ise İslam’ın da hile-i şeriyyesi odur.<sup>89</sup>

### NETİCE

Günümüzde yanlış anlaşılacak aldatma, kandırma karşılığı kullanılan Hile-i Şeriyye, ferdin içine düştüğü bazı zor durumlardan kurtulmak için ehliyetli kimselere müracaat edip şeri ölçüler içerisinde bir çıkış yolu aramasıdır. Hile, genellikle nikah, talak, alışveriş, yemin ve kira gibi muamelatla ilgili meselelerde kullanılmıştır. Birkaç istisnası dışında, ibadetle ilgili meselelerde hilenin kullanıldığına rastlamıyoruz. Allah’ın ahkâmından kaçmak için yapılan hileler, fukahanın ittifakı ile haramdır ve kesinlikle cevaz verilmemiştir. Bunun yanında bazı ehliyetsiz kimselerin bu hukuki müesseseyi istismar ettikleri de olmuştur.

Hile-i Şeriyyeyi hukuki bir muamele olarak en çok Ebû Hanife, talebeleri ve Hanefi fukahası kullanmışlardır. Hanefi mezhebinin asırlar boyu devlet mezhebi olarak tatbikatta kalmasının da bunda müessir olduğu kanaatindeyiz.

Ebû Hanife, Kufe ve Bağdat’ta yetişmiş, toplumun karşı karşıya kaldığı sosyal problemleri çözmek için gayret sarfetmiştir. Bu problemleri çözmeye İstihsan gibi bazı alternatif çözümler ortaya koymuştur. Ebû Hanife, Hile-i Şeriyyeyi bir çıkış yolu ve çözüm

<sup>86</sup> Topcuoğlu, H. Kanuna Karşı Hile, s.22-23.

<sup>87</sup> Topcuoğlu, H. Kanuna Karşı Hile, s.188.

<sup>88</sup> Topcuoğlu, H. Kanuna Karşı Hile, s.282.

<sup>89</sup> Topcuoğlu, H. Kanuna Karşı Hile, s.292.

aracı olarak kullanmıştır. Nitekim Hanefîlerin çıkış yolu anlamına gelen “el-Mehâric” tabirini kullandıklarını da görmekteyiz.

Modern hukuktaki “Kanuna karşı hile” ile Hile-i Şeriyye arasında ilk anda bir benzerlik göze çarpıyor. Esasda ise bu iki müessese tamamen farklıdır. Kanuna karşı hilede fert, kanun boşluklarından istifade edip kanunun koyduğu müeyyidelerden kaçıyor. Hile-i Şeriyye de ise, darda kalan kimse, şeri meselelerde mütehasıs birisine hukuki bir çıkış yolu bulması için müracaat ediyor ve verilen fetvaya göre hareket ediyor. Birincide kanundan kaçış, ikincide ise kanuna teslim oluş ve onun hükmüne boyun eğme vardır.

#### KAYNAKLAR

- ALİ HASAN Abdülkadir, *Nazratün Amme fi Tarihi'l-Fıkhî'l-İslami*, Kahire, 1965.
- ALUSÎ, Ebu'l-Fadl Şihabüddin Mahmud, *Ruhu'l-Meani*, Mısır, 1353.
- AYNÎ, Bedrüddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetü'l-Kari Şerhu Sahihi'l-Buhari*, Beyrut, ts.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Hukuki İslamiyye ve Istılahatı Fıkhîyye Kamusu*, İstanbul, 1976.
- BUHARÎ, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahih*, İstanbul, 1979.
- el-BUTÎ, Muhammed Said Ramadan, *Davabıtu'l-Maslahati fi's-Şeriatı'l-İslamiyye*, Dımişk, 1967/1387.
- el-FEYYUMÎ, Ahmed b. Muhammed b. Ali, *el-Misbahu'l-Münir*, tah. Abdülazim eş-Şenavi, Kahire, 1977.
- HATİB Bağdadi, Ebu Bekr Ahmed b. Ali, *Tarihu Bağdad*, Beyrut, ts.
- CESSAS, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Razi, *Ahkamü'l-Kur'an*, İstanbul, 1335.
- EBU DAVUD, Süleyman b. il-Eş'as es-Sicistani, *Sünen*, Humus, 1970/1389.
- EBU ZEHRÂ, Muhammed, Ebu Hanife, terc. O. Keskiöglü, İstanbul, 1970.
- İBNU'l-Arabi, Ebu Bekr Muhammed Abdullah, *Ahkamu'l-Kur'an*, tah. M. el-Becavi, Mısır 1974/1394.
- İBNU'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec Cemalüddin Abdurrahman b. Ali, *Zadü'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir*, Beyrut, 1964/1384.
- İBN HACER, Şihabüddin Ebu'l-Fadi el-Askalani, *Fethu'l-Bari fi Şerhi'l-Buhari*, Mısır, 1959/1378.
- İBN KAYYİM, Şemsüddin Ebi Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr, *İ'lamu'l-Mavakki'in*, Kahire, 1968/1389.
- İBN MANZUR, Cemalüddin Muhammed, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut, 1968/1388.
- İBN NÜCEYM, Zeynü'l-Abidin b. İbrahim, *el-Eşbah ve'n Nezair*, Mısır, 1968/1387.
- İBN TEYMİYYE, Takiyüddin Ahmed, *el-Fetava'l-Kübra*, Beyrut, 1965/1387.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *İlm-i Hilaf*, İstanbul, 1330.
- KASTALANİ, Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr, *İrşadu's-Sari li Şerhi Sahihi'l-Buhari*, 6. baskı, Bulak, 1305.
- KATİP ÇELEBİ, *Keşfu'z-Zünun*, İstanbul, 1971.
- EL-KAZVİNİ, Ebu Hatim Mahmud b. el-Hasen, *Kıtabu'l-Hiyel fi'l-Fıkh*, nşr. J. Şchacht, Hannover, 1924.
- KEVSERİ, Muhammed Zahid, *Buluğu'l-Emani fi Sireti'l-İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybani*, Humus, 1969/1388.
- Te'nibu'l-Hatib, Mısır, 1942/1361.
- KİRMANİ, Şemsüddin Muhammed b. Yusuf b. Ali, *Sahih-I Buhari Şerhi*, 2. Baskı, Beyrut, 1981.
- el-KURAFİ, Muyiddin Ebi Muhammed Abdilkadir, *el-Cevahiru'l-Mudiyye*, Haydarabad, 1332.
- MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccac, *Sahih*, Beyrut, 1956/1375.
- NESEİ, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Ali, *Sünen*, Mısır, ts.
- SABUNİ, Muhammed Ali, *Tefsiru Ayati'l-Ahkam*, Beyrut, 1982/1401.



SERAHSİ, Şemsüddin Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsut*, 2. baskı, Beyrut, ts.

SUYUTİ, Celalüddin, *el-İklil fi İstinbati't-Tenzil*, byy, 1373.

ŞATIBİ, Ebu İshak İbrahim b. Musa, *el-Muvafakat*, tah. A. Dıraz, 2. baskı, Mısır, 1975/1395.

ŞEYBANİ, Muhammed b. Hasen, *el-Meharic fi'l-Hiyel*, neşr. J Schacht, Leipzig, 1930.

TOPÇUOĞLU, Hamide, *Kanuna Karşı Hile (Kanundan Kaçınma Yolları)*, İzmit, 1950.

ZAFER AHMED, et-Tehanevi, *Yeni Usul'i Hadis*, tah. Abulfettah Ebu Gudde, trc. İbrahim Canan, İzmir, 1982.

ZEHEBİ, Ebu Abdillan Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Beyanu Zagli'l-İlm ve Taleb*, tah. M. Z. el-Kevseri, Dımişk, 1347.

—*Menakıbu'l-İmami Ebi Hanife*, tah. M. Z. el-Kevseri, Ebu'l Vefa el-Efgani, Mısır, ts.

ZERKEŞİ, Bedrüddin Ebu Abdillan b. Bakır, *el-Kavaid (ve'D-Davabit) fi'l-Fıkh*, yazma, Topkapı, III. Ahmed, No:1238.

# HANEFİ MEZHEBİNDE FUKAHÂNIN BİLGİ YÖNÜNDE TASNİFİ

## Classification of Islamic Jurists in Hanafi School in Terms of Their Knowledge

Muharrem ÖNDER<sup>1</sup>

### Özet

İslâm hukuk tarihinde fıkıh mezheplerinin oluşma, gelişme ve yayılma aşamalarında bilgi birikimleriyle katkılarda bulunmuş olan fakihlerin kişisel ve ilmî yaşamlarını, sundukları ilmî hizmetleri konu alan fukahâ tabakâtı (tabakâtü'l-fukahâ) eserleri bulunmaktadır. Bunun yanısıra bir mezhebe mensup olan fakihleri sahip oldukları bilgi birikimlerine ve içtihat, tahrîc, tercih gibi fikhî faaliyetler alanındaki ilmî seviyelerine göre belirli kategorilere ayırıp sınıflandıran bazı çalışmalar vardır. Bu çalışmalarda mezhep imamı ile mezhep mensubu olan fakihlerin ilmî birikimleri ve buna bağlı olarak ortaya koydukları içtihat faaliyetlerinin dereceleri ve bağlayıcılık yönünden etkileri birbirinden ayırt edilerek açıklanır. Fıkıh mezheplerinin teşekkülünden sonra ortaya çıkan fukahânın kategorik olarak bu şekilde tasnifinin ilk örnekleri arasında İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik el-Cüveynî (v.478/1085) ile ondan sonra gelen İbnü's-Salâh'a (v.643/1245) ait tasnif bulunmaktadır. Hanefî mezhebinde bu alandaki ilk tasnifi İbn Kemal Paşa namıyla bilinen Ahmed b. Süleyman (v.940/1534) yapmıştır.

Biz bu çalışmamızda sadece hanefî mezhebi içinde başta İbn Kemal'in olmak üzere yapılan bilgi yönünden fukaha tasniflerini, bu tasniflerin amacını ve birbirleriyle olan ilişkilerini, tasniflere yönelik yapılan eleştirileri ve fukahânın bu şekilde tasnif edilmesinin hukukî sonucunu inceleyeceğiz.

Anahtar kelimeler: Hanefî mezhebi, fukaha, tasnif, içtihat, tahrîc, tercih, taklid.

### Abstract

There are biographical dictionaries of Muslim jurists (*tabaqât al-fuqahâ*), which include information on their personal and scholarly lives as well as their scientific endeavors during the formative and expansion periods of the history of Islamic law. Besides, there are also some works that categorize and classify jurists of a certain law school based on the level of knowledge and ability they have in various juristic activities such as *ijtihād* (legal reasoning), *takhrîj* (extrapolation) and *tarjîh* (preponderance). In these works a distinction is drawn between the leaders of the school of law and other jurists who adhere to that school with regard to their level of knowledge. As a result, the degree of their juristic opinions and their impact with regard to bindingness are also distinguished and explained. Imam al-Haramayn 'Abd al-Malik al-Juwaynî (d. 478/1085) and Ibn al-Salâh (d. 643/1245) provide the first examples of such classifications of jurists after the formative period of legal schools. In Hanafî legal school the first such classification belongs to Ibn Kamal Pasha, also known as Ahmad Ibn Suleiman (d. 940/1534).

In this study, we will explore this genre of classification of jurists with regard to their knowledge in Hanafî legal school, including the work of Ibn Kamâl's, the purpose of such classifications, their interrelations, critiques of such classifications, and their legal effects.

**Keywords:** Hanafî School of Law, jurists, classification, *ijtihād*, *takhrîj*, *tarjîh*, *taqlîd*.

<sup>1</sup> Doç. Dr., Yalova Üniversitesi İslâmî İlimler Fak. İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

## Giriş

“T-b-k” kökünden türemiş olan “tabakât”, “tabaka” kelimesinin çoğulu olup sözlükte “iki şeyin birbiriyle derece, mertebe ve konum bakımından örtüşmesi” anlamına gelir ve “sınıf, zümre” manalarında kullanılır (İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut ts., “t-b-k” md., X, 209-210 ). İslâm geleneğinde sahâbe, tâbiîn, tanınmış âlimler, edîb, şâir ve sanatkârlar, düşünürler ve ayırıcı niteliklere sahip olan kişilerden söz eden biyografik telif türüne “tabakât” adı verilmiştir. “Tabakâtü'l-kurrâ, Tabakâtü'l-müfessirîn, Tabakâtü'l-muhaddisîn, Tabakâtü'l-fukahâ, Tabakâtü'l-üdebâ” gibi eserler bu türün örnekleri arasındadır (Kannûcî, Sıddîk b. Hasan, *Ebcedü'l-ulûm*, Vezâretü's-sekâfe ve'l-irşâd, Dımaşk 1978, II, 362; İsmail Durmuş, “Tabakât” md. DİA, XXXIX, 288; Büyükbaş, Nazım, “Hanefî Tabakât Kitapları Arasında Kınalızâde'nin Tabakâtü'l-Hanefiyyesi'nin Yeri”, s. 249).

İslâm hukuk tarihinde tabakât literatüründe iki telif türü ortaya çıktığı görülür. Birincisi, fıkıh tarihi kapsamında değerlendirilen, fakihlerin belirli türdeki biyografik bilgilerini içeren ve “fukaha tabakâtı” diye isimlendirilen eserlerdir. Diğeri, fıkıh mezheplerinin teşekkül edip yerleşmesinden sonra ortaya çıkan fikhî istidlâl ve faaliyet türlerini tanımlayarak tasnif eden çalışmalardır. Bunlara da “fikhî istidlâl tabakâtı” (Eyüp Said Kaya, “Tabakât-Fıkıh”, DİA, XXXIX, 292) veya “fukahânın bilgi yönünden tasnifi” adı verilebilir.

Fukaha tabakâtı bir grup fakihın hayatına dair bilgileri bir araya getirmeyi amaçlarken fikhî istidlâl tabakâtı fakihin mezheple ilişkisini, mezhep içindeki konumunu, derecesini ve mesaisini tespit ve tasnif çabası niteliğindedir. Fukaha tabakâtının kapsamı genellikle bir mezheple sınırlı tutulmuş ve bu alanda yazılan eserlere “tabakâtü'l-Hanefiyye, tabakâtü's-Şâfiyye” gibi adlar verilirken, fıkıhla ilgili çalışmalar içinde bölümler halinde yer alan fikhî istidlâl tabakâtı ise “tabakâtü'l-müctehidîn, tabakâtü'l-müftîn, tabakâtü'l-fukaha” gibi başlıklar altında ele alınmıştır (Kaya, “Tabakât-Fıkıh”, DİA, XXXIX, 292).

Biz bu çalışmamızda fakihleri biyografik yönden anlatan tabakât literatürünü ve içeriğini değil fukahâyı bilgi yönünden belirli bir tasnife tâbi tutan çalışmaları hanefî mezhebi çerçevesinde inceleyeceğiz.

## I. Fukahanın Bilgi Yönünden Tasnifi (Tabakât) ve Bunun Ortaya Çıkışı

### A. Fukahanın Bilgi Yönünden Tasnifi (Tabakât)

Fikhî istidlâl tabakâtı diye de ifade edilen fukahânın bilgi yönünden tasnif edilmesi, mezheplerin teşekkül etmesiyle birlikte ortaya çıkan fikhî akıl yürütme kategorilerini tanımlamayı ve tasnif etmeyi hedefleyen çalışmalardır. Bu tasnifte müctehitle mukallit arasında bir dizi fikhî mesaî ve faaliyet kategorileri belirlenir ve bu sûretle mezhep imamı ile mezhep mensubu fakihlerin icthad ve fikhî istidlâl faaliyetleri birbirinden ayırt edilir. Ayrıca her bir tabakadaki fikhî istidlâl ve faaliyet kategorisi görevini ifâ eden örnek fakih isimleri verilir (Kaya, “Tabakât-Fıkıh”, DİA, XXXIX, 293; Ebu'l-Hâc, Salâh Muhammed, “el-İntikâdât alâ tabakâtı İbn Kemal Paşa”, s. 109).

Çeşitli tabakât tasniflerinde sayıları değişen bu fikhî istidlâl ve faaliyet kategorilerinin başlıcaları şunlardır (Ebu'l-Hâc, “el-İntikâdât alâ tabakâtı İbn Kemal Paşa”, s. 109-111):

1- Belirlenmiş olan usûl ve kavâide dayanarak fikhî temel kaynaklarından hüküm çıkartma faaliyeti; bu vazife mutlak/müstakil müctehit ile müntesib-mukayyed müctehit tarafından yerine getirilir.

2- Mezhep imamının görüşleri üzerine tahrîc faaliyetinde bulunmak ve yeni vukû bulan olayların hükümlerini belirlerken müctehit imamın kavâidi ile daha önce verdiği benzer hükümlerden yola çıkarak çözüm üretmek. Bu görevi öncelikle müntesib müctehit ifâ etmekle birlikte mutlak müctehit ile mezhep içi müctehit de icrâ eder.

3- Mezhep fukahasının görüşleri arasında tercihte bulunma ve sahih olanını belirleme. Bu faaliyet öncelikle mezhep içi müctehit fakihler tarafından yerine getirilmekle birlikte mutlak müctehit ile müntesib müctehitte bu görevi ifâ edebilir.

4- Fukaha görüşleri ile nakledilen rivâyetler arasında temyîz ile üstün olanını belirleme çalışması.

5- Uygulama, fetvâ ve kazâda vukû bulan olay için en uygun düşen hükmü vermek.

Fakihin yerine getirdiği bu görevler kendi içerisinde birçok dereceler içermekte ve bunları gerçekleştirme hususunda da fukahâ farklı seviyelere sahiptir (Ebu'l-Hâc, “el-İntikâdât alâ tabakâti İbn Kemal Paşa”, s. 111).

### B. Fukaha Tasnifinin Ortaya Çıkışı

Fukahânın fikhî istidlâl ve bilgi yönünden tasnif edilmesi ve mezhep içerisindeki derecelerinin belirlenmesi mezheplerin teşekkül edip yerleşmesinden sonra ortaya çıkan taklit döneminin bir tezahürü olarak kabul edilir (Hayrettin Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, II, 91; Ahmet İnanır, “İbn Kemal'in Tabakâtü'l-fukahâsı ve Değerlendirilmesi”, s. 74). Bu tasnif girişimlerinin tam olarak ne zaman başladığı bilinmemekle beraber bu kategorilerin hiyerarşik şekilde sınıflandırılmasının mezheplerin teşekkülünden sonra oluşmaya başladığı söylenebilir. Tasnif çalışmalarının günümüze ulaşan ilk tezâhürleri hicri dördüncü ve beşinci asırda kaleme alınan mütekellimîn fikhî usûlü eserlerinde yer almıştır. Mezhep imamlarının görüş ve eserlerine atfedilen bağlayıcılık ve taklid hakkındaki tartışmalar bu tasnif kapsamında zikredilen “mutlak/müstakil müctehid; tahric, tercih ve temyiz ehli” gibi kavramların varlığına işaret eden hususların başında gelir. Bu çabaların daha sonraki asırlarda fetvâ âdâbı eserlerinde yapıldığı ve ardından bazı müstakil çalışmalara konu olduğu görülür (Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, (Basılmamış Doktora Tezi), s. 33).

\* İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik el-Cüveynî'nin bu alanda yaptığı tasnif ilk örnek sayılabilir (Kaya, “Tabakât-Fıkıh”, DİA, XXXIX, 293). Cüveynî, *el-Gıyâsî* isimli eserinde fukahâyı üç mertebeye ayırmış ve birinci mertebede yer alanları, “Şeriatı yüklenen ve onu bağımsız bir şekilde taşıyanlar” olarak nitelemiş ve onların da ilimlerden ictihad için gerekli olan şartları toplamış olan müftüler olduklarını belirtmiştir (Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 178, 179). İkinci mertebede, mustakil müctehitlerin derecesine ulaşan müftülerin bulunmadıkları zamanda, “geçmiş imamlardan sahih olan mezhep görüşlerini nakledenler” şeklinde nitelediği fakihleri zikretmiş ve yaşadığı dönem ile âlimlerinin bu vasfa uygun düştüğünü söylemiştir (Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 178, 187). Cüveynî üçüncü mertebede ise, “müctehitlerin görüşlerini ve mezhebin yerleşik hükümlerini nakledenler” diye nitelediği fakihlere yer vermiştir (Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 178, 192 vd).

\* İbn Rüşd el-Ced (v.520/1126) de kendisine gönderilen bir soruya verdiği cevapta, fukahâyı üç sınıfa ayırarak fikhî istidlâl tabakâtını teşkil eden hiyerarşik tasnif anlayışının kabul gördüğüne işaret etmiştir (Ebû'l-Velîd Muhammed İbn Rüşd, *Fetâvâ İbn Rüşd*, III, 1496-1504; Kaya, “Tabakât-Fıkıh”, DİA, XXXIX, 293). Ona göre birinci grupta, İmam Mâlik'in (v.179/795) mezhebini delilsiz olarak taklid edip doğruluğuna inanmış olanlar yer alır. Onlar, fikhî konularda İmam Mâlik'in ve ona bağlı olan fukahânın görüşlerini maksatlarını kavramaksızın, doğrusunu yanlışından ayırt etmeksizin ezberleyip nakledenlerdir. Bu grupta yer alanların ezberledikleri meselelere dayanarak fetva vermeleri doğru değildir (İbn Rüşd, *Fetâvâ İbn Rüşd*, III, 1500, 1501).

İkinci grupta, İmam Mâlik ile ashabının görüşlerini, dayandıkları kavâid ve usûlün doğruluğuna inanarak ezberleyip benimseyen fakihler bulunmaktadır. Onlar bu görüşlerin anlamlarını ve maksatlarını kavrayarak doğru olanları yanlışlarından ayırt edebilecek bilgi düzeyine sahiptirler. Ancak bu gruba mensup olanlar da ferî meseleleri usûle kıyas edebilecek seviyede ictihad ehliyetine sahip değildirler ama soru sorulduğunda doğruluğunu bildikleri İmam Mâlik ve ashâbına ait olan görüşlere göre fetva verebilirler (İbn Rüşd, *Fetâvâ İbn Rüşd*, III, 1500-1501, 1502).

Üçüncü grupta ise, İmam Mâlik'in mezhebine usûl ve kavâidinin doğruluğuna inanarak bağlı olan, onun ve ashabının fikhî görüşlerini manalarını kavrayarak ezberlemiş, sahih olanlarını yanlış olanlardan ayırt edebilen, ferî meseleleri usûl üzerine kıyas edebilme

yetkinliğine sahip, Kur'an ahkâmını; nasih ve mensuhu, mufassal ve mücmeli, âmm ve hâssı ile bilen, ahkâm ile ilgili sahih sünnet bilgilerine vâkıf, sahâbe ve tâbiîn görüşlerini bilen, icmâ ve ihtilaf konularına hâkim, Arap dilini çok iyi bilen ve kıyas türlerini iyi kullanan âlimler yer alır. Bu grupta bulunan fakihler Kitap, sünnet ve icmâ esaslarına dayanarak ictihad ve kıyas faaliyetinde bulunabilirler (İbn Rüşd, *Fetâvâ İbn Rüşd*, III, 1501, 1502).

\* Müttekaddim fukahâ döneminin sona erip müteahirîn devrinin başladığı bir zamanda kaleme alınan İbnü's-Salâh'ın tasnifi en yaygın fikhî istidlâl ve bilgi yönünden fukahâ tabakâtı olarak kabul edilir (Kaya, "Tabakât-Fıkıh", DİA, XXXIX, 293). İbnü's-Salâh fukahâyı öncelikle bağımsız (müstakil) müctehid ve bağımsız olmayan müctehid şeklinde iki kısma ayırmış ve bağımsız olmayan müctehid kısmı altında da dört sınıf fukahâ zikretmiştir (Ebû Amr Osman İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, s. 86, 91-101). Ona göre bağımsız müctehid, "herhangi bir mezhebe bağlı olmadan ve taklit etmeden dini hükümleri şerî delillerden anlayarak çıkartabilen" kişidir (İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, s. 87). Bağımsız olmayan müctehidi/müftüyü, müntesib fakih/müftü diye adlandıran İbnü's-Salâh bunun altında da dört sınıf fakih kaydetmiştir:

Birincisi, bağımsız müctehitte aranan şartları ve ilimleri kendisinde topladığı için ne mezhep içerisindeki hükümlerde ne de bunların delillerinde mezhep imamını taklid etmeyen ama ictihatta onun yöntemini benimsediği için ona intisâb edip bağlanan ve onun mezhebine dâvet eden fakihtir (İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, s. 91).

İkincisi, bağlı olduğu imamının mezhebi içerisinde mukayyed müctehittir. İmamının mezhep görüşlerini deliller ışığında karara bağlar ama bunu yaparken de onun koyduğu usûl ve kuralların dışına çıkmaz. Bu kısımda yer alan fakih, imamının usûlü, kuralları ve mevcut görüşleri üzerine tahrîc yaparak hakkında görüş olmayan meselelerde hüküm verebilir (İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, s. 94-95, 96).

Üçüncüsü, çeşitli yöntemleri uygulama melekesine sahip mezhep içindeki imamların ve âlimlerin seviyesine ulaşamamış ama fıkıh melekesi ve derinliğine sahip (fakihü'n-nefs), mezhep imamının görüşlerini delillerini bilerek ezberlemiş, bu görüşleri doğru bir şekilde değerlendirip sahihini zayıfından ayırt edebilen kişidir (İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, s. 98)

Dördüncüsü, mezhep içi fikhî görüşleri anlayarak ezberleyen ve nakleden ama bunların delillerini değerlendirmeye tâbi tutamayan ve kıyas hükümlerini çözümleyemeyen kimselerdir. Bu gurupta yer alanların mezhep imamlarına ve fukahâsına ait görüşlerden muteber olarak kabul edilenleri nakletmeleri ve bu doğrultuda fetvâ vermeleri makbul sayılmıştır (İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, s. 99)

İbnü's-Salâh'ın bu beşli taksimi daha sonra üzerinde bazı değişiklikler yapılarak Nevevî (v.676/1277), İbn Hamdân (v.695/1295), İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye (v.751/1350) ve Suyûtî (v.911/1505) gibi<sup>2</sup> birçok müellif tarafından takip edilmiştir (Kaya, "Tabakât-Fıkıh", DİA, XXXIX, 293).

Kaynaklardan hanefî mezhebinde bu alanda ilk düzenli ve sistematik tasnifin İbn Kemal Paşa tarafından yapıldığı ve ondan sonra gelen birçok Hanefî fakihinin de bu tasnifte ona büyük ölçüde tâbi oldukları anlaşılmaktadır.

<sup>2</sup> Nevevî, Ebû Zekeriya Muhyiddin, *el-Mecmû şerhu'l-mühezzeb*, thk. Muhammed Necîb el-Mufî'î, Mektebetü'l-irşâd, Riyad ts., I, 75-78; Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman, *er-Raddü alâ men Ahlede ila'l-Arzı ve cehile enne'l-ictihâde fî külli asrin farzun*, Mektebetü's-sekâfe ed-Dîniyye, Kahire ts., s. 38-42; İbnü'l-Kayyim, Şemsüddin Ebî Bekr, *İ'lâmü'l-müvakkî'in an Rabbi'l-âlemîn*, thk. Abdurrahman el-Vekîl, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire ts., IV, 265-268; İbn Hamdân, Ahmed, *Sifetü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*, nşr. Muhammed Nasruddin el-Albânî, el-Mektebü'l-İslâmî, Dımaşk 1380, s. 16-20.

## II. Fukaha Tasnifinin Önemi ve Faydası

Fukahâyı bilgi yönünden tasnif eden tabakât çalışmaları, kişileri değil fakihlerin hüküm istinbâtı, tahrîc, tercih ve temyîz gibi ictihad mesailerini sınıflandırıp düzenlemesi bakımından önemli kabul edilmiştir (Muhammed Takî Osmânî, *Usûlü'l-iftâ ve âdâbühü*, s. 104; Ebû'l-Hâc, “el-İntikâdât alâ tabakâti İbn Kemal Paşa”, s. 116). Bu tasniflerde, “mutlak/müstakil müctehid, mukayyed/müntesib müctehid, tahrîc ve tercih ehli fakih” gibi mezhep içinde yer alan faaliyet kategorileri hakkında daha rafine kavramlaştırmalar yapıldığı görülür (Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, s. 34). Yine bu tasniflerde, müntesib fakihin ürettiği fikhî bilgilerle mezhep birikimi arasındaki ilişki üzerinde önemle durulmuş ve fakihlerin hangi sınıfa dâhil olduğunun tesbiti için, mezhep birikimini kaynak olarak kullanmaları, bu kaynaktan nasıl hüküm elde ettikleri, mezhep imamına muhâlefet edebilme imkanları değerlendirilmiştir. Ayrıca bu çalışmalarda fakihlerin birbirine bağlı iki yönden de sınıflandırıldığı anlaşılmaktadır. Bu yönlerden birincisi, fakihin, başta mezhep imamının fikhî faaliyetleri olmak üzere, mezhep birikimi ile olan ilişkisidir. İkincisi ise, ictihad, tahrîc, tercih şeklinde tezâhür eden fikhî istidlâl süreçlerinden hangisi ile görüşlerini elde ettiği hususudur. Buna göre, müntesib fakihleri mezhep içerisindeki mesailerine göre tasnif eden bu çalışmalar, mezheplerin teşekkülünden sonra oluşan farklı fikhî istidlâl metodlarını tespit etmeye yönelik çabalar olarak görülebilir (Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, s. 34).

Mukallid âlimler, kendilerinden üstün olarak gördükleri fukahânın mezhep fikhinin oluşumuna katkılarını inceleme, rivâyet ve dirâyet açısından mezhep içindeki yerlerini belirleme ihtiyacı duymuşlardır (Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, II, 91; İnanır, “İbn Kemal'in Tabakâtü'l-fukahâsı”, s. 74). Diğer yönden müctehitten mukallide doğru bir tasnifle fukahânın sınıflandırılması ictihad kapısının kapanıp kapanmadığı tartışmaları ekseninde ortaya çıkan ve ilk müctehid imamlardan günümüze doğru fukahânın bilgi birikimi niteliğinde bir zayıflama olduğu kabulüne dayalı bir uygulama olarak görülebilir (Büyükbaş, “Hanefî Tabakât Kitapları Arasında Kınalızade'nin Tabakâtü'l-Hanefiyyesi'nin Yeri”, 250-251; Menderes Gürkan, “Müctehitlerin Tasnifinde Kemalpaşazade ile Kınalızade Arasında Bir Mukayese”, s. 84-85). Ayrıca böyle bir tasnifin mezheplerin toplum nezdindeki konumunun sağlamlaşması, mezhep ulemasına duyulan güven, saygı ve sevginin artması sonucunu doğurduğu da söylenebilir (Gürkan, “Müctehitlerin Tasnifinde Kemalpaşazade ile Kınalızade Arasında Bir Mukayese”, s. 85).

Bugünkü anlamda bir kanunlaştırmanın olmadığı ve fikhin büyük ölçüde sivil bir süreçte oluştuğu toplumlarda, mevcut görüşleri derleyen kitaplar ve fukaha arasında böyle bir kategorik ayırımın yapılması, mezhep çizgisini koruma düşüncesi ve işlevi yanında, hukuk güvenliği ve istikrarı açısından da yararlı ve gerekli görülmüş olabilir (H. Yunus Apaydın, “Kınalızâde'nin Hanefî Mezhebini Oluşturan Görüşlerin Toplandığı Eserlerin Gruplandırılmasına Dair Bir Risâlesi”, s. 96).

Fukahânın mertebelerini bilmek ve görüşler arasında ayırım yapmak zorlaştığında kimin sözünün alınıp kimin sözünün terk edileceğini bilmek bir ihtiyaçtır. Fukahânın mertebeleri ve hükümleri istinbat etme dereceleri bilindiğinde görüşler arasında değerlendirme yapmak kolaylaşır. Alâuddin Kınalızâde (v.979/1572), Tabakât eserini telif etme gerekçesinde, görüşleri daha muteber olan fakihleri tanıma ihtiyacından dolayı onları derecelere göre ayırdığını ve görüşlerin teâruzu halinde hangisinin tercih edilip amel edileceğini bilmek için böyle bir tabakât tasnifine ihtiyaç olduğunu belirtir (Kınalızâde İbnü'l-Hanâî, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, I, 145).

## III. Hanefî Mezhebinde Fukaha Tasnifi

Kaynakları incelediğimizde, hanefî mezhebine mensup fukahânın bilgi yönünden tasnifi ile ilgili teşebbüsleri üç ayrı kategoride toplamanın mümkün olduğu gözükmektedir. Bu tasnifler birbirinden farklı yöntemler olarak da ifade edilebilir. Biz çalışmamızda bu yöntemleri ayrıntılı bir şekilde incelemeye çalıştık.

### A. Birinci Yöntem; İbn Kemal Öncesinde Fukahânın Tasnifi

Hanefî mezhebinde fukahâ tabakâtı hakkında eser veren müelliflerin bir kısmı hanefî fukahâsını yaşadıkları dönemi ve mezhep içerisinde takdim ettikleri fikhî faaliyetlerini dikkate alarak kronolojik bir ayrıma tâbi tutmuşlardır. Özellikle geç dönem eserlerinde rastlanan bu tasnif, mezhep müntesibi fakihleri üç gruba ayırmaktadır. Bu tasnife göre, hicrî 710 vefat tarihli Hafızuddin en-Nesefî'den (v.710/1310) önce yaşayan hanefî fukahâsı daha sonra yaşayanlardan ayrılmakta ve sırasıyla; “selef (mütekaddimûn)”, “halef (mütevassitûn)” ve “müteahhirûn” şeklinde üç grup içerisinde değerlendirilmektedir.<sup>3</sup> Nitekim hanefî fakihlerinden Hüsâmüddin es-Sıgnâkî (v.711/1311) bu terimleri şöyle açıklamıştır: “*Selef; Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Muhammed gibi mütekaddim ashâbımızdır. Halef; onları takip edenler, müteahhirûn ise onlardan (halef) sonra gelenlerdir*” (Hüsâmüddin Sıgnâkî, *el-Kâfi şerhu'l-Bezdevî*, IV, 1743; Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 83). Diğer yandan hanefî fıkıh ve fıkıh usûlü eserlerinde bu kavramların çokça kullanıldığını görmekteyiz.<sup>4</sup> Bu tasniften yola çıkarak hicrî 710 tarihinden sonra gelen fukahâ dördüncü grup olarak kabul edilecektir.

**Birinci grup: Selef veya mütekaddimûn:** Bunlar hanefî mezhebinin ilk imamlarıdır. Başta İmam Ebû Hanîfe (v.150/767) olmak üzere İmam Ebû Yusuf (v.182/798), İmam Züfer (v.158/775), İmam Muhammed b. el-Hasan (v.189/805), Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûî (v.204/819) gibi öğrencilerini kapsar (Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 241; a.g.mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 83; Ahmed Ali, *el-Mezheb inde'l-Hanefiyye*, s. 29).

**İkinci grup: Halef veya mütevassitûn:** Bu grupta yer alan fukahâ, Ebû Hanîfe'ye öğrenci olamayıp İmam Muhammed gibi onun talebelerinin öğrencileri ile başlar ve Şemsü'l-Eimme el-Hulvânî'nin (v.448/1056) vefatına kadar uzanır. Aralarında Ebû Bekr el-Hassaf (v.261/874), Tahâvî (v.321/933), Ebu'l-Hasan el-Kerhî (v.340/952), Ebu'l-Leys es-Semerkandî (v.373/983) gibi “Hanefî Meşâyihî” diye de adlandırılan fukahâ vardır (Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 83; Ahmed Ali, *el-Mezheb inde'l-Hanefiyye*, s. 29).

**Üçüncü Grup: Müteahhirûn:** Şemsü'l-Eimme el-Hulvânî'nin vefatından sonra başlayıp mezhep içerisinde son müctehitlerden kabul edilen Hafızüddin Muhammed el-Buhârî'nin (v.693/1294) vefatına kadar devam eden dönemi kapsar (Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 83; Ahmed Ali, *el-Mezheb inde'l-Hanefiyye*, s. 30; Kaya, *Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürü*, s. 40). Bazı kaynaklarda bu kişi Hafızüddin Ebu'l-Berekât en-Nesefî şeklinde zikredilmiştir. Onlara göre Nesefî mezhep içi müctehitlerdendir ve hakkında: “*Müctehitler onunla son buldu ve ondan sonra başka mezhep için müctehit çıkmadı*”, demişlerdir (Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 101). Bu grup içerisinde mezhebin şu meşhur fukahâsı yer

<sup>3</sup> Bu konuyla ilgili bilgi için bkz. Leknevî, Abdülhay, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut ts., s. 241; Ahmed Ali, Muhammed İbrahim, *el-Mezheb inde'l-Hanefiyye*, Vezâretü'l-evkâf ve's-şüünü'l-İslâmiyye, Kuveyt 2012, s. 29-30; Râşidî, Muhammed Kemalüddin Ahmed, *el-Misbâh fî rasmi'l-müftî ve menâhici'l-ifitâ*, Mektebetü Dari'l-ulûm, Karaçi 1998, I, 258; Ebû Tâlib, Hâmid Muhammed, *Masâdiru'l-fikhi'l-Hanefî ve mustalahâtühü*, Külliyyetü's-Şerîati ve'l-kânûn, Kahire ts., s. 17; en-Nikîb, Ahmed b. Muhammed, *el-Mezhebü'l-Hanefî; Merâhilühü, Tabakâtühü, Davâbitühü, Mustalahâtühü, Hasâisühü, Müellefâtühü*, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 2001, I, 195; Kaya, *Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin Kitâbü'n-nevâzili*, (Basılmamış Y. Lisans Tezi), Marmara Ün., Sos. Bil. Ens., İstanbul 1996, s. 39-40.

<sup>4</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Cessas, Ahmed b. Ali, *el-Fusûl fi'l-usûl*, Vezâretü'l-evkâf el-Kuveytiyye, Kuveyt 1994, I, 101, 294; Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2001, s. 256, 438; Serahsî, Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1993, I, 131, II, 147; IV, 148; XI, 67; a.g.mlf., *Usûl*, I, 73, 74; II, 11, 21, 110, 124; Pezdevî, Ebu'l-Hasan Ali, *Usûl (Keşfü'l-esrâr ile birlikte)*, Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, Kahire ts., IV, 31; Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr*, Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, Kahire ts., I, 24, 113, 181; II, 243, 358, 372; IV, 219, 220; İbn Mâze, Ebu'l-Meâlî Mahmud, *el-Muhitü'l-burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Sâmi el-Cündî, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2004, I, 29, 211; V, 322; VI, 216.

almaktadır: Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed es-Serahsî (v.483/1090), Fahu'l-İslâm Ebu'l-Usr Ali el-Bezdevî (v.482/1089), es-Sadru's-Şehîd Hüsâmüddin Ömer (v.536/1141), Kâdihân Fahrüddin Hasan (v.592/1196), Burhânüddin Ali el-Mergînânî (v.593/1197), *el-Muhîtü'l-burhânî* isimli fıkıh eserinin müellifi Burhânüddin Mahmûd el-Buhârî (v.632/1234), Ebu'l-Berekât Hâfîzüddin Abdullah en-Nesefî (Ahmed Ali, *el-Mezheb inde'l-Hanefiyye*, s. 30; Râşidî, *el-Misbâh*, I, 258).

**Dördüncü Grup: Mezhebin yerleşip istikrâr bulduğu dönem fukahâsı:** Hâfîzüddin en-Nesefî'nin (veya Hâfîzüddin el-Buhârî) vefatıyla başlayıp son döneme kadar devam eden süreçte yaşayan ve tercîh, temyîz ve taklid ehlerinden kabul edilen fakihlerin yer aldığı dönem olarak görülebilir (Ahmed Ali, *el-Mezheb inde'l-Hanefiyye*, s. 37).

Fukahânın bu şekilde sınıflandırılmasının, mezhep içindeki görüşlerin değerlendirilip kategorize edilmesi ile sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Selef grubunda yer alan ulemânın görüşleri tartışmasız olarak mezhebin temelini oluşturmaktadır. Bu birinci tabakadaki fukahânın görüşleri ışığında halef tabakasındaki fakihlerin ichtihadları ve tahrîcâtı ortaya çıkmıştır (Ahmed Ali, *el-Mezheb inde'l-Hanefiyye*, s. 30; Râşidî, *el-Misbâh*, I, 258). Diğer yönden Selef devri, mezhebin kurucusu İmam Ebû Hanîfe başta olmak üzere ona yakın öğrencilerinin katkılarıyla mezhebin temel kuralları ile fıkıh usûlünün koyulduğu tesis dönemini teşkil eder. İmam Ebû Hanîfe'nin son öğrencilerinden olan Hasan b. Ziyâd'ın vefatıyla başlayıp -bazı hanefî fakihlerin iddiasına göre- mezhep içinde son müctehitlerden kabul edilen Hâfîzüddin en-Nesefî'nin (veya Hâfîzüddin el-Buhârî) vefatına kadar devam eden ve “halef” ile “müteahhirûn” fukahâsını kapsayan dönem de mezhebin büyüme, genişleme ve yayılma aşamasını oluşturur (Ahmed Ali, *el-Mezheb inde'l-Hanefiyye*, s. 36-37).

\* Hanefî fukahâsının bu şekilde tasnif edilmesi çeşitli yönlerden eleştirilmiştir: (Ahmed Ali, *el-Mezheb inde'l-Hanefiyye*, s. 31; Râşidî, *el-Misbâh*, I, 259; en- Nikîb, *el-Mezhebü'l-Hanefî*, I, 195-197).

1- Bu tasnif şekli üzerinde tam olarak bir ittifak sağlanamamıştır. Zira bazı hanefî fakihlerine göre, “mütekaddim hanefî fukahâsı (selef) ile maksat üç hanefî imamına (Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Muhammed) ulaşanlardır, onlara mülâkî olamayanlar ise müteahhirûn fukahâsından sayılır. Birçok yerde onların bu terimleri kullanmalarından anlaşılan budur” (Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 82). İşte bu sebepten dolayı, “onlar ‘müteahhirûn’ terimini çok defa Şemsü'l-Eimme el-Hulvânî'den önce gelen fukahâ için kullanmaktadır” (Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 83). Örneğin Mergînânî *el-Hidâye* isimli eserinde “bu, bazı müteahhirinin seçtiği görüştür” (Burhânüddin el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, I, 325). tabirini kullanmış ve “müteahhirûn” lafzıyla, Ekmelüddin Bâbertî'nin (v.786/1384) *el-Hidâye* şerhinde açıkça ifade ettiği üzere Hulvânî'den önce gelen Ebû Abdillâh Muhammed el-Cürcânî (v.387/997), Ebu'l-Hasan er-Rüstüğfenî (v.345/956) gibi âlimleri kassetmiştir (Ekmelüddin el-Bâbertî, *el-Inâye şerhu'l-hidâye*, II, 369). Her iki âlim de bu tasnifte “halef” ile “müteahhirûn” arasında sınır kabul edilen Hulvânî'den önce yaşamış hicrî dördüncü asrın önemli simalarındandır (en- Nikîb, *el-Mezhebü'l-Hanefî*, I, 196-197). Yani tasnife göre “müteahhirûn” dönemi Hulvânî'den sonra başlarken, ondan önce gelen bazı âlimler “müteahhirûn” fukahâsı diye nitelendirilebilmektedir.

2- Fukahâ tasnifinde sıralama asır ve zaman önceliğine göre değil ilmî yeterliliğe ve seviyeye göre yapılmalıdır. Zira zaman bakımından sonra gelen ne kadar çok kişi vardır ki, ilim ve fıkıh yönünden öncekilerin ulaşamadığı yüksek derecelere varmıştır (en- Nikîb, *el-Mezhebü'l-Hanefî*, I, 196).

3- Hanefî fukahâsının selef, halef ve müteahhirûn şeklinde tasnifi, Hafîzüddin en-Nesefî'yi (veya Hâfîzüddin el-Buhârî) takip eden dönemlerde mezhebin geçirdiği gelişimi yansıtmadığı gibi ondan sonra gelen önemli mezhep fakihlerini de içermemektedir.



## B. İkinci Yöntem; İbn Kemal Paşa'nın Tasnifi ve Ona Tâbi Olanlar

Hanefî mezhebinde fukahânın bilgi yönünden tasnif edilmesi teşebbüsünün ilk defa ne zaman yapıldığı tam olarak bilinmemekle birlikte kaynaklarda İbn Kemal Paşa'dan önce fukahânın genel anlamda bir tasnife tâbi tutulduğu görülmektedir. İlk düzenli ve sistematik tasnifin İbn Kemal Paşa tarafından yapıldığı ve ondan sonra gelen birçok Hanefî fakihinin de bu tasnifte ona büyük ölçüde tâbi olduklarını söylemek mümkündür. Ancak İbn Kemal'in bu tasnifi son dönemde gelen bazı Hanefî âlimleri tarafından ağır bir şekilde eleştirilmiş ve ona alternatif fukahâ tasnifleri yapılmıştır.

Burada öncelikle fukahâ tasnifinin sebebini açıkladıktan sonra tasnifin yapılış şeklini, tasnifi benimseyip nakledenleri ve daha sonra da tasnif hakkında yapılan eleştirileri sunmaya çalışacağım.

### 1. Tasnifin Sebebi

Osmanlı dönemi fıkıhçıları, kendilerinden önce oluşmuş zengin bir hukuk külliyyâtı devralmışlar ve doktrin içerisinde bir meselede birbirinden farklı ve birbirine zıt görüşler arasından bir görüşü diğerine tercihte zorlandıkları sorunlar olmuştur. Bunlardan birisi de İbn Kemal'in yaşadığı dönemde toplumda yaygın bir uygulama alanı olan “evlâdü'-evlâd”, yani “çocukların çocuklarına” şeklinde kurulan vakıflardan kızın çocuklarının da yararlanıp yararlanmaması hususunda mezhep hukukçuları arasında görüş farklılıklarından dolayı Osmanlı fukahâsı farklı tercihlerde bulunmuşlardır. Bu da bir devletin sınırları içinde aynı mezhepte farklı uygulamaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur (İnanır, “İbn Kemal'in Tabakâtü'l-fukahâsı ve Değerlendirilmesi”, s. 68; a.g.mlf., *İbn Kemâl'in Fetvâları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*, (Basılmamış Doktora Tezi), s. 78). Dönemin hükümdârı Yavuz Sultan Selim (v.926/1520) uygulamada hukuk istikrarının sağlanması için İbn Kemal'e müracaat ederek hem “evlâdü'l-evlâd” vakıflarından kızıdan torunların da faydalanıp faydalanmayacağı konusunun aydınlatılmasını, hem de bundan sonra yapılacak hukukî tercihleri bir kurala bağlamak amacıyla fakihlerin tasnif edilmesini talep etmiştir. Bunun üzerine İbn Kemal “*Risâle fî dühûli veledi'l-bint fi'l-mevkâf alâ evlâdi'l-evlâd*” (İbn Kemâl, Ahmed b. Süleyman, “*Risâle fî dühûli veledi'l-bint fi'l-vakfi alâ evlâdi'l-evlâd*”, Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Koleksiyonu, 1049, vr. 49b-51b; Fatih, nr. 05381/2, vr. 13-18; Reşid Efendi, nr. 01031/10, vr. 170b-174b) isimli risâlesini kaleme almıştır (İnanır, *İbn Kemâl'in Fetvâları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*, s. 78).

İbn Kemâl söz konusu risâlesinde çocukların çocuklarına yapılan vakıflara kızın çocuklarının da dâhil edilmesi meselesini incelemiş ve bu konuda mezhep içerisinde birbirinden farklı görüşlerin olduğunu tespit etmiştir. Ona göre, mevcut görüşler arasında doğru bir tercih yapabilmek için müftünün kimin görüşüyle fetvâ vereceğini bilmesi gerekir. Özellikle farklı ve muhâlif görüşler arasında temyiz yaparken gerekli basirete, karşıt görüşler arasında tercihte bulunurken yeterli kudrete sahip olabilmesi için de fakihin rivâyetteki mertebesini, dirâyetteki derecesini ve fukahâ tabakasındaki yerini bilmelidir (İbn Kemâl, “*Risâle fî dühûli veledi'l-bint fi'l-mevkâf alâ evlâdi'l-evlâd*”, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi Koleksiyonu, 01031/10, vr. 173a-b; İnanır, *İbn Kemâl'in Fetvâları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*, s. 82; a.g.mlf., “İbn Kemal'in Tabakâtü'l-fukahâsı ve Değerlendirilmesi”, s. 68-69). Dolayısıyla İbn Kemâl bu problemin, Hanefî mezhebi içinde ileri sürülen görüşlerin tartışmada taraf olan âlimleri derecelendirmek sûretiyle aşılabileceği kanaatine varır ve fakihleri dini konulardaki yetkinliklerine göre yedi sınıfa ayırır (Şükrü Özen, “Kemalpaşazâde; Fikhî Görüşleri”, DİA, XXV, 240).

### 2. İbn Kemal Paşa'nın Fukaha Tasnifi

İbn Kemâl Paşa Sultanın talebi üzerine telif ettiği “*Risâle fî dühûli veledi'l-bint fi'l-mevkâf alâ evlâdi'l-evlâd*” eserinin sonunda hanefî fukahâsını yedi sınıfa ayırmıştır. Fukahânın sınıflandırıldığı bu bölüm daha sonra “*Tabakâtü'l-müctehidîn*” veya “*Tabakâtü'l-*

*fukahâ*” başlıkları altında müstakil bir risâle olarak kütüphane kataloglarında<sup>5</sup> yerini almış ve birçok ilmi çalışmada da müellifin ayrı bir eseri gibi aktarılmıştır.<sup>6</sup>

Söz konusu risâlede İbn Kemâl Paşa hanefî fukahâsını şu sınıflara ayırmıştır: (Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa Koleksiyonu, nr. 1941/2, vr. 55b-56a; Esad Efendi, nr. 03467/2, 28 a-b; Âşir Efendi, nr. 00459/10, vr. 36 a-b)

**1- Dinde Müctehid Olanlar Sınıfı (Tabakatü'l-müctehidîn fi'ş-şer')**: Bunlar, usûl kâidelerini koyan ve bu kâideler ışığında ne fûrû'da ne de usûlde hiçkimseyi taklit etmeksizin Kur'an, sünnet, icmâ ve kıyas delillerinden fer'î hükümleri çıkartan dört mezhep imamı ve onların yöntemi üzere yürüyen müctehitlerdir.

**2- Mezhep içi Müctehitler Sınıfı (Tabakatü'l-müctehidîn fi'l-mezhep)**: Ebû Yusuf, Muhammed ve İmam Ebû Hanîfe'nin diğer talebeleri gibi. Bunlar, hocaları İmam Ebû Hanîfe'nin belirlediği kâidelere bağlı kalarak mezkûr delillerden hükümler çıkartmaya muktedir kimselerdir. Onlar bazı fer'î meselelerin hükümlerinde hocalarına muhâlefet etseler de usûl kâidelerinde onu taklit ederler. Bu özellikleriyle onlar, İmam Şâfiî (v.204/820) ve benzerlerinde olduğu gibi mezhep görüşlerinde farklı düşünüp fer'î hükümlerde Ebû Hanîfe'ye muhâlif olanlardan ve usûlde onu taklit etmeyenlerden ayrılırlar.

**3- Meselede Müctehit Olanlar Sınıfı (Tabakatü'l-müctehidîn fi'l-mesâil)**: Bunlar, mezhep kurucusundan kendilerine hakkında hiçbir rivâyetin ulaşmadığı meselelerde icthad eden Hassâf, Ebû Ca'fer et-Tahâvî, Ebu'l-Hasan el-Kerhî, Şemsü'l-Eimme el-Hulvânî, Şemsü'l-Eimme es-Serahsî, Fahu'l-İslâm el-Bezdevî, Fahrudin Kâdîhân (v.592/1196) ve benzerî fukahâdır. Bu sınıfta yer alanlar ne usûlde ne de fûrûda mezhep imamına muhâlefet edemezler. Fakat onlar, mezhep imamından hakkında görüş belirtilmemiş olan meselelerde, onun koyduğu usûle ve açıkladığı kâidelere dayanarak hükümler çıkartabilirler.

**4- Mukallidlerden Tahrîc Ehli Olanlar (Tabakatü Ashâbi't-tahrîc mine'l-mukallidîn)**: Cessas (v.370/981) ve benzeri fakihler bu sınıfta yer alır. Onlar, esas itibariyle icthad edemezler ama mezhep usûlüne hâkim olmalarından ve hükümlerin dayanağını iyi kavramalarından dolayı mezhep kurucusundan veya onun müctehit talebelerinin birisinden nakledilen iki yönü olan mücmel görüş ile iki manaya gelebilen kapalı hükmü usûl kâidelerine bakarak ve fûrûda bulunan emsâline ve benzerlerine kıyas ederek açıklayabilirler. *El-Hidâye* kitabının bazı bölümlerinde geçen Merğînânî'nin (v.593/1197): “*Kerhî'nin tahrîcinde ve Râzî'nin tahrîcinde böyledir*” ifadeleri buna örnektir.

**5- Mukallidlerden Tercih Ehli Olanlar (Tabakatü Ashâbi't-tercih min'l-mukallidîn)**: Ebu'l-Hasan el-Kudûrî, *El-Hidâye* eserinin müellifi Merğînânî ve emsâli bu sınıftandır. Onların görevi, “bu daha evlâ”, “bu nakil yönünden daha sahih”, “bu daha açık”,

<sup>5</sup> İlgili yazma eserler için bkz. Süleymaniye Ktp., Yeni Cami Koleksiyonu, nr. 1181, vr. 360-362; Şehit Ali Paşa Koleksiyonu, nr. 1941/2, vr. 55b-56a; Esad Efendi, nr. 03467/2, 28 a-b; Âşir Efendi, nr. 00459/10, vr. 36 a-b; Hamidiye, nr. 00764/3, vr. 133b-134b; Kılıç Ali Paşa, nr. 01028/26, vr. 95-98; Feyzullah Efendi, nr. 2138, vr. 1; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmet Paşa, nr. 1602, vr.155-156.

<sup>6</sup> Konuyla ilgili kaynaklar için bkz. Kınalızâde, *Tabakâtü'l-hanefiyye*, I, 146-155; Temîmî, Takıyyüddin b. Abdülkâdir, *et-Tabakâtü's-seniyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, el-Meclisü'l-a'lâ li'ş-şüun el-İslâmiyye, Kahire 1970, I, 40-42; İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Raddü'l-muhtâr ala'd-dürri'l-muhtâr*, İhyâu't-türâs el-Arabî, Beyrut ts., I, 52-53; a.g.mlf., *Şerhu'l-manzûme el-Müsemmâ bi ukûdi resmi'l-müfîti*, ta'lik, Ahmed Rızâ Han el-Hindî, thk. Hâmid Ali el-Alîmî, Dâru'l-ihsân, Kahire 2016, s. 75-82; Ahmed Ali, *el-Mezhep inde'l-Hanefiyye*, s. 32-35; Osmânî, *Usûlü'l-iftâ ve âdâbühü*, s. 86-92; en-Nikîb, *el-Mezhebü'l-Hanefî*, I, 163-165; Ruveyti', Hâlid b. Müsâid, *et-Temezhüb*; *Dirâse Nazariyye Nakdiyye*, Dâru'd-Tedmüriyye, Riyad 2013, II, 915-919; İnanır, *İbn Kemâl'in Fetvâları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*, s. 82; a.g.mlf., “İbn Kemal'in Tabakâtü'l-fukahâsı ve Değerlendirilmesi”, s. 65-86; Özer, Hasan, “İbn Kemâl ve Tabakâtü'l-fukahâ Adlı Eseri”, İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi (İHAD), sy. 14, 2009, s. 353-374; Özen, “Kemalpaşazâde; Fikhî Görüşleri”, DİA, XXV, 240; Ebû'l-Hâc, “el-İntikâdât alâ tabakâti İbn Kemal Paşa”, s. 105-130.

“bu, kıyasa daha uygun”, “bu, insanlar için daha elverişli” gibi ifadelerle bazı rivâyetlerin diğerlerinden daha üstün olduğunu açıklamaktır.

**6- Mukallidlerden Temyiz Gücüne Sahip Olanlar (Tabakatü'l-mukallidîn el-Kâdirîn ala't-temyîz):** Bunlar iki görüşten daha kuvvetli olanını, kuvvetli ile zayıfı, mezhepte “zâhiru'r-rivâye”, “zâhiru'l-mezhep”, ve “nâdir rivâyet” görüşlerini birbirinden ayırt edebilen mukallid fakihlerdir. Hanefî mezhebinde muteber fıkıh metinlerinin müellifleri; *Kenz*'in müellifi Neseî, *el-Muhtâr*'ın müellifi Abdullah el-Mevsîlî (v.683/1284), *el-Vikâye*'nin müellifi Sadru'ş-Şerîa Ubeydullah el-Mahbûbî (v.747/1347), *Mecmau'l-bahreyn*'in müellifi Muzafferuddin İbnü's-Sââtî (v.694/1295) bunlar arasındadır. Bu grupta yer alan fakihlerin görevi, kitaplarında merdûd olan görüşler ile zayıf olan rivâyetleri nakletmemeleridir.

**7- Mukallitler Sınıfı:** Bunlar yukarıda belirtilen görevleri yapmaya muktedir olamayanlar, zayıfla doğruyu, solla sağı birbirinden ayıramayan kimselerdir. Onlar gece karanlığında odun toplayanlar gibidir. Onlara ve onları taklid edenlere yazıklar olsun.

### 3. Fukaha Tasnifinde İbn Kemal'e Tâbi Olanlar

İbn Kemal Paşa'nın yaptığı bu fukahâ tasnifi ondan sonra gelen birçok hanefî âlimi tarafından benimsenip nakledilmiştir. Onların bir kısmı bu tasnifi aynen hiçbir değişiklik yapmadan naklederken bir kısmı da ilave veya çıkartma şeklinde bazı değişiklikler yaparak nakletmiştir. Bu tasnifi benimseyen âlimler arasında Kınalızâde, Kefevî (v.990/1583), Takıyyüddin et-Temîmî (v.1010/1601), Ömer ez-Zührî (v.1079/1668), İbn Âbidîn (v.1252/1836), Alevî b. Ahmed es-Sakkâf (v.1335/1920) (*Alevî es-Sakkâf, el-Fevâidü'l-Mekkiyye*, s. 68-69), Muhammed Hasaneyn Mahlûf (v.1990) (*Bülûgu's-sûl fî medhali ilmi'l-usûl*, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1386, s. 180), Muhammed Şelebî (*el-Medhal fî't-ta'rîf bi'l-fikhi'l-İslâmî*, Matbaatü dâri't-te'lîf, İskenderiye 1962, s. 144-146), Bedrân Ebu'l-Ayneyn (*Târîhu'l-fikhi'l-İslâmî*, Dâru'n-nehda el-Arabiyye, Beyrut ts., s. 105-106), Muhammed Ahmed Ali (*el-Mezhep inde'l-Hanefiyye*, s. 32-35), ve Muhammed Mahrûs Müderris (*Meşayih-i Belh mine'l-Hanefiyye vemâ inferadû bihi mine'l-mesâili'l-fikhiyye*, Dâru'l-Arab, Bağdat 1978, I, 175-176) bulunmaktadır. Şimdi bunların bir kısmına ayrıntılı işaret etmek istiyoruz.

**a) Kınalızâde; Alâuddin Ali. b. Emrullah:** Kınalızâde hanefî fukahâsının biyografisi ile ilgili telif ettiği *Tabakâtü'l-hanefiyye* isimli eserinin başında (I, 146-155) kimden naklettiğini belirtmeden diğer mezhep fukahâsından bazı isimleri de ilave ederek İbn Kemal'in tasnifini aynen aktarmıştır. Kınalızâde tasnifine, İbn Kemal'in fukahâ'yı tasnif sebebinde söylediklerini özet bir şekilde sunarak söze başlamıştır: “*Mukaddimeye başlamadan önce müctehitlerin tabakâtı ile mutemet olan fukahânın derecelerini bilmeye yarayacak bir ölçüt zikredeceğim. Mukallid müftünün, görüşü ile fetvâ verdiği fakihin rivâyetteki mertebesi ile dirâyetteki derecesini bilebilmesi için bu bilgiye sahip olması gerekir. Taki birbirine muhâlif görüşlerin arasını ayırmada tem bir basîrete, birbiri ile çelişen iki görüş arasında da tercihte bulunabilecek yeterli bir kudrete sahib olsun*” (Kınalızâde, *Tabakâtü'l-hanefiyye*, I, 145).

Kınalızâde bundan sonra fukahânın yedi sınıfa ayrıldığını söyleyerek bu sınıfları ayrı ayrı zikretmiştir. Birinci sınıfın sonunda, “*Bu, ictihad tabakalarının en yükseği olan sınıftır ve bu sınıfta Selef ulemâsının hali farklı düzeylerde. İmam Ebû Hanîfe; Nu'mân, Muhammed b. İdris, İmam Mâlik, Ahmed (v.241/855), Süfyân (v.161/778) ve Dâvûd (v.270/884) gibi*” açıklamasını ilave etmiştir (Kınalızâde, a.g.e., I, 146).

İkinci tabakada, İmam Ebû Hanîfe'nin talebelerine ilave olarak İmam Şâfi'nin Müzenî (v.264/878) ve Buveyfî (v.231/846) gibi öğrencilerini de zikretmiş ve cümlelerin sonunda, “*bu tabaka, ictihad tabakalarından orta sınıfı oluşturur*” (Kınalızâde, a.g.e., I, 147-148) demiştir.

Üçüncü tabakanın sonunda da, “*bu tabaka, ictihat tabakalarından en alt sınıfı oluşturur*” (Kınalızâde, a.g.e., I, 149) ilavesini yapmıştır. Kınalızâde bundan sonra herhangi bir ilave veya bir değişiklik yapmadan diğer tabakaları aynen nakletmiştir.

**b) Kefevî; Mahmud b. Süleyman:** Kefevî, hanefî fukahâsının biyografisi üzerine telif ettiği *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr* (Süleymaniye Ktp., Halet Efendi Koleksiyonu, nr. 630; Âşir Efendi, nr. 263; Cârullah, nr. 1580) isimli eserinin mukaddimesinde öncelikle mutlak müctehid makamında olan din âlimlerinin vazifelerine değinerek şöyle demiştir: “*Din bilginleri ve müctehit imamlar şer'î meseleleri tahkikte ve benzer fer'î konuları incelemede tüm çabalarını ortaya koymuşlar ve fer'î ahkâmı dört temel delilden çıkartmışlardır. Onların ittifakı kesin hüccet, ihtilafları ise geniş bir rahmettir. Din onlarla ayakta durur, şer'î hükümler de onların fikhî ile sabit olur. Onların bir kısmı ictihatta en yüksek derecede olup fer'î meseleleri sahibi oldukları usûl kâidelerine göre hükme bağlayıp ictihat meselelerini açıklarlar. (...) Onlar ne fûrûda ne de usûlde hiçbir kimseyi taklit etmeksizin hükümleri doğrudan Kitap, sünnet, icmâ ve kıyas'tan çıkartırlar. Şehirlerde mezheplerinin şöhreti ile bölgelerdeki uygulama etkilerinin yaygınlığı konusunda durumları birbirlerinden farklıdır. Bunlar arasında İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe Nu'mân el-Kûfi, Mâlik b. Enes, Süfyânü's-Sevrî, İbn Ebî Leylâ (v.148/765), Muhammed b. Abdurrahman el-Evzâi (v.157/774), Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Davûd b. Ali el-İsfehânî yer alır. Allah bunlardan dört imama; Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî ve İbn Hanbel'e özel bir lütufta bulunmuştur*” (Kefevî, a.g.e., Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 630, vr. 3a).

Kefevî daha sonra, İbn Kemal'in tasnifinde yer alan yedi sınıftan birincisi ile yedincisini düşürerek hanefî fukahâsını fikhî istidlâl yönünden beş sınıfa ayırmıştır. Kefevî naklinde İbn Kemal Paşa'nın ifadelerine büyük ölçüde bağlı kalmış, ancak ikinci tabakada –ki bu, İbn Kemal'in tasnifinde üçüncü sınıf- *Hulâsatu'l-fetâvâ*'nın müellifi Tâhir b. Ahmed el-Buhârî (v.542/1147) ve *el-Muhîtu'l-Burhânî* ile *ez-Zahîretu'l-Burhânî* eserlerinin müellifi Burhânüddin Mahmud b. Ahmed el-Buhârî'yi (v.616/1219) ilave etmiştir (Kefevî, a.g.e., Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 630, vr. 3b). Beşinci tabakada da –ki bu, İbn Kemâl'in tasnifinde altıncı sınıftır- Şemsü'l-Eimme Muhammed el-Kerderî (v.642/1244) ile Cemâlüddin Mahmud el-Hasîrî'yi (v.636/1238) ekleyerek, “*bu tabaka fukahâ sınıflarının en düşüğüdür*” demiştir (Kefevî, a.g.e., Süleymaniye Ktp., Halet Efendi Koleksiyonu, nr. 630, vr. 3b).

Kefevî daha sonra konuyla ilgili açıklamalarını şu ifadelerle bitirmiştir: “*Bu sınıfların dışında kalanlar ilmî yönden eksik olan avâmdandır. Onların, dönemlerinde yaşayan âlimlere ve fakihlere uymaları gerekir. Sadece âlimlerden duyupta zaptettikleri ile fukahânın görüşlerinden ezberlediklerini nakletmeleri dışında fetvâ vermeleri de câiz olmaz*” (Kefevî, a.g.e., Süleymaniye Ktp., Halet Efendi Koleksiyonu, nr. 630, vr. 4a).

Kefevî'nin tasnifinde yer alan beş sınıf şunlardır: (Kefevî, a.g.e., Süleymaniye Ktp., Halet Efendi Koleksiyonu, nr. 630, vr. 3a-b; Ayrıca bkz. Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 28-31; a.g.mlf., *en-Nâfiu'l-kebîr şerhu'l-câmiu's-sağîr*, s. 8-9).

1- Ashâbımızdan mütekaddim olanların tabakası: İmam Ebû Yusuf, Muhammed, Züfer gibi İmam Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin bulunduğu sınıftır.

2- Müteahhir fukahânın büyüklerinin yer aldığı tabaka: Ebû Bekr el-Hassâf, Tahâvî, Kerhî, el-Hulvânî, es-Serahsî, Bezdevî, Kâdîhân, Burhanuddin Mahmud ve Tâhir b. Ahmed el-Buhârî gibi fukahâ bu gruptadır.

3- Mukallidlerden tahrîc ehli sınıfı. 4- Mukallidlerden tercih ehli sınıfı. 5- Mukallidlerden temyîz gücüne sahip olanlar.

**c) Temîmi; Takıyyüddin b. Abdülkâdir (v.1010/1601):** Temîmî İbn Kemâl Paşa'nın fukahâ tasnifini hiçbir değişiklik yapmadan aynen nakletmiş (Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, I, 40-42) ve naklin sonunda, “*Bu, çok güzel bir tasniftir*” (Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, I, 42) görüşüne yer vermiştir.

**d) Zührî; Ömer b. Ömer:** Zührî, muhtasar olarak yazdığı *ed-Dürratü'l-münife* isimli fıkıh kitabının *el-Cevâhiru'n-nefise* adlı şerhinin sonlarında İbn Kemâl'in tasnifini, “*tabakâtü'l-fukahâ*” eserinde bu şekilde zikredilmiştir diyerek ve bazı yerlerini kısaltarak aynen aktarmıştır (Zührî, *el-Cevâhiru'n-nefise şerhu'd-dürrati'l-münife*, (Yazma), Dâru'l-kütübi'l-Mısıriyye Kahire, nr. 1: 415, vr. 185b-186a).

**e) İbn Âbidîn; Muhammed Emin b. Ömer:** İbn Âbidîn, İbn Kemâl'e ait bilgi yönünden fukahâ tasnifini herhangi bir değişiklik yapmadan ve ona nisbet ederek, *Raddü'l-muhtâr ala'd-dürri'l-muhtâr* isimli hâşiyesinde (İbn Âbidîn, *Raddü'l-muhtâr*, I, 52-53) ve “*ukûdü rasmi'l-müftî*” adlı risâlesinde aynen nakletmiştir. (İbn Âbidîn, *Mecmûatü rasâil-i İbn Âbidîn*, “Şerhu'r-risâle el-müsemmâ; bi ukûdi resmi'l-müftî”, I, 11-12; a.g.mlf., *Şerhu'l-manzûme el-Müsemmâ bi ukûdi resmi'l-müftî*, s. 75-82).

**f) Muhammed Ahmed Ali:** M. Ahmed Ali hanefî fukahâsının üçlü (Selef, hakef, müteahhirûn) taksimini verdikten sonra mezhep âlimlerinin tarihte var oldukları zamanı dikkate almaksızın onları ilmî yönden değerlendirme esasına dayanan başka bir ayırımın daha olduğunu belirtmiş ve İbn Kemâl Paşa'nın tasnifini nakletmiştir. Ona göre bu tasnif daha yaygındır ve daha çok kabul görmüştür (Ahmed Ali, *el-Mezheb inde'l-Hanefiyye*, s. 35). Ahmed Ali, tasnifin haddizatında genel bir kural olarak hanefî fukahâ nezdinde kabul gördüğünü, ona yönelik itirazların ise, bu kuralın ve sınıflandırmaların her tabaka içine yerleştirilen kişilere uyum sağlayıp sağlayamadığı noktasına yönelik olduğuna işaret ederek şu açıklamayı yapmıştır: “*Bu tasnif etrafında yapılan tartışmaları bir kenara koyarsak hiç şüphesiz bu sınıflandırma, hanefî fikhinin gelişme merhalelerinin ve dönemlerinin sınırlarını çizme konusunda bize ışık tutacak kuvvetli bir kuralı teşkil etmektedir*” (Ahmed Ali, a.g.e., s. 35).

#### 4. Tasnife Yönelik Eleştiriler

İbn Kemâl'den sonra gelen birçok hanefî fakihî onun yaptığı fukahâ tasnifini kabul edip tekrar etmiştir. Ancak az sayıda da olsa bazı hanefî âlimleri onun tasnifindeki hataların ve çelişkilerin farkına varmışlar, çok ciddi ve sert bir şekilde eleştirmişlerdir (Muhammed Salih Ferfûr, *el-Vecîz fî usûli istinbâti'l-ahkâm*, II, 538). Bu tasnifi ağır bir şekilde ilk eleştiren Şihâbüddin el-Mercânî (v.1306/1889) olmuştur (Şihâbüddin Ebu'l-Hasan Mercânî, *Nâzûratü'l-hak*, s. 192-214). Onun muâsırı olan Abdülhay el-Leknevî de (v.1304/1887) bu eleştirileri ondan nakletmiş ve kendisi de eleştirilerde bulunmuştur (Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 33-39; a.g.mlf., *en-Nâfiu'l-kebîr*, s. 11-17). Ayrıca Abdülkâdir er-Râfî (v.1323/1906) (Râfî, *Takrîrâtü'r-Râfî alâ raddi'l-muhtâr*, I, 13-15), M. Zâhid el-Kevserî (v.1951) (Kevserî, *Husnü't-tekâdi fî sîreti Ebî Yusuf el-Kâdi*, s. 25-28, 83-94), Muhammed Ebû Zehra (v.1974) (Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe; Hayâtühü ve asruhü*, s. 384-389; a.g.mlf., *Usûlü'l-fikh*, s. 389-398), M. Bahî el-Mutî' (v.1935) de (Bahî el-Mutî', *İrşâdü ehli'l-mille ilâ isbâti'l-ehille*, s. 365-379; a.g.mlf., *Risâle fî beyâni'l-kütüb elletî yüavvelu aleyhâ ve beyâni tabakâti ulemâi'l-mezheb el-Hanefî*, s. 87-100) bu tasnife karşı çıkararak eleştirmişler ve Mercânî'nin tenkitlerini nakletmişlerdir. Muâsırlardan Muhammed Takî el-Osmânî (Osmânî, *Usûlü'l-iftâ*, s. 93- 106; a.g.mlf., *Şerhu usûli'l-iftâ (el-Misbâh)* ile birlikte, I, 264-268, 274-278, 293-295), Muhammed Salih el-Ferfûr (Ferfûr, *el-Vecîz*, II, 538-554), Ya'kûb el-Bâhuseyn (Bâhuseyn, *et-Tahrîc inde'l-fukahâ ve'l-usûliyyîn*, s. 305-309), Ahmed en-Nakîb (en-Nakîb, *el-Mezhebü'l-Hanefî*, I, 170-182) gibi araştırmacılar da bu tasnifi eleştirenler arasında bulunmaktadır.

İbn Kemâl'in tasnifi iki yönden eleştirilmiştir:

Birincisi: Tasnif usûl yönünden, yani fukahânın tabakalar arasında sınıflandırılması ve derecelendirilme şekli yönünden eleştirilmiştir.

İkincisi: Fukahânın mezkûr sınıflar arasında dağıtım şekline yönelik eleştiri.

### a. Tasnifin Usûl Yönünden Eleştirilmesi

İbn Kemâl'in fukahâyı tabakalar arasında sınıflandırması ve derecelendirmesi şu yönlerden eleştirilmiştir:

1- Tasnifin ikinci tabakası İmam Ebû Hanîfe'nin Ebû Yusuf, Muhammed b. el-Hasan ve Züfer gibi öğrencilerinden ibaretse gerçekte bu sınıf Hanefî mezhebinde yok hükmündedir. Çünkü Ebû Yusuf, Züfer ve Muhammed gibi öğrenciler mutlak ictihatta bulunan bağımsız müctehitlerdendir ve birinci tabakada kabul edilirler. Dolayısıyla İbn Kemâl'in tasnifindeki ikinci tabaka ortadan kalkmaktadır (Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 384-385).

2- İbn Kemâl tasnifinde “meselede müctehit olanları” üçüncü tabakada, “mukallidlerden tahrîc ehli olanları” ise dördüncü tabakada ayrı ayrı zikretmiştir. Muhammed Ebû Zehra bu iki sınıfın birbirinden ayrılmasını doğru bulmayarak eleştirmiştir. Ona göre bu iki sınıf arasında fark yok denecek kadar azdır ve onları tek bir sınıf kabul edenler hakikatten uzaklaşmış olmazlar. Çünkü, usûl kurallarına dayanarak görüşler arasında tercihte bulunmak mezhep imamlarından görüş nakledilmeyen fer'î meseler için hüküm çıkartmaktan daha düşük derecede değildir. Dördüncü tabakada tahrîc ehlinen saydıkları Cessas, bir üstü olan üçüncü tabakada zikrettikleri Kerhî veya Kâdîhân'dan daha alt derecede değildir (Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 387). Dolayısıyla İbn Kemâl'in tahrîc ehlinen saydığı fakihler gerçekte mezhep imamından nakil bulunmayan meselelerde ictihat eden müctehitlerin –ki ona göre bunlar üçüncü tabakadır- bizzat kendileridir (en-Nikîb, *el-Mezhebü'l-Hanefî*, I, 127-128; Ruveyti', *et-Temehzüb*, II, 924).

3- İbn Kemâl dördüncü tabakada “tahrîc ehli” olarak isimlendirdiği fakihlerin vazifesini, “iki yönü olan mücmel görüş ile iki manaya gelebilen kapalı hükmü usûl kâidelerine bakarak açıklayabilirler” şeklinde ifade etmiştir. Onların bu görevi ile beşinci tabakada zikrettiği “tercih ehli” fakihlerin yerine getirdiği vazife arasındaki fark açık ve net değildir. Çünkü dördüncü tabaka fukahâsının yaptığı iş de tercih kabilindedir (Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 387; Ferfûr, *el-Vecîz*, II, 553; Bâhuseyn, *et-Tahrîc inde'l-fukahâ ve'l-usûliyyîn*, s. 306; Ruveyti', *et-Temehzüb*, II, 924). Konuyla ilgili Ebû zehra şu açıklamayı yapmıştır: “*Tasnifte yer alan tabakaların iç içe girmeksizin birbirinden ayrılan müstakil birer sınıf olabilmesi için üç tabakadan; üçüncü, dördüncü ve beşinciden birisini düşürerek bunları iki sınıf saymak gerekir. Buna göre birincisi, ilk mezhep imamlarından görüş nakledilmemiş meselelerin hükümlerini mezhebin kavâidine dayanarak belirleme görevini yerine getiren tahrîc ehlinin sınıfıdır. İkincisi ise, farklı rivâyetler ve görüşler arasında tercihte bulunan, rivâyetlerden daha kuvvetlisini açıklayan, görüşlerin daha sahihi ile kıyasa daha uygun veya insanlara daha yararlı olanını belirleyen tercih ehlinin sınıfıdır*” (Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 387).

Dördüncü ile beşinci sınıf arasındaki farkın, dördüncü tabakaya mensup fakihlerin vazifesini sadece bir görüşü açıklığa kavuşturmak, beşinci tabaka ehlinin görevini ise birçok görüş arasından birisini tercih etmek şeklinde belirlenebileceği söylenmiştir (Ruveyti', *et-Temehzüb*, II, 925).

4- İbn Kemâl'in tasnifinde beşinci ile altıncı sınıf arasında belirgin bir fark gözükmemektedir. Çünkü altıncı sınıfa mensup fakihler, iki görüşten daha kuvvetli olanını, kuvvetli ile zayıfı, mezhepte “zâhiru'r-rivâye”, “zâhiru'l-mezhep” ve “nâdir rivâyet” görüşlerini birbirinden ayırt edebilme gücüne sahip kimseler olduklarına göre bunlar, İbn Kemâl'in beşinci sınıfta zikrettiği tercih ehlinen sayılırlar. Dolayısı ile bu iki sınıfı birbirinden bağımsız görmemek gerekir (Mercânî, *Nâzûratü'l-hak*, s. 211; Kevserî, *Husnü't-tekâdî*, s. 92; Bahît el-Mutî', *İrşâdü ehli'l-mille*, s. 377; en-Nikîb, *el-Mezhebü'l-Hanefî*, I, 172; Ruveyti', *et-Temehzüb*, II, 925).

Mercânî, İbn Kemâl'in bu iki tabakayı birbirinden ayrı olarak zikretmesini sert bir şekilde eleştirmiş ve ona, bu âlimleri hangi terazi ve ölçekle ölçüpte aralarında böyle farklılıklar bulunduğunu sormuştur. Ona göre İbn Kemâl bu alanda deneyimi az, eserinde adlarını zikrettiği kimselerle bağı oldukça zayıf, hatta çoğunu tanımamaktadır. Bu yüzden de kişileri buldukları konumdan daha ileri veya geri koymakta ve birçok kitabı da asıl

sahipleri dışındaki kişilere nisbet etmektedir. Vaziyeti böyle olan bir kişi onların gerçek sınıflarını nasıl bilebilir ve fıkhıdaki derecelerini belirleyebilir?! (Mercânî, *Nâzûratü'l-hak*, s. 211).

Mercânî somut veriler olmaksızın fukahâ'nın bu şekilde tasnif edilmesinin doğru sonuçlar doğurmayacağını bir örnek vererek şöyle açıklamıştır: Gerçekte bu bütünlükte ve kapsamda ilmin en değerli fukahâda ve büyük imamlarda bile toplanması hemen hemen imkânsız bir durumdur. Zira âlimler sınırları belli olmayan halkalar gibidirler; iki ucunun nerede olduğu bilinemez. Bu durum şu âyette geçen örneğe benzer: “*Onlara gösterdiğimiz her mucize muhakkak ki diğerinden daha büyüktür*” ( Zühuf, 43/48). Yani her mucize diğerlerinden soyutlanarak sadece kendisine bakıldığında, bakan kişi onun diğer mucizelerden daha büyük olduğunu söyler. Aksi takdirde her âyetin diğer âyetten her bakımdan daha büyük ve üstün olduğu tasavvur edilemez, çünkü bu çelişkiye yol açar (Mercânî, *Nâzûratü'l-hak*, s. 211). Bu örnekteki durum âlimler için de geçerlidir. Onlardan birisinin veya bir kısmının diğerlerinden her yönden üstün olduğunu söylemek ve buna binâen aralarında takdim ve tehir yapmak doğru bulunmamıştır.

Fakat Ebû Zehra, bu iki sınıf arasındaki farkı ortaya koyarak sözkonusu eleştirinin dayanağı olan sorunu ortadan kaldırmıştır. Ona göre, beşinci sınıfta yer alan fakihlerin durumu altıncı tabaka ehlinde daha üstündür. Çünkü onlar, nakledilen rivâyetler ve görüşler üzerinde birini diğerlerine takdim ve tercih etme tasarrufunda bulunurlar. Altıncı tabakaya mensup fakihler bunu yapamazlar. Ancak onlar da bir üst sınıfa mensup fakihlerin tercih ettikleri ve seçtikleri görüşleri bilirler ve tercih ehli fukahânın tercihleri arasında delilin kuvvetine ve tercih edenlerin çokluğuna bakarak ölçme ve değerlendirmede bulunabilirler. Dolayısıyla altıncı sınıfta yer alan fakihlerin görevi tercihte bulunmak değil, bir üst sınıfın yaptığı tercihlere vâkıf olup tercih derecelerini düzenleyerek seçmede bulunmaktır (Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 388; en-Nikîb, *el-Mezhebü'l-Hanefî*, I, 172; Ruveytî, *et-Temezhüb*, II, 925).

5- İbn Kemâl'in fukahâ tasnifinin yedinci tabakasında, “yukarıda belirtilen görevleri yapmaya muktedir olamayanlar, zayıfla doğruyu, solla sağı birbirinden ayıramayan kimseler” diyerek oluşturduğu “mukallitler sınıfı” da doğru bulunmamıştır. Çünkü onların durumu bu ifadelerde geçen vasıftaysa o zaman bunlar fukahâdan sayılmazlar ve fukahâ sınıfları arasında zikredilmeleri yanlıştır. Onlar hakkında en hafif ve iyimser tabirle “nakilci” denilebilir (Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 388; en-Nikîb, *el-Mezhebü'l-Hanefî*, I, 172). Muhammed Takî el-Osmânî, bu sınıfta vasıfları belirtilenler ile hanefî mezhebinde fetvâ verirken muteber ve mutemet kabul edilmeyen şu eserlerin kastedildiğini belirtmiştir: Necmüddin Muhtâr ez-Zâhidî'nin (v.658/1260) *Kunyetü'l-munye*, Lütfullah el-Keydânî'nin (v.900/1497) *el-Hulâsa*, Muhammed b. Hüsâmüddin el-Kuhistânî'nin (v.962/1554) *Câmiu'r-rumûz*, Kâdî Cuken'in (v.920/1514) *Hizânetü'r-rivâyât* isimli eseri. (Osmânî, *Usûlü'l-iftâ*, s. 105; a.g.mlf., *Şerhu usûli'l-iftâ (el-Misbâh)* ile, I, 293).

6- İbn Kemâl'in tasnifinde yer alan bu tabakaların bir kısmı; “mutlak müctehit” ile “mezhepte müctehit” birbirinden farklı sınıf oluştururken bazıları birbirinden ayırt edilecek şekilde farklı değildir ve bunların tek bir şahısta toplanması da mümkün gözükmemektedir. “Mesâilde müctehit”, “tahrîc ehli” ve “tercih ehli” bu sınıflardandır (Osmânî, *Usûlü'l-iftâ*, s. 101). Dolayısıyla bu tasnifin şahısları sınıflandırmak için değilde yerine getirilen vâzifeleri düzenleyip belirtmek için yapıldığı düşünölmelidir. Bunun anlamı, fukahânın üstlendiği görevler bu kısımlara ayrılır, demektir. Ancak bundan dolayı, tek bir kişinin bütün bu görevlerin hepsini veya bir kısmını aynı zamanda yerine getirmesi gerekmez. Nasıl ki, âlimler müfessir, muhaddis, fakih, mütekellim gibi kısımlara ayrılmakta ve bu lakapların hepsinin tek bir kişide toplanması mümkün olabilmekte ve kişi, Kur'an ile meşgûliyetinden dolayı müfessir, hadisle meşgûliyetinden dolayı muhaddis, fıkhla meşgûliyetinden dolayı da fakih diye isimlendirilebilmektedir, aynı şekilde tek bir kişinin mesâilde müctehit olması ve aynı zamanda da tahrîc ve tercih yapabilmeye ehil olması mümkündür. Nitekim bu sebepten dolayı Ebû Ca'fer et-Tahâvî'yi “mesâilde müctehit” ehli arasında zikretmişler ve sonra da bazıları

onu “tahrîc” ehinden saymışlardır (Osmânî, *Usûlü'l-iftâ*, s. 101-102; a.g.mlf., *Şerhu usûli'l-iftâ (el-Misbâh)* ile, I, 293). Muhammed Takî el-Osmânî de onun “mezhepte müctehit” derecesinde olduğunu savunmuştur (Osmânî, *Usûlü'l-iftâ*, s. 102).

### b. Fukahanın Mezkûr Tabakalar Arasında Dağıtım Şekline Eleştiri

İbn Kemâl'in fukahâ tasnifi usûl yönünden eleştirildiği gibi fukahânın tabakalar arasında dağıtılması yönünden de ağır bir şekilde eleştirilmiştir. İbn kemâl tasnifinin her bir tabakasında örnek olarak bazı hanefî fakihlerini zikretmiş ve bazı hanefî âlimlerine göre, birçok büyük fakih hak ettikleri mevkinden daha aşağılarda göstermiş, bazılarını da yüksek ilmî konularına yakışmayacak şekilde nitelendirmiştir. Şimdi bu dağıtım tarzına yapılan eleştirilerden bazılarını zikrederim.

1- İbn Kemâl'in İmam Ebû Hanîfe'nin Ebû Yusuf, Muhammed b. el-Hasan ve diğer talebelerini, bazı fûrû ahkâmında ona muhâlefet etseler de usûlde imamlarını taklid eden “mezhepte müctehit” sınıfında saymasını Şihâbüddin el-Mercânî (*Nâzûratü'l-hak*, s. 192-200), Abdülhay el-Leknevî (Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 33-34; a.g.mlf., *en-Nâfiu'l-kebîr*, s. 11-15), Kevserî (Kevserî, *Husnü't-tekâdî*, s. 86-88) ve Muhammed Ebû Zehra (Ebû Zehra, *Târihü'l-mezâhibi'l-fikhiyye*, s. 123-124; a.g.mlf., *Usûl*, s. 391-392; a.g.mlf., *Ebû Hanîfe*, s. 384-385) sert bir şekilde eleştirerek özetle şöyle demişlerdir:

Ebû Hanîfe'nin öğrencileri mutlak müctehit seviyesindedirler ve onların usûl konularında Ebû Hanîfe'ye muhâlefetleri hiç de az değildir (Şâh Veliyyullah ed-Dehlevî, *el-İnsâf fî beyâni esbâbi'l-ihtilâf*, s. 40; Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 34). Hatta Gazzâlî (v.505/1111), “*Ebû Yusuf ile Muhammed mezhebinin üçte ikisinde Ebû Hanîfe'ye muhâlefet etmiştir*” (Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Dâru'l-fıkr, Beyrut ts., s. 496) iddiasında bulunmuştur. Mercânî'ye göre onların fıkhıdaki mevkisi İmam Mâlik ve Şâfiî'den daha yüksek olmasa da onlardan aşağı değildir. Müttefik ve muhâliflerin dillerinde darb-ı mesel derecesinde “*Ebû Hanîfe Ebû Yusuf'tur*” sözü meşhur olmuştur. Yani, Ebû Yusuf fıkhıta en yüksek dereceye ulaşmıştır (Mercânî, *Nâzûratü'l-hak*, s. 193). Hanefîlerden Serahsî, Şâfiîlerden İmâmü'l-harameyn el-Cüveynî ve Zâhirîlerden İbn Hazm da (v.456/1064) onların mutlak müctehit seviyesinde olduklarını açıkça vurgulamışlardır (Serahsî, *Usûl*, I, 10; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâi ve'l-lügât*, II, 285; İbn Hazm, *el-İhkâmu fî usûli'l-ahkâm*, V, 94).

Leknevî Şemsü'l-Eimme el-Kerderî'den Ebû Hanîfe'nin öğrencileri hakkında şu düşüncesini nakletmiştir: “*Ebû Hanîfe onların ictihad derecesine ulaştıkları kanaatindeydi. Müctehitin görevi de başkasının ictihadına değil kendi ictihadına uymaktır. Bu yüzden delili bilinmediği takdirde kendi görüşünün terk edilmesini emretmiştir*” (Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 34). Leknevî'ye göre, Ebû Yusuf ve Muhammed mutlak ictihad seviyesine ulaşmış bağımsız müctehittirler, ancak onlar hocalarına gösterdikleri tazimden ve aşırı bağlılıklarından dolayı usûlünü benimsemişler, onun mezhebinin nakletmeye yönelerek desteklemişler ve ona intisâb etmişlerdir (Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 34; Mercânî, *Nâzûratü'l-hak*, s. 199; Kevserî, *Husnü't-tekâdî*, s. 24, 28).

Leknevî'nin ifadelerinden onun, Ebû Yusuf ile Muhammed'i mezhepte müctehit değil de müntesib müctehitlerden gördüğü anlaşılmaktadır. “Müntesib müctehit”, fukahâ sınıflandırmasında bağımsız bir sınıftır ve İbn Kemâl hernekadar tasnifinde onu zikretmemiş olsada fukahâ tasnifleri yapanların çoğunluğu tarafından kaydedilmiştir. Gerçekte müntesib müctehit mutlak müctehit derecesinde olup ne fûrûda ne de usûlde başkasını taklit etmez. Fakat hocasına saygısından ve taziminden dolayı kendisini ona nisbet eder (Osmânî, *Usûlü'l-iftâ*, s. 96). Dolayısıyla onlar da böyle yapmışlar hoalarının şânını yükseltmek için şevkle mezhebine destek vermişler, görüşlerini delillendirmişler, onları insanlara ulaştırıp nakletmişler ve vukû bulan olaylarda o görüşlere göre fetvâ vermişlerdir. Diğer yönden mezhebinin fûrû ve usûlünü tahkik için yoğun bir mesai harcamışlar, bölümlerini ve alt başlıklarını belirleyerek muhkem kâideleri ve hükümlerin elde edilmesini sağlayacak ölçütleri ortaya çıkartmışlardır. Bu yüzden onlar muhâliflerden olan diğer üç imam; Mâlik, Şâfiî ve



Ahmed ile Evzâî, Süfyân ve benzeri müctehit âlimlerden âyrılırlar. Onlardan farklı olmaları dinde mutlak ictihat seviyesine ulaşmadıkları için değil, saygılarından dolayı mezhep imamı Ebû Hanîfeye intisab etmeleri yönüyledir (Mercânî, *Nâzûratü'l-hak*, s. 199).

Muhammed Zâhid el-Kevserî İmam Ebû Yusuf'un biyografisi ile ilgili telif ettiği *Husnü't-tekâdi* isimli eserinde onun hakkında şöyle demiştir: “*Ebû Yusuf, İmam Ebû Hanîfe'nin Kûfe'de başkanlık ettiği fıkıh konseyinin en gözde üyelerindendi. Fıkıh meselelerini tahkik etmede, delilleri incelemeye ve sonuçlandırılmış hükümleri tedvin etmede bu meclise ortak olup büyük katkı sunmuştur. (...) Sahibi olduğu önemli yetenekleriyle ve yoğun mesaisi ile bu meclise bağlı kalmıştır. Hiç şüphesiz ki onun bu yetenekleri meyvesini vermiş, ictihattaki şânı yükselmiş ve mutlak ictihad mertebesine ulaşmıştır. Bununla birlikte o, ilmî varlığını oluşturmada büyük katkısı olan hocasına tazim ve takdirinden dolayı Ebû Hanîfe'ye olan bağlılığını (intisâb)korumuştur*” (Kevserî, *Husnü't-tekâdi*, s. 23).

İbn Kemâl, “*Ebû Hanîfe'nin öğrencileri usûlde onu taklid ederler*” sözünde “usûl kâideleri” ile neyi kastedmektedir?! Bununla dinin temel delilleri olan “Kitap, sünnet, icmâ ve kıyası” kastediyorsa bunlar her müctehidin dayanağı olan esaslar olduğu için hiçbir müctehit bu delillere dayanma konusunda bir başkasını taklid ediyor diye nitelendirilmez. Eğer maksadı sahâbe kavli, mürsel hadis vb. gibi ihtilaflı usûl ve kâideler ise, onların bu tür usûl prensiplerindeki muvafakatı bir müctehidin görüşünün diğer müctehit görüşüne muvafakatı kabilindedir ve bu hiçbir şekilde taklid değildir. Çünkü İmam Mâlik, Şâfî ve Ahmed gibi diğer imamlar da bu tür usûl ve kâidelerin bir kısmında Ebû Hanîfe'ye muvâfık olmuşlar ama bu, onların Ebû Hanîfe'yi taklit etmesi olarak görülmemiştir (Mercânî, *Nâzûratü'l-hak*, s. 192, 200). Bu konuda tereddütü olanların Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin (v.430/1039) İmam Ebû Hanîfe ile öğrencileri arasında ihtilaflı olan usûl ve kavâid ile ilgili telif ettiği *Te'sisü'n-nazar* (Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah, *Te'sisü'n-nazar*, s. 11-62) isimli esere bakmaları yeterlidir.

Ebû Zehra da İmam Ebû Hanîfe'nin Ebû Yusuf, Züfer ve Muhammed b. el-Hasan gibi öğrencilerinin bağımsız müctehit olduklarını, hem usûlde hem de fûrûda hocalarını taklid etmediklerini vurguladıktan sonra dikkatleri bir noktaya çekmiştir. O da şudur: Ebû Hanîfe döneminde usûl kuralları henüz tam olarak belirlenip yerleşmemişti ki, onların bu kâideleri hocalarından alıp bu konuda ona tâbi oldukları söylenebilir. O dönemde usûl kuralları hüküm istinbâtı sırasında göz önünde bulunduruluyor ama imlâ edilip kayıt altına alınmıyordu. Ayrıca İbn Kemâl'in bu görüşüne tâbi olanlardan İbn Âbidîn'in Kemâlüddin b. el-Hümâm'ı (v.861/1457) bağımsız müctehitlerden görürken bunu Ebû Hanîfe'nin öğrencileri için kabul etmemesi oldukça gariptir (Ebû Zehra, *Târihü'l-mezâhibi'l-fıkhiyye*, s. 123-124; a.g.mlf., *Usûl*, s. 391-392).

Mutlak ictihat derecesine ulaşmış olan bu öğrencilerden hiçbirisine Ebû Hanîfe'den bağımsız bir mezhebin nisbet edilmemiş olmasına gelince, bağımsız bir mezhep sahibi olmak ictihat derecesine ulaşmanın gerekliliklerinden değildir. Zira müctehit konumunda olup da kendisine bir mezhebin nisbet edilmediği çok sayıda âlim vardır. Kaldı ki tam manada bir bağımsızlık birçok mensupları olan ve bilinen dört mezhep imamında dahi bulunmamaktadır. Çünkü, örneğin İmam Ebû Hanîfe fıkıh yönteminde kökü sahâbeden Abdullah b. Mesud'a (v.32/652), tabîin büyüklerinden İbrahim en-Nahaî'ye (v.96/714) ve nihâyet hocası Hamâd b. Süleyman'a (v.120/737) dayanan Irak ekolüne mensuptur (Kevserî, *Husnü't-tekâdi*, s. 25-26; en-Nikîb, *el-Mezhebü'l-Hanefî*, I, 175).

2- İbn Kemâl fukahâ tasnifinin üçüncü tabakasında Hassâf, Ebû Ca'fer et-Tahâvî, Ebu'l-Hasan el-Kerhî gibi âlimleri zikretmiş ve bunların “meselede müctehit” olduklarını, mezhep imamına ne usûlde ne de fûrûda muhâlefet edemeyeceklerini ifade etmiştir. Fakat onun tasnifini eleştiren hanefî âlimleri bu yaklaşıma şiddetle karşı çıkmışlar ve bunu, onların haklı olarak sahip oldukları mevki ve değeri düşürücü bir tavır olarak değerlendirmişlerdir. Onlara göre, bu iddianın gerçekte bir karşılığı yoktur, zira bu âlimlerin usûl ve fûrû eserlerinde tedvin edilmiş olan sözleri ve görüşleri bunun aksini ispatlamaktadır. Onların Ebû Hanîfe'ye muhâlefet ettikleri fer'î meseleler sayılamayacak kadar çoktur. Hem usûlde hem de fûrûda kendilerine mahsus görüşleri ve tercihleri, menkûl ve aklî delillere dayanarak istinbat

ettikleri hükümler bulunmaktadır (Mercânî, *Nâzûratü'l-hak*, s. 202; Leknevî, *et-Ta'likatü's-seniyye ale'l-fevâidi'l-behiyye*, s. 31).

İmam Tahâvî mukallid olmayıp görüşü Ebû Hanîfe'nin görüşlerine muvâfakat eden müctehit bir âlim olarak görülmüş ve eserlerinde takip ettiği yöntem ve görüşleri buna delil gösterilmiştir (Mercânî, *Nâzûratü'l-hak*, s. 202). *Şerhu meâni'l-âsâr* isimli eserinin mukaddimesinde ictihat ve istinbat yöntemi hakkında şöyle demiştir: “*Her bölümde var olan nâsih ve mensûhu, âlimlerin yorumlarını, birbirlerine karşı ortaya koydukları delilleri, bana göre onlardan görüşü doğru olan kişinin görüşünü Kitap, sünnet, icmâ, sahâbe ve tabiîn kavillerinden destekleyen sahih delilleri zikrederim*” (Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed, *Şerhu meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî, en-Neccâr-Muhammed Seyyid Cadü'l-hak-Yusuf el-Mar'aşlî, Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1994, I, 11).

İbn Kemâl'in ifadelerini eleştirenlerden birisi olan Abdülhay el-Leknevî, Tahâvî'nin ilimde yüksek bir derece ve rütbeye sahip olduğunu, birçok usûl ve fûrû meselesinde mezhep imamına muhâlefet ettiğini, *Şerhu meâni'l-âsâr*, *Muhtasar* gibi eserlerini inceleyenlerin mezhep imamına muhâlif görüşlerini ve tercihlerini çok miktarda bulabileceklerini belirttikten sonra onun hakkında şu açıklamayı yapmıştır: “*Gerçekte o, müctehit imamlardan birisine intisab edip bağlanan müntesib müctehitlerdendir. Onlar müctehitlik vasfına sahip oldukları için ne usûlde ne de fûrûda imamlarını taklit etmezler. Ona intisab etmeleri ictihatta yöntemini benimsemeleri sebebiyledir. (...) Hulâsâ isabetli olan görüşe göre o, Ebû Yusuf ve Muhammed'in sınıfındandır ve onların mertebesinden daha aşağıda değildir*” (Leknevî, *et-Ta'likatü's-seniyye*, s. 31-32).

Kerhî de usûlde ve fûrûda bir çok meselede Ebû Hanîfe ve öğrencilerinden farklı görüş sahibidir. Örneğin usûlde, “âmm lafız tahsîsten sonra esas itibariyle hüccet olarak kalmaz” (Cessas, *el-Füsûl fi'l-usûl*, I, 245; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 448-450), “umûmu belvâ niteliğinde bir olay hakkında vârid olan haber-i vâhid” (Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 24) gibi konularda mezhep imamlarından farklı düşünmektedir (Mercânî, *Nâzûratü'l-hak*, s. 202-203).

Muhammed Takî el-Osmânî hanefî mezhebinden Ebû Cafer et-Tahâvî, Ebu'l-Hasan el-Kerhî ve Kemâl İbnü'l-Hümâm gibi fukahânın mezhep içi müctehit sınıfından sayılması gerektiğini savunmuştur (Osmânî, *Usûlü'l-iftâ*, s. 100; a.g.mlf., *Şerhu usûli'l-iftâ (el-Misbâh)* ile, I, 274-275).

3- İbn Kemâl'in Cessas'ı ictihat yapamayan mukallid tahrîc ehlinde göstermesi büyük bir haksızlık ve sahibi olduğu yüksek mevkiyi düşürmek olarak değerlendirilmiş ve telif ettiği fıkıh ve usûl alanındaki eserleri onun fıkıh ve usûl ilmindeki otoritesine delil olarak gösterilmiştir. Mercânî, onun yazdığı eserleri ve ondan nakledilen görüşleri inceleyen kimselerin, mesâilde müctehitler arasında sayılan Şemsü'l-Eimme el-Hulvânî ve ondan sonra gelen fakihlerin onun aile bireyleri mesabesinde olduğunu anlayacaklarını belirtmiş ve bunun kanıtı olarak da çeşitli fıkıh meseleleri hakkında ortaya koyduğu görüşlerde ve tercihlerde dayandığı delilleri göstermiştir (Mercânî, *Nâzûratü'l-hak*, s. 204). Yine onun tespitine göre Hulvânî ile benzeri fukahânın ilim silsilesi Cessas'a dayanır. Hulvânî onun hakkında, “*o derin ilmiyle tanınan büyük bir kişidir ve biz onu taklit edip görüşlerini esas alıyoruz*” demiştir (Mercânî, *Nâzûratü'l-hak*, s. 205). Mercânî bu tespit ve nakillerden sonra İbn Kemâl ve onun gibi düşünenlere şu soruyu yöneltmiştir: “*Müctehitlerden kabul edilen bir kimse (Hulvânî) nasıl oluyorda mukallid (Cessas) bir kişiyi taklit ediyor*” (Mercânî, *Nâzûratü'l-hak*, s. 205). Serahsî de kitaplarında Cessas'tan çokça nakiller yapmış ve birçok meselede onun görüşlerini dayanak olarak gösterip benimsemiştir (Mercânî, *Nâzûratü'l-hak*, s. 206).

Mercânî'ye göre İbn Kemâl'i bu yanılgıya düşüren sebep bazı fıkıh kitaplarında geçen “*Râzî'nin tahrîcinde böyledir*” ifadesidir. Bu sözden hareket ederek onun fıkıh alanındaki vazifesinin sadece “tahrîc” faaliyeti olduğunu zannetmiştir. Halbuki böyle tahrîc faaliyetleri Ebû Hanîfe, Şâfîî, Ebû Yusuf ve Kerhî gibi birçok müctehit âlim tarafından da yapılmış ve bu onları buldukları konumdan aşağıya indirmemiştir. Dolayısıyla Cessas'ın zaman zaman yaptığı tahrîc görevi de onu bulunduğu yüksek mevkidenden daha düşük bir mertebeye indirmez (Mercânî, *Nâzûratü'l-hak*, s. 207-208).

4- İbn Kemâl Ebu'l-Hasan el-Kudûrî (v.428/1037) ile *el-Hidâye* eserinin müellifi Merğînânî'yi beşinci tabakada mukallid tercih ehlerinden sayarken kâdihân'ı üçüncü tabakada mesâilde müctehit fakihler arasında zikretmiştir. Halbuki Kudûrî, üçüncü tabakada zikredilen Serahsî ve Bezdevî'den hem zaman yönünden hem de ilim bakımından daha üstün konumdayken onların hepsinden sonra gelmiş olan Kâdihân'a göre üstünlüğü kıyaslanmayacak derecededir (Mercânî, *Nâzûratü'l-hak*, s. 210; Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 37; Kevserî, *Husnü't-tekâdî*, s. 91-92).

Kâdihân'ın muasırlarından olan Merğînânî ilim ve fıkıh bakımından ondan daha alt seviyede olmak bir tarafa daha da üstün görülmüştür (Mercânî, *Nâzûratü'l-hak*, s. 211; Kevserî, *Husnü't-tekâdî*, s. 92). Biyografi eserlerinden *el-Cevâhiru'l-mudiyye* kitabının müellifi Kureşî'nin (v.775/1373) ifadesine göre, muâsırı olan Kâdihân, Zeynüddin el-Attâbî (v.586/1190) gibi fukahâ onun faziletini ve ilim yönünden üstünlüğünü kabul ederek hakkında: “O, fıkıh ilminde akranlarını hatta hocalarını bile geçmiş ve hepsi de onun üstünlüğünü kabul etmiştir. Özellikle de *el-Hidâye* ve *Kifâyetü'l-müntehâ* eserlerini telif etmesinden sonra” itirafında bulunmuşlardır (Kureşî, Ali b. Ebû Bekr, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, II, 628). Mercânî, böyle bir konumda olan Merğînânî'nin Kâdihân'dan iki mertebe daha aşağıda sayılmasının kabul edilemez olduğunu belirtmiştir. Leknevî de Merğînânî'nin Kâdihân'dan daha düşük derecede görülemeyeceğini, ihtilafı fikhî konuların delillerini tartışıp değerlendirme ve fikhî meseleleri tahrîc usûlüne göre çözümlenip hükme bağlama yönünden onun büyük bir konuma sahip olduğunu, bu yüzden de haklı olarak “mezhepte müctehit” makamında sayılması gerektiğini ve bunun akl-ı selîme daha uygun düşüğünü savunmuştur (Leknevî, *et-Ta'likatü's-seniyye*, s. 141).

5- İbn Kemâl'in Ebu'l-Berakât Hâfızuddin en-Neseî'yi altıncı tabakada, “daha kuvvetli, kuvvetli ve zayıf görüş” derecelerini birbirinden ayırt edebilecek güce sahip mukallit fakihler arasında göstermesi de eleştirilmiş ve başka birçok fakihin onu “mezhepte müctehit” seviyesinde gördüğü vurgulanmıştır (Leknevî, *et-Ta'likatü's-seniyye*, s. 101).

## 5. Eleştirilerin Değerlendirilmesi

İbn Kemâl Paşa'nın tasnifi ile onu tâkip edenlerin tasnifleri ve bunlara yönelik yapılan eleştiriler incelendiğinde sonuç olarak şu değerlendirme yapılabilir:

Fukahânın bu şekilde bir sıralamayla sınıflandırılması, sonra da mezkur sınıflar arasında dağıtılması ne mutlak anlamda makbul ne de mutlak anlamda merdud görülemez. Yapılan tasnif ve dağıtımda doğru ve kabul edilebilir yönler olduğu gibi dikkat ve titizlikten uzak, tekrar gözden geçirilip düzeltilmesi gerekli yanlış taraflar da bulunmaktadır (en-Nikîb, *el-Mezhebü'l-Hanefî*, I, 183).

Yapılan fukahâ tasnifi ister yedili isterse beşli şekilde olsun, prensip olarak doğru kabul edilmekle birlikte, bu tasnifleri yapan kimselerin birtakım kişisel mülahazalarla fukahânın bir kısmını belirli sınıflar altında zikretmeleri kabul edilemez yönler içerdiğinden eleştirilmiştir (Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 33). Çünkü fukahânın tek tek bilgi düzeylerinin belirlenip mezkûr sınıflar arasında dağılımının yapılabilmesi için ciddi bir inceleme ve araştırma olması gerekir. Bu maksatla öncelikle mezhep fukahâsının biyografilerini konu edinen tabakât ve terâcim eserleri incelenip sözkonusu olan fakihlerin ilmî durumları ve telif ettikleri eserleri araştırılmalı, haklarında olumlu ve olumsuz şekilde nakledilen bilgiler tetkik edilmeli ve ilmî kriterler ışığında bir karara varılmalıdır. Sağlıklı bir şekilde böyle bir değerlendirme yapılmadan sadece kaynaklarda mevcut övgüler ve yergilerle hareket edildiğinde haksız yere bazıları diğerlerinden üstün tutulabilmektedir, konumu ve bilgi düzeyi daha düşük olmakla birlikte daha üstün olanlara takdim edilebilmektedir (Bahît el-Mutîr, *İrşâdü ehli'l-mille*, s. 378; en-Nikîb, *el-Mezhebü'l-Hanefî*, I, 183). Mercânî ve Leknevî'nin de açıkça ifade ettikleri üzere Irak bölgesinde yaşayan fakihler arasında yaygın ve hâkim olan kullanılan lakaplarda ve soyadlarında (ensâb) ölçülü ve dengeli olmak, aşırılıktan ve mübalağadan kaçınmaktır. Mevcut örflerine göre soyadlarında -Ensârî, Şeybânî, Tahâvî, Kerhî, Hassâf, Cessâs, Kudûrî gibi- kendilerini bir kabileye veya beldeye ya da bir zanaata

nisbet etmişlerdir. Doğu ve Horosan bölgelerinde, özellikle de Mâverâünnehr'de<sup>7</sup> yaşayan halk arasında yaygın ve hâkim olan ise, âlimlerini “Şemsü'l-Eimme, Fâhru'l-İslâm, Sadru's-Şerîa, Sadru'l-İslâm” gibi büyük değer ve kıymet ifade eden, oldukça mübalağalı lakaplarla isimlendirmektedir. Bu yaklaşımın sonucunda, kişilerin büyük vasıflarına ve değerli lakaplarına bakarak sahiplerinin bilgi yönünden büyüklüklerine karar veren kimseler nezdinde bazı âlimlerin durumların hakkında karışıklıklar oluşabilmektedir (Mercânî, *Nâzûratü'l-hak*, s. 212; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 239; Bahît el-Mutî', *İrşâdü ehli'l-mille*, s. 378).

Mercânî'ye göre, sözkonusu tasnifin sahibi İbn Kemâl de bu tür nitelemelerden ve övgülerden etkilenerek böyle bir yanılgıya düşmüştür. Osmanlı devletinde müftülük vazifesini üstlendiğinden görevi icâbı fetvâ kitaplarına çokça müracaat ediyordu. Bazen bazı fukahânın ilmî birikimleri ve konumları hakkında yeterli bilgiye sahip olmamasından dolayı halleri ve seviyeleri konusunda şüpheye düşüyor ve alt seviyede olanları üst, üst seviyede olanları da aşağı derecede gösterebiliyordu (Mercânî, *Nâzûratü'l-hak*, s. 213; Bahît el-Mutî', *İrşâdü ehli'l-mille*, s. 378-379).

Muâsır araştırmacılardan Muhammed Takî el-Osmânî'ye göre, eleştirilerin yöneltildiği çelişkilerin ve sorunların büyük ölçüde ortadan kalkması için, fukahânın belirli tabakalar arasında bu şekilde sınıflandırılması, onların şahısları ve kimlikleri üzerinden değil, üstlenip icrâ ettikleri vazifeler ve ortaya koydukları fikhî faaliyetler esas alınarak yapıldığı önkabulüne dayanmalıdır. Çünkü bazı kimseler bu sınıflardan her birinin birbirinden farklı ve bağımsız olduğunu, tek bir şahısta toplanamayacağını, yani tercih ehlinden olan fakihin aynı zamanda tahrîc ehlinden, tahrîc ehlinden olan fakihin de mesâilde müctehid sınıfından olamayacağını zannetmektedir. Bu iddia “mutlak müctehid” ile “mezhepte müctehit” sınıfı için kabul edilse bile diğer sınıflar için kabul edilemez ve o sınıflara ait vazifelerin tek bir kişide toplanması mümkündür. Buna göre, fukahânın vazifeleri ve icrâ ettikleri fikhî faaliyetler bu kısımlara ayrılabilir ama bu, bir fakihin bu faaliyetlerin tamamını veya bir kısmını aynı anda yerine getirmesine mani bir durum oluşturmaz. Dolayısıyla bir kişi hem mesâilde müctehit hem tahrîc ehli hem de tercih ehli sınıflarına ait fikhî faaliyetlerinde bulunabilir (Osmânî, *Usûlü'l-iftâ*, s. 101-102; a.g.mlf., *Şerhu usûli'l-iftâ (el-Misbâh)* ile, I, 293). Bu durumda bazı fakihlerin bir sınıfta zikredilip diğerinde sayılmaması veya birden fazla sınıfta adının geçmesi bir sorun oluşturmaz. İbn Kemâl'in Ebu'l-Hasan el-Kerhî'yi hem üçüncü sınıfta (meselede müctehit) hem de dördüncü sınıf (tahrîc ehli) arasında zikretmesi böyle değerlendirilebilir (en-Nikîb, *el-Mezhebü'l-Hanefî*, I, 185).

### C. Üçüncü Yöntem; Altarnetif Fukahâ Tasnifleri

İbn Kemâl'in fukaha tasnifini doğru bulmayıp eleştiren bazı fakihler, yaptıkları eleştiriler ve mülahazalar ışığında altarnetif tasnifler ortaya koymuşlardır. Onlar arasında Dehlevî, Leknevî, Ebû Zehra'nın yanısıra muâsır araştırmacılardan Muhammed Ferfûr ve Ahmed en-Nikîb bulunmaktadır.

#### 1. Dehlevî'nin (v.1176/1762) Fukahâ Tasnifi

Hind ulemâsından Şâh Veliyyullah ed-Dehlevî'nin tasnifinde dört grup yer almaktadır. Bunların ilk üçü müctehit fukahâ, dördüncüsü ise mukallit grubudur. Birinci sınıf içerisinde iki kısım zikredilmiştir (Dehlevî, *İkdü'l-cîd fî ahkâmi'l-ictihâd ve't-taklîd*, s. 23-24, 47; a.g.mlf., *el-İnsâf*, s. 80, 81, 95).

**a) Birinci Sınıf: Mutlak Müctehit:** Bu sınıf ikiye ayrılmıştır: (Dehlevî, *el-İnsâf*, s. 80; a.g.mlf., *İkdü'l-cîd*, s. 23)

1- **Bağımsız mutlak müctehit:** Bu sınıfa dört mezhep imamı; Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed örnek verilmiştir. Dehlevî, bu âlimlerin bir müctehitte bulunması gerekli

<sup>7</sup> Orta Asyada Özbekistan, Kırgızistan, Kazakistan, Tacikistan gibi ülkeleri kapsayan bir bölgedir ve en meşhur şehirleri arasında Semerkand, Buharâ, Fergâna, Havâzım, Horasân, Nesef, Talas, Şaş ve Tirmiz bulunur. Bkz. Özgüdenli, Osman Gazi, “Mâverâünnehr”, DİA, XXVIII, s. 477-479.

görülen icthah şartlarını taşımalarının yanısıra bazı özelliklere de sahip olmaları gerektiğini söylemiş ve bu özellikleri özetle şöyle açıklamıştır: (Dehlevî, *el-İnsâf*, s. 80-81; a.g.mlf., *Ikdü'l-cîd*, s. 23).

**Birincisi:** İctihatlarını ve fikhını üzerine binâ ettiği usûl ve kavâidde bağımsız tasarrufta bulunabilmesi.

**İkincisi:** Fıkıh hükümlerini ifade eden âyetleri, hadisleri ve sahâbe eserlerini farklı versiyonlarıyla birlikte bilmesi, aralarında teâruz vukû bulması halinde tercih yapabilmesi ve ihtimalli olanları arasında, doğru gördüğünü beyân etmesi gerekir.

**Üçüncüsü:** Daha önce hakkında hüküm verilmeyen yeni olaylarda deliller ışığında hüküm verebilmelidir.

**Dördüncüsü:** Yüce Allah'ın lütfuyla insanlar nezdinde kabul görmesi ve onun bilgisinden yararlanmak için birçok müfessir, muhaddis, usûlcü ve fukahânın ona yönelmesi ve bunun asırlar boyunca böyle devam etmesi gerekir.

**2- Bağımsız müctehide müntesib mutlak müctehit:** Bu kişi, bağımsız müctehit olan hocasının usûl ve kavâidini prensip olarak kabul eden, yukarıda belirtilen özelliklerden ikincisinde belirtilen icthah yolunu izleyen, delilleri tam olarak inceleyip hükümlerin dayanaklarını belirleme konusunda hocasının yönteminden ve görüşlerinden yararlanan ve fikhî meselelerin hükümlerini şer'î delillerden çıkartma gücüne sahip olan kimsedir (Dehlevî, *el-İnsâf*, s. 81; a.g.mlf., *Ikdü'l-cîd*, s. 23, 48-49). İmam Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Ebû Yusuf, Züfer ve Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî; Şâfiî mezhebinden Ebû İbrahim İsmâil el-Müzenî, Ebû Ali el-Hasan ez-Za'ferânî (v.260/876) ve İbn Süreyc (v.306/918); Mâlikî mezhebinden Abdüsselam Sühnûn (v.240/854), Abdurrahman b. el-Kâsım (v.175/791); Hanbelî mezhebinden İbrahim el-Harbî (v.285/898) ve Ebû Bekr Ahmed el-Esram (v.273/887) örnek verilmiştir (Dehlevî, *el-İnsâf*, s. 70, 73, 76, 85; Osmânî, *Şerhu usûli'l-iftâ* (*el-Misbâh*) ile birlikte, I, 268, 274).

**b) İkinci Sınıf: Mezhepte Müctehit:** Bu sınıfa giren âlim mezhebine bağlıdır, mezhep imamından nakledilen mevcut usûle ve fûrûa tâbi olur, mezhebin dayandığı kuralları ve usûlü, bunlardan elde edilmiş olan fer'î hükümleri çok iyi bilir. Mezhep imamının usûlü ve kuralları çerçevesinde yeni vukû bulan olayların ve meselelerin hükümlerini şer'î delillerden çıkartabilir veya bunların hükümlerini mezhep imamından nakledilen görüşler üzerine tahrîc yöntemini uygulayarak belirleyebilir (Dehlevî, *el-İnsâf*, s. 81-82; a.g.mlf., *Ikdü'l-cîd*, s. 23-24). Bu sınıfta yer alan müctehit, sahih hadislere ve selef ulemâsının ittifakına ters düşmemek için Hz. Peygamber'in hadisleri ile sahâbe eserlerini ve üzerinde ittifak bulunan icmâ konularını çok iyi bilmelidir. Mezhep imamlarına ait görüşlerin dayanaklarını iyi anlamaya yarayacak olan fikhın delillerini ve fıkıh hükümlerinin dakik gerekçe (illet)lerini de iyi kavramalıdır. Tahrîc faaliyetini yanında İmam Ebû Hanîfe ve öğrencileri arasında ihtilafı olan meselelerde delil bakımından daha kuvvetli, illet yönünden daha dakik ve insanlar için daha elverişli olan görüşü tercih edebilmelidir (Dehlevî, *Ikdü'l-cîd*, s. 50, 52, 53).

**c) Üçüncü Sınıf: Fetvâda Müctehit:** Bu sınıftaki fakih, imamının mezhebi konusunda çok geniş bir bilgiye sahip ve mezhebin kitaplarını ezbere bilen, mezhep imamlarının görüşleri ve onlardan nakledilen rivâyetler arasında birini diğerlerine tercih etmede uzman kişidir. Bunların anlayışı kuvvetli, Arap dilini ve bu dilin kullanıp üslûplarını, görüşler ve nakiller arasında tercih derecelerini iyi bilen, mezhep ulemâsına ait sözlerin anlamlarını ve maksadını kavrayabilen basîretli kimseler olması gerekir (Dehlevî, *Ikdü'l-cîd*, s. 24, 55).

**d) Dördüncü Sınıf: Sırf Mukallitler:** Bunlar üçüncü grupta bulunan fakihlerin deresine ulaşamayıp mezhep ulemâsının fetvâlarına göre hareket eden kimselerdir (Dehlevî, *Ikdü'l-cîd*, s. 47, 72; a.g.mlf., *el-İnsâf*, s. 95).

\* Dehlevî'nin bu tasnifi iki yönden eleştirilmiştir: (en-Nikîb, *el-Mezhebü'l-Hanefî*, I, 189).

**Birincisi:** Dehlevî'nin bu tasnifi mezhep fukahâsının hepsini kapsamamaktadır. Fıkıh ve usûlde mezhep meselelerini bilen, fakat yukarıda belirtilen derecelere ulaşamamış olan fakihler bu tasnifte yer almamıştır.

Muhtemelen Dehlevî'nin bu tasnifde sadece, derecesi ne olursa olsun bir şekilde ictihat mertebesine ulaşmış olan fukahâyâ yer verdiği anlaşılmaktadır.

**İkincisi:** Bağımsız müctehide müntesib olan mutlak müctehide yüklediği anlamdır. Ona göre müntesib mutlak müctehid, bağımsız müctehit olan hocasının usûl ve kavâidini kabul eden kişidir. Bu vasıf, bu sınıfta kabul edilen Ebû Yusuf, Muhammed b. Hasan ve benzeri müctehitlerin konumuna uygun düşmemektedir. Yukarıda İbn Kemâl'in tasnifine yapılan eleştirilerde de belirtildiği üzere bu kişiler ictihad usûlü ve kavâidinde hocalarına bağlı değildir, aksine onların kendilerine mahsus usûl ve kavâid vardır. Bunların bir kısmında hocalarına muvâfık olmuşlar bir kısmında da ona muhâlefet etmişlerdir. Muvâfakat etmeleri ise, ilgili meselenin delilini bilip benimsemelerine dayanır yoksa bu, soyut bir kabullenme ve bağlanma değildir. Ancak onlar hocalarına olan saygı ve tazimlerinden dolayı onun mezhebine bağlı kalmışlar ve kendi görüşleri ile birlikte onun da görüşlerini tedvin etmişlerdir.

## 2. Leknevî'nin Tasnifi

Abdülhay el-Leknevî *Umdetü'r-riâye alâ şerhi'l-vikâye* isimli eserinde İbn Kemâl Paşa'nın yedili ve ona tâbi olarak Kefevî'nin beşli fukahâ tasnifini zikredip eleştirdikten (Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 28-37; a.g.mlf., *en-Nâfiu'l-kebîr*, s. 11-16) sonra Şâfîî ulemâsından Muhyiddin en-Nevevî'nin yaptığı fukahâ tasnifini (Nevevî, *el-Mecmû şerhu'l-mühezzeb*, I, 75-78) sonunda hiçbir yorum yapmaksızın vermiştir. Onun bu tavrından Nevevî'nin tasnifini uygun bulup benimsediği anlamı çıkartılabilir. Nitekim onun bu kitabını tahkik eden Salâh Muhammed Ebu'l-Hâc da dipnotunda buna vurgu yapmıştır (Ebu'l-Hâc, *Umdetü'r-riâye alâ şerhi'l-vikâye tahkiki* (Dipnot), I, 39). Kevserî de bu tasnifi, ayrıntısına girmeden özet bir şekilde vermiş ve onun İbn Kemâl'in tasnifinden daha doğru olduğunu belirtmiştir (Kevserî, *Husnü't-tekâdi*, s. 24).

Leknevî'nin aktardığı tasnif özetle şöyledir: (Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 38-39)

Müctehit iki kısımdır:

**Birinci Kısım: Bağımsız Mutlak Müctehit:** Bu kişinin, sağlam ve derin fıkıh melekeseine sahip (fikhü'n-nefs), zihni sağlam, düşüncesi dinamik, ictihat ve istinbât faaliyeti bilinçli ve doğru olan, usûl eserlerinde şartları belirlenmiş olan şer'î delilleri anlama niteliklerini taşıyan ve bu vasıfla delillerden dirâyetli bir şekilde hükümler çıkarabilen bir kimse olması gerekir.

**İkinci Kısım: Müntesib Mutlak Müctehit:** Bu kısım dört sınıfa ayrılmıştır. Bunlar:

1- Mutlak müctehit vasfına sahip olduğu için mezhep hükümlerinde ve delilde imamını taklit etmeyen, ictihatta onun yöntemini benimseyip takip ettiği için kendisini ona nisbet eden kimseler.

2- Mezhepte mukayyed müctehit. Bu kişi, deliller ışığında mezhep imamının usûlünü açıklamada bağımsızdır ama imamının usûl ve kavâidine ait delillerin sınırını aşamaz. Bu sınıfta yer alan fakihin fıkıh ile fıkıh usûlünü ve hükümlerin delillerini ayrıntılı olarak bilmesi, kıyaslar ile illetlerin yöntemi konusunda basiretli olması, imamının usûlünü bildiği için

hakkında görüş bulunmayan meselelerin hükümlerini tahrîc ve istinbât yöntemiyle kolay bir şekilde çözüme kavuşturabilmesi şarttır. Ancak bu kişi, bağımsız müctehitte bulunan bazı şartları taşımadığından dolayı mezhep imamının taklidinden çıkamaz.

3- Mezhep imamının usûlü üzerine tahrîc ve kavâidinden istinbât yapma derecesine ulaşamamış, fakat imamının mezhebini ezberleyip kavramış, delillerini açıklayabilen, fıkıh meselelerini detaylandırıp izah edebilen, görüşler ve rivâyetler arasında tercihte bulunabilen fakihtir. Beşinci yüzyıl sonuna kadar gelen müteahhir fukahânın çoğunluğunun durumu böyle kabul edilmiştir.

4- Mezhep görüşlerini ezbere bilip nakledebilen ve sorunlu fıkıh meselelerini anlayıp çözebilen fakihtir. Fakat bu sınıfta yer alan fakih, fıkıh meselelerinin delillerini açıklama ve kıyaslarını tahlil edip yorumlama konusunda zayıf görülmüştür. Bu tür fakihin mezhep kaynaklarından görüş ve fetvâ nakli muteber sayılmıştır.

### 3. Muhammed Ebû Zehra'nın Tasnifi

Muhammed Ebû Zehra İbn Kemâl ve ona tâbî olanların fukahâ tasnifini çeşitli yönlerden eleştirmiş ve şu düzeltmelerde bulunmuştur: (Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 385-386, 388; en-Nikîb, *el-Mezhebü'l-Hanefî*, I, 190-191; Ruveyti', *et-Temezüh*, II, 937)

Birincisi: Tasnifin ikinci ve yedinci tabakasına gerek olmadığını savunmuştur. Ona göre, ikinci tabaka İmam Ebû Hanîfe'nin Ebû Yusuf, Züfer ve Muhammed b. el-Hasan gibi öğrencilerinden ibaretse gerçekte bu sınıf Hanefî mezhebinde yok hükmündedir; çünkü onlar bağımsız müctehit konumundadırlar. Yedinci tabaka ise, "zayıfla doğruyu, solla sağı birbirinden ayıramayan kimseler" niteliğinde mukallitler olduğundan fakîh sayılmazlar ve fukahâ sınıfları arasında zikredilmeleri de yanlış olur.

İkincisi: Üçüncü (meselede müctehit), dördüncü (tahrîc ehli) ve beşinci (tercîh ehli) tabakaların iki sınıfa indirgenmesi. Ona göre tahrîc, mezhep imamlarından hakkında bir görüş nakledilmeyen meseleler üzerinde yapılan bir ichtihad faaliyetidir ve meselede müctehit ile tahrîc ehlinin vazifesi aynıdır. Dolayısıyla bu üç sınıftan birisi kaldırılır ve geriye; "tahrîc ehli" ve "tercîh ehli" şeklinde iki sınıf kalır.

Yapılan bu düzeltme sonucunda Ebû Zehra'ya göre fukahâ tasnifi şöyle şekillenmiştir: İlk üç sınıfta ichtihatları mutlak veya mezhep içerisinde sınırlı olsun müctehitler, dördüncü sınıfta ise mukallid fakihler yer alır (Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 388-389). Ona göre fukahâ dört sınıftır (Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 385-389):

1- **Mutlak Müctehit:** İmam Ebû Hanîfe ve müctehit öğrencileri bu sınıfta yer alır.

2- **Tahrîc Ehli:** Bu sınıfta kabul edilen fukahânın iki çeşit görevi vardır:

Birincisi: İmam Ebû Hanîfe ile müctehit öğrencilerinden açık olarak nakledilmemiş ama onların ichtihatlarında bağlı oldukları usûl ve kuralları belirleyip çıkartmak.

İkincisi: Mezhebin müctehit imamlarından hakkında görüş nakledilmemiş olan meselelerin hükümlerini, mezhebin usûlü ve kuralları ışığında belirlemektir.

3- **Tercîh Ehli:** Mezhep içerisinde nakledilen farklı rivâyetler ve görüşler arasında, mezhepte belirlenmiş olan kurallara göre tercihte bulunurlar. Buna göre, daha kuvvetli olan rivâyetler ile daha sahih olan veya sünnet delillerine daha yakın yahut kıyas yönünden daha isabetli ya da insanlar için daha elverişli olan görüşleri belirlerler.

4- **Tercihler Arasında Ayıklama (Temyîz):** Bu sınıfta yer alan fakihler önceki sınıfa mensup âlimler tarafından yapılan tercihleri iyi bilirler ve bunlar arasında, şer'î delillere daha yakın, mezhep usûlü ve kurallarına daha uygun olmasına göre ayıklama ve seçme yaparlar.

\* Ebû Zehra'nın yaptığı bu tasnif de, mezhep kurucusu olan imam Ebû Hanîfe ile müctehit öğrencilerini "bağımsız-müntesib" şeklinde herhangi bir ayırım yapmaksızın tek bir sınıf içerisinde birarada ve eşit olarak zikretmesi yönünden eleştirilmiştir (en-Nikîb, *el-*

*Mezhebü'l-Hanefî*, I, 192). Çünkü bu durumda bağımsız mezhep kurucusu müctehit imam ile ictihatta prensip olarak onun yöntemini benimseyip ona intisab etmiş olan müctehit öğrencileri arasında bir fark gözükmemektedir. Dolayısıyla birinci tabakanın bu iki tür müctehidi kapsayacak tarzda bir ayırım yapılarak düzenlenmesi daha isabetli olacaktır.

Ayrıca Ebû Zehra'nın tercih ehli fukahâyı müctehitler sınıfında kabul etmesi de eleştirilmiştir. Zira görüşler veya rivâyetler ve kitaplar arasında bir tercihte bulunmak ictihat kapsamına girmeyip bir tür tâbi olma ve benimsemedir (Ferfûr, *el-Vecîz*, II, 569).

#### 4. Muhammed Ferfûr'un Tasnifi

Muhammed Salih el-Ferfûr, İbn Kemâl ve ona tâbi olanların fukahâ tasnifini inceleyip hakkında yapılan eleştirileri aktardıktan sonra Dehlevî ile Ebû Zehra'nın tasniflerine kısaca değinmiş ve daha sonra da, geçmiş tasniflerde ana hatları ile mevcut olmakla birlikte derli ve toplu olarak ilk defa kendisi tarafından yapılan yeni bir tasnif diye nitelediği fukahâ sınıflandırmasını vermiştir (Ferfûr, *el-Vecîz*, II, 562). Ona göre fukahâ tabakaları üç ana kısma ayrılır (Ferfûr, *el-Vecîz*, II, 562-569):

1- **Müctehitler Sınıfı:** Ona göre müctehitler sınıfı iki kısımdır:

**Birincisi: Dinde mutlak anlamda ictihad eden müctehitler:** Bunlar arasında dört mezhep imamı; Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed'in yanısıra İmam Ebû Yusuf, Züfer ve Muhammed b. el-Hasan'da vardır. Onların hepsi mutlak müctehitlerdendir, ancak bir kısmı bağımsız ve bir başkasına müntesib değildir; dört mezhep imamı gibi, bir kısmı da mutlak müctehid olmakla birlikte başka bir müctehide bağlıdır (müntesib); İmam Ebû Yusuf, Züfer, Muhammed b. el-Hasan, Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûi ve Tahâvî böyledir. Onların hepsi mutlak ictihad seviyesindedir ve ne istinbât usûlünde ne de usûl kurallarından elde edilen fer'î meselelerde bir başkasına tâbi değildirler. Bazı usûl kurallarında mezhep imamına muvâfık olmaları onu taklit etmekten değil, o kuralları doğru görüp benimsemelerinden kaynaklanır (Ferfûr, *el-Vecîz*, II, 564).

**İkincisi: Mezhebe bağımlı (mukayyed) müctehitler:** Bunlar aynı zamanda mezhep içi müctehitler olarak da adlandırılır. Onlar hanefî mezhebinde meselelerde müctehit ile tahrîc ehli sınıfını oluştururlar (İbn Kemâl'in tasnifinde bunlar üçüncü ve dördüncü tabakada ayrı ayrı zikredilmiştir). Ona göre bu sınıfta yer alan fakihler mezhep içerisinde ictihat derecesindedirler ve şu görevleri yerine getirirler:

a) İmam Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin bağlı oldukları genel kuralları onlardan nakledilen fer'î meselelerden çıkartıp belirlemek.

b) Mezhep imamlarından görüş nakledilmeyen meselelerin hükümlerini mezhebin usûl ve kurallarına dayanarak çıkartmak. Ancak onlar, hakkında görüş bulunan meselelerde yeni bir ictihatta bulunamazlar.

Hanefî mezhebine en çok bu sınıfa mensup fukahâ hizmet etmiştir. Çünkü mezhebin gelişip büyümesi, mezhep içi tahrîc yöntemi ve mevcut olana yeni görüşlerin ilavesi için gerekli kuralları ve ilkeleri onlar belirlemişlerdir. Ayrıca mevcut rivâyetler ve görüşler arasında tercih ve mukâyese kurallarını, sahih ve zayıf olanlarını belirleme usûllerini de onlar koymuşlardır. Bu sınıfta Hassâf, Kerhî, Ebû Bekr el-Cessâs, Kudûrî ve Mergînânî gibi fukahâ yer almaktadır (Ferfûr, *el-Vecîz*, II, 565, 566).

2- **Tâbi Olanlar Sınıfı:** Bu sınıfta, İbn Kemâl'in tasnifinde dördüncü ve beşinci tabakada zikredilen tercih ehli fukahâ yer almaktadır. Bu kategorideki fakihler, hakkında görüş bulunmayan meselelerin hükümlerini belirlemezler, fakat bir önceki sınıfta yer alan fukahânın koyduğu tercih yöntemleri ve kurallarına göre nakledilen görüşler ve rivâyetler arasında tercihte bulunurlar. Görüşlerin bir kısmını diğerlerine ya delilinin kuvvetine ya da uygulamaya daha elverişli olmasına göre tercih edip belirlerler. Onlar aynı zamanda mezhep



görüşleri arasında ölçme ve değerlendirme görevini de yaparlar. Buna göre bazı nakilleri diğerlerine “bu daha evlâ, bu nakil yönünden daha sahih, bu kıyasa daha uygun, bu insanlara daha elverişli” gibi ifadeler kullanarak takdim ederler. Şemsü'l-Eimme el-Hulvânî, Şemsü'l-Eimme es-Serahsî, Fahrü'l-İslâm el-Bezdevî, Kâdîhân, Zeynüddin el-Attâbî ve benzeri fukahâ bu sınıftadır (Furfür, *el-Vecîz*, II, 566, 567).

3- **Mukallidler Sınıfı:** Bu sınıf, İbn Kemâl'in tasnifinde altıncı tabakaya tekâbüle etmektedir. Bu grupta yer alan fakihler görüşler ve nakiller arasında tercihte bulunamazlar ama önceki sınıfa mensup fukahânın yaptıkları tercihleri bilirler ve bu tercihler arasında seçme yaparak daha kuvvetli ve uygun olanını açıklayabilirler.

### 5. Ahmed b. Muhammed en-Nikîb'in Tasnifi

Ahmed Nikîb daha önce yapılan fukahâ tasniflerini olumlu ve olumsuz yönleriyle inceledikten sonra aşağıdaki tasnifi yapmıştır (en-Nikîb, *el-Mezhebü'l-Hanefî*, I, 193-194):

1- Bağımsız mutlak müctehit.

2- Müntesib mutlak müctehit.

3- Mezhepte mukayyed müctehid: Bu sınıfa mensup fakih, mutlak ictihad sebeplerinden veya şartlarından bir kısmını taşımayan, usûl ve kurallarında mezhep imamına tâbi olan, hükümlerin çıkartılmasında onun yöntemini izleyen, mezhebin delillerini bilip hükümleri onlardan elde edebilme gücüne sahip olan kişidir.

4- Tahrîc Ehli: Bu grupta bulunan fakihler mezhep imamının hükmünü açıkça belirttiği meseleleri aynen kabul ederler ve bunları tartışıp farklı görüşler beyân etmeye kalkmazlar. Mezhep imamının hakkında görüş belirtmediği meselelerin hükümlerini, onun usûl ve kavâidi üzerine tahrîc yöntemini uygulayarak veya hükmünü verdiği fer'î meselelere kıyas ederek beyân edebilir.

5- Tercih Ehli: Bu sınıfta yer alan fakihler mezhebin kurallarını ve usûlünü, fıkıh meselelerini, bunları anlamak için gerekli olan delilleri ve gerekçeleri bilirler ve bu bilgiye binâen de deliller, karîneler, usûl ve kurallar ışığında görüşler ile nakillerin bir kısmını diğerlerine tercih edebilirler.

6- Temyîz Ehli: Bir önceki sınıfa mensup fukahânın yaptıkları tercihleri iyi bilirler ve bunlar arasından uygulama ve fetvâ için uygun olanını seçerler.

7- Mezhep Hâfızı Fakih: Bunlar mezhebin fer'î meselelerinin ekserisini ezbere bilip gerektiğinde açıklayabilme gücüne sahip olan fakihlerdir.

8- Diğer Mezhep Nakilcileri: Bunlar, bir önceki sınıfa mensup fakihler gibi mezhebin meselelerini ezbere bilip kavrayamayan, ancak mezhebin başvuru kaynaklarını, fıkıh meselelerin yerlerini ve bu meseleler hakkındaki görüşleri bilen ve gerektiğinde mezhebin muteber eserlerine müracaat ederek bunları anlayıp nakledebilen kimselerdir.

### 6. Altarnetif Tasniflerin Değerlendirilmesi

Çeşitli fikhî faaliyetlerde bulunan fukahâyı sınıflandırmak için yapılan bu tasnifler incelendiğinde hanefî mezhebinin âlimleri arasında “bağımsız mutlak müctehit, müntesib mutlak müctehit, mezhepte/mezhebe bağlı müctehit, mesâilde müctehit, tahrîc ehli, tercih ehli, tercihler arasında seçme yapan temyiz ehli, mezhep fikhını ezbere bilen, mezhep görüşlerini anlayıp nakleden” (en-Nikîb, *el-Mezhebü'l-Hanefî*, I, 193) gibi vasıflara sahip kimseler olduğu görülmektedir. Bu alanda tasnif yapanlar çalışmalarını iki ana esas üzerine oturtmaya özen göstermişlerdir. Bunlardan birincisi, fukahânın vazifelerine ve icrâ ettikleri fikhî faaliyetlere göre kategorize edilmesi, ikincisi ise sözkonusu fukahânın ilmî birikim ve kabiliyetlerini gösteren durumlarının iyi incelenip analiz edilmesi, sonra da tasnifte en uygun sınıfa veya sınıflara yerleştirilmesi ( Ruveyti', *et-Temehzüb*, II, 948). Nitekim tasniflerine bakıldığında onların müctehitleri ve fukahâyı, ilmî durumları hakkında sahip oldukları bilgileri ışığında sınıflandırdıkları ve her tabakayı diğerinden icrâ edilen fikhî faaliyete göre ayırdıkları anlaşılmaktadır. Bu sebeptendir ki onlar, “bu sınıfa mensup fakihlerin durumları

incelendiğinde onların şunları yapmaya kâdir oldukları görülür” tarzında ifadeler kullanmışlar ve âlimlerin bir kısmını bazı sınıflara katma ile her sınıfa uygun vasıfları belirleme konusunda ihtilaf etmişlerdir (Seyyid Muhammed Afgânî, *el-İctihâdü ve medâ hâcetünâ ileyhi fi hazâ'l- asr*, s. 369-370).

Ayrıca bağımsız mutlak icthad faaliyetinde bulunup da bir başkasından etkilenmemiş, kendisinden önce geçmiş olan alimlerin bıraktıkları bazı ilkelerden ve yöntemlerden yararlanmamış veya tahrîc yöntemini kullanarak onlardan nakledilen bazı görüşler üzerine çeşitli fıkıh meselelerini dayandırmayan yahut onların görüşlerinden bir kısmını diğerlerine tercih edip benimsemeyen bir âlim hemen hemen yok gibidir. Dolayısıyla bir müctehidin tasnif içerisinde bir sınıfa dâhil edilmesi ile icrâ ettiği fikhî faaliyet türünün belirlenmesi hususu genel ve çoğunluk itibariyle verilen bir karar olarak gözükmektedir (Afgânî, *el-İctihâd*, s. 370).

## SONUÇ

İslâm hukuk tarihinde tabakât literatüründe iki telif türü ortaya çıkmıştır. Birincisi, fıkıh tarihi kapsamında değerlendirilen, fakihlerin belirli türdeki biyografik bilgilerini içeren ve “fukaha tabakâtı” diye isimlendirilen eserlerdir. Diğer, fıkıh mezheplerinin teşekkül edip yerleşmesinden sonra ortaya çıkan fikhî istidlâl ve faaliyet türlerini tanımlayarak tasnif eden çalışmalardır. Bunlara da “fikhî istidlâl tabakâtı” veya “fukahânın bilgi yönünden tasnifi” adı verilebilir. Fukaha tabakâtı bir grup fakihin hayatına dair bilgileri bir araya getirmeyi amaçlarken fikhî istidlâl tabakâtı fakihin mezheple ilişkisini, mezhep içindeki konumunu, derecesini ve mesaisini tespit ve tasnif çabası niteliğindedir.

Fikhî istidlâl tabakâtı diye de ifade edilen fukahânın bilgi yönünden tasnif edilmesi, mezheplerin teşekkül etmesiyle birlikte ortaya çıkan fikhî akıl yürütme kategorilerini tanımlamayı ve tasnif etmeyi hedefleyen çalışmalardır. Bu tasnifte müctehitle mukallit arasında bir dizi fikhî mesaî ve faaliyet kategorileri belirlenir ve bu sûretle mezhep imamları ile mezhep mensubu fakihlerin icthad ve fikhî istidlâl faaliyetleri birbirinden ayırt edilir. Ayrıca her bir tabakadaki fikhî istidlâl ve faaliyet kategorisi görevini ifâ eden örnek fakih isimleri verilir. Bu tasnif girişimlerinin tam olarak ne zaman başladığı bilinmemekle beraber bu kategorilerin hiyerarşik şekilde sınıflandırılmasının mezheplerin teşekkülünden sonra oluşmaya başladığı söylenebilir. Tasnif çalışmalarının günümüze ulaşan ilk tezâhürleri hicri dördüncü ve beşinci asırda kaleme alınan mütekellimîn fıkıh usûlü eserlerinde yer almıştır. Bu çabaların daha sonraki asırlarda fetvâ âdâbı eserlerinde yapıldığı ve ardından bazı müstakil çalışmalara konu olduğu görülür. Bu alanda yapılan ilk tasnif örnekleri İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, İbn Rüşd el-Ced ve İbnü's-Salâh'a aittir. İbnü's-Salâh'ın yaptığı beşli taksim daha sonra üzerinde bazı değişiklikler yapılarak Nevevî, İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Suyûtî ve İbn Hamdân gibi birçok müellif tarafından takip edilmiştir. Hanefî mezhebinde bu alanda ilk düzenli ve sistematik tasnifin İbn Kemal Paşa tarafından yapıldığı ve ondan sonra gelen birçok Hanefî fakihinin de bu tasnifte ona büyük ölçüde tâbi oldukları anlaşılmaktadır.

Fukahâyı bilgi yönünden tasnif eden tabakât çalışmaları, kişileri değil fakihlerin hüküm istinbâtı, tahrîc, tercih ve temyîz gibi icthad mesailerini sınıflandırıp düzenlemesi bakımından önemli kabul edilmiştir. Fukahânın mertebelerini bilmek ve görüşler arasında ayırım yapmak zorlaştığında kimin sözünün alınıp kimin sözünün terk edileceğini bilmenin bir ihtiyaç olduğu, fukahânın mertebeleri ve hükümleri istinbat etme dereceleri bilindiğinde görüşler arasında değerlendirme yapmanın kolaylaşacağı, görüşlerin teâruzu halinde de hangisinin tercih edilip amel edileceği hususunun ancak bu yolla mümkün olacağı savunulmuştur.

Kaynaklar incelendiğinde, hanefî mezhebine mensup fukahânın bilgi yönünden tasnifi ile ilgili teşebbüslerin üç ayrı kategoride toplanmasının mümkün olduğu gözükmektedir. Birincisi, İbn Kemal öncesinde fukahânın tasnifi; selef veya mütekaddimîn, halef veya mütevassitîn, müteahhirîn ve mezhebin yerleşip istikrâr bulduğu dönem fukahâsı. İkincisi, İbn Kemal Paşa'nın fukaha tasnifi ile bu konuda ona tâbi olanlar. Üçüncüsü, son dönemde

gelip İbn Kemal'in fukahâ tasnifini eleştiren bazı Hanefî âlimleri tarafından ona alternatif olarak yapılan tasniflerdir.

Yapılan fukahâ tasnifleri ister yedili isterse beşli şekilde olsun, prensip olarak doğru kabul edilmekle birlikte, bu tasnifleri yapan kimselerin birtakım kişisel mülahazalarla fukahânın bir kısmını belirli sınıflar altında zikretmeleri kabul edilemez yönler içerdiğinden eleştirilmiştir. Çünkü fukahânın tek tek bilgi düzeylerinin belirlenip mezkûr sınıflar arasında dağılımının yapılabilmesi için ciddi bir inceleme ve araştırma olması gerekir. Bu maksatla öncelikle mezhep fukahâsının biyografilerini konu edinen tabakât ve terâcim eserleri incelenip sözkonusu olan fakihlerin ilmî durumları ve telif ettikleri eserleri araştırılmalı, haklarında olumlu ve olumsuz şekilde nakledilen bilgiler tetkik edilmeli ve ilmî kriterler ışığında bir karara varılmalıdır. Sağlıklı bir şekilde böyle bir değerlendirme yapılmadan sadece kaynaklarda mevcut övgüler ve yergilerle hareket edildiğinde haksız yere bazıları diğerlerinden üstün tutulabilmektedir, konumu ve bilgi düzeyi daha düşük olmakla birlikte daha üstün olanlara takdim edilebilmektedir.

Eleştirilerde gözüken çelişkilerin ve sorunların büyük ölçüde ortadan kalkması için, fukahânın belirli tabakalar arasında bu şekilde sınıflandırılması, onların şahısları ve kimlikleri üzerinden değil, üstlenip icrâ ettikleri vazifeler ve ortaya koydukları fikhî faaliyetler esas alınarak yapıldığı önkabulüne dayanmalıdır. Çünkü bazı kimseler bu sınıflardan her birinin birbirinden farklı ve bağımsız olduğunu, tek bir şahısta toplanamayacağını, yani tercih ehlinden olan fakihin aynı zamanda tahrîc ehlinden, tahrîc ehlinden olan fakihin de mesâilde müctehid sınıfından olamayacağını zannetmektedir. Bu iddia “mutlak müctehid” ile “mezhepte müctehit” sınıfı için kabul edilse bile diğer sınıflar için kabul edilemez ve o sınıflara ait vazifelerin tek bir kişide toplanması mümkündür. Buna göre, fukahânın vazifeleri ve icrâ ettikleri fikhî faaliyetler bu kısımlara ayrılabilir ama bu, bir fakihin bu faaliyetlerin tamamını veya bir kısmını aynı anda yerine getirmesine mani bir durum oluşturmaz. Dolayısıyla bir kişi hem mesâilde müctehit hem tahrîc ehli hem de tercih ehli sınıflarına ait fikhî faaliyetlerinde bulunabilir. Bu durumda bazı fakihlerin bir sınıfta zikredilip diğerinde sayılmaması veya birden fazla sınıfta adının geçmesi bir sorun oluşturmaz.

### BİBLİYOGRAFYA

- Afgânî, Seyyid Muhammed, *el-İctihâdü ve medâ hâcetünâ ileyhi fî hazâ'l-asr*, Dâru'l-kütübi'l-hadîse, Kâhire ts.,.
- Ahmed Ali, Muhammed İbrahim, *el-Mezheb inde'l-Hanefiyye*, Vezâretü'l-evkâf ve's-şûnü'l-İslâmiyye, Kuveyt 2012.
- Apaydın, H. Yunus, “Kınalızâde'nin Hanefî Mezhebini Oluşturan Görüşlerin Toplandığı Eserlerin Gruplandırılmasına Dair Bir Risâlesi”, Erciyes Üniv. Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Kınalızade Ali Efendi Sempozyumu, Kayseri 1998.
- Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed, *el-Inâye şerhu'l-hidâye*, Dâru'l-fikr, Beyrut ts.
- Bahît el-Mutî', Muhammed, *İrşâdü ehli'l-mille ilâ isbâti'l-ehille*, Matbaatü Kürdistâni'l-İlmiyye, Mısır 1329.
- *Risâle fî beyâni'l-kütüb elletî yüavvelu aleyhâ ve beyâni tabakâti ulemâi'l-mezheb el-Hanefî*, nşr. Hasan es-Semâhî Süveydân, Dâru'l-kâdirî, Dımaşk 2008.
- Bâhuseyn, Ya'kûb b. Abdülvehhab, *et-Tahrîc inde'l-fukahâ ve'l-usûliyyîn*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad h.1414.
- Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr*, Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, Kahire ts.,
- Büyükbaş, Nazım, “Hanefî Tabakât Kitapları Arasında Kınalızâde'nin Tabakâtü'l-Hanefiyyesi'nin Yeri”, Bilimnâme, XXVIII, 2015/1.
- Cessas, Ahmed b. Ali, *el-Fusûl fî'l-usûl*, Vezâretü'l-evkâf el-Kuveytiyye, Kuveyt 1994.
- Cüveynî, Abdülmelik, *el-Gıyâsi; Gıyâsü'l-ümem fî't-tiyâsi'z-zulem*, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2001.
- *Te'sîsü'n-nazar*, thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî, Dâru İbn Zeydün, Beyrut ts.,.
- Dehlevî, Veliyyullah, *el-İnsâf fi beyâni esbâbi'l-ihtilâf*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Dâru'n-nefâis, Beyrut 1986.
- *Ikdü'l-cîd fi ahkâmi'l-ictihâd ve't-taklîd*, thk. Muhammed Ali el-Eserî, Dâru'l-feth, Şârika 1995.
- Durmuş, İsmail, "Tabakât" md. DİA, XXXIX, 288.
- Ebu'l-Ayneyn, Bedrân, *Târîhu'l-fikhi'l-İslâmî*, Dâru'n-nehda el-Arabiyye, Beyrut ts.
- Ebu'l-Hâc, Salâh Muhammed Salim, "el-İntikâdât alâ tabakâti İbn Kemal Paşa", *Usûl Dergisi*, sy. 24, Temmuz-Aralık 2015.
- *Umdetü'r-riâye alâ şerhi'l-vikâye tahkiki*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2009.
- Ebû Tâlib, Hâmid Muhammed, *Masâdiru'l-fikhi'l-Hanefî ve mustalahâtühü*, Külliyyetü'ş-Şerîati ve'l-kânûn, Kahire ts.,
- Ebû Zehra, Muhammed, *Ebû Hanîfe; Hayâtühü ve asruhü*, Dâru'l-fikri'l-ârabî, Kahire ts.,.
- *Usûlü'l-fikh*, Dâru'l-fikri'l-ârabî, Kahire ts.,.
- *Târîhü'l-mezâhibi'l-fikhiyye*, Matbaatü'l-Medenî, Kâhire ts.,
- Ferfûr, Muhammed Salih, *el-Vecîz fi usûli istinbâti'l-ahkâm fi'ş-Şerîati'l-İslâmîyye*, Dâru'l-beşâir, Dımaşk 2002.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Dâru'l-fikr, Beyrut ts.
- Gürkan, Menderes, "Müctehitlerin Tasnifinde Kemalpaşazade ile Kınalızade Arasında Bir Mukayese", *Erciyes Üniv. Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Kınalızade Ali Efendi Sempozyumu*, Kayseri 1998.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Raddü'l-muhtâr ala'd-dürri'l-muhtâr*, İhyâü't-türâs el-Arabî, Beyrut ts.
- *Şerhu'l-manzûme el-Müsemma bi ukûdi resmi'l-müftî*, ta'lik, Ahmed Rızâ Han el-Hindî, thk. Hâmid Ali el-Alîmî, Dâru'l-ihsân, Kahire 2016.
- *Mecmûatü rasâil-i İbn Âbidîn*, "Şerhu'r-risâle el-müsemma; bi ukûdi resmi'l-müftî", Âlemü'l-kütüb, Kâhire ts.,
- İbn Hamdân, Ahmed, *Sifetü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*, nşr. Muhammed Nasıruddin el-Albânî, el-Mektebü'l-İslâmî, Dımaşk 1380.
- İbn Hazm, *el-İhkâmu fi usûli'l-ahkâm*, Dâru'l-hadis, Kahire 1984.
- İbn Kemâl, Ahmed b. Süleyman, "*Risâle fi dühûli veledi'l-bint fi'l-mevkâf alâ evlâdi'l-evlâd*", Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 1049; Fatih, nr. 05381/2; Reşid Efendi, nr. 01031/10.
- *Tabakâtü'l-müctehidîn/Tabakâtü'l-fukahâ*, Süleymaniye Ktp., Yeni Cami Koleksiyonu, nr. 1181; Şehit Ali Paşa Koleksiyonu, nr. 1941/2; Esad Efendi, nr. 03467/2; Âşir Efendi, nr. 00459/10; Hamidiye, nr. 00764/3; Kılıç Ali Paşa, nr. 01028/26; Feyzullah Efendi, nr. 2138; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmet Paşa Koleksiyonu, nr. 1602.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut ts., I-XV.
- İbn Mâze, Ebu'l-Meâlî Mahmud, *el-Muhîtü'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2004.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed, *Fetâvâ İbn Rüşd*, thk. el-Muhtâr b. et-Tâhir et-Telîlî, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 1987.
- İbnü'l-Kayyım, Şemsüddin Ebî Bekr, *İ'lâmü'l-müvakkî'in an Rabbi'l-âlemîn*, thk. Abdurrahman el-Vekîl, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire ts., I-IV.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir, Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1986.

- İnanır, Ahmet, “İbn Kemal’in Tabakâtü’l-fukahâsı ve Değerlendirilmesi”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 37, Erzurum 2012.
- *İbn Kemâl’in Fetvâları Işığında Osmanlı’da İslâm Hukuku*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2008.
- Kannûcî, Muhammed Sıddîk b. Hasan, *Ebcedü’l-ulûm*, Vezâretü’s-sekâfe ve’l-irşâd, Dımaşk 1978, I-III.
- Karaman, Hayrettin, *İslâm’ın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul 1996.
- Kaya, Eyüp Said, “Tabakât-Fıkıh”, DİA, XXXIX, 292.
- *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, (Basılmamış Doktora Tezi) Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001, s. 33.
- *Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebu’l-Leys es-Semerkandî’nin Kitâbü’n-nevâzili*, (Basılmamış Y. Lisans Tezi), Marmara Üniv., Sos. Bil. Ens., İstanbul 1996.
- Kefevî, Mahmud b. Süleyman, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi Koleksiyonu, nr. 630; Âşir Efendi, nr. 263; Cârullah, nr. 1580.
- Kevserî, Muhammed Zâhid, *Husnü’t-tekâdi fî sîreti Ebî Yusuf el-Kâdi*, Dâru’l-envâr, Kahire 1948.
- Kınalızâde İbnü’l-Hanâî, Alâuddin Ali. b. Emrullah, *Tabakâtü’l-Hanefiyye*, thk. Muhyî Hilâl es-Serhân, Divânü’l-vakfi’s-sünnî, Bağdat 2005.
- Kureşî, Ali b. Ebû Bekr, *el-Cevâhiru’l-mudiyye fî tabakâti’l-Hanefiyye*, Matbaatü İsa el-Halebî, Kahire 1978.
- Leknevî, Abdülhay, *el-Fevâidü’l-behiyye fî terâcimi’l-Hanefiyye*, Dâru’l-ma’rife, Beyrut ts.,
- *Umdetü’r-riâye alâ şerhi’l-vikâye*, thk. Salâh Muhammed Ebu’l-Hâc, Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, Beyrut 2009.
- *en-Nâfiu’l-kebîr şerhu’l-câmiu’s-sağîr*, İdâretü’l-Kur’an ve’l-ulûmü’l-İslâmiyye, Karaçi 1990.
- *et-Ta’likatü’s-seniyye ale’l-fevâidi’l-behiyye*, Dâru’l-ma’rife, Beyrut ts.,
- Mahlûf, Muhammed Hasaneyn, *Bülûgu’s-sûl fî medhali ulmi’l-usûl*, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1386.
- Mercânî, Şihâbüddin Ebu’l-Hasan Harun, *Nâzûratü’l-hak fî fardiyyeti’l-ışâ ve in lem yegibi’ş-şafak*, thk. Orhan Ançakar/Abdülkadir Yılmaz, Dâru’l-hıkme 2012.
- Merğînânî, Burhânüddin Ali, *el-Hidâye şerhu bidâyeti’l-mübtedî*, thk. Muhammed Tâmir/Hâfiz Âşûr Hâfiz, Dâru’s-selâm, Kahire 2012.
- Müderriş, Muhammed Mahrûs, *Meşayih-i Belh mine’l-Hanefiyye ve mâ inferadü bihi mine’l-mesâli’l-fikhiyye*, Vezâretü’l-evkâf, Dâru’l-Arab, Bağdat 1978, I-II.
- Nevevî, Muhyiddin b. Şeref, *Tehzîbü’l-esmâi ve’l-lügât*, Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, Beyrut ts.,
- *el-Mecmû şerhu’l-mühezzeb*, thk. Muhammed Bahît el-Mufî’, Mektebetü’l-irşâd, Cidde ts.
- en-Nikîb, Ahmed b. Muhammed, *el-Mezhebü’l-Hanefî; Merâhülühü, Tabakâtühü, Davâbitühü, Mustalahâtühü, Hasâisühü, Müellefâtühü*, Mektebetü’r-rüşd, Riyad 2001.
- Osmânî, Muhammed Takî, *Usûlü’l-iftâ ve âdâbühü*, Mektebetü maârifî’l-Kur’an, Karaçi 2011.
- *Şerhu usûli’l-iftâ (el-Misbâh)* ile birlikte, Mektebetü Dari’l-ulûm, Karaçi 1998, I-II.
- Özen, Şükrü, “Kemalpaşazâde; Fikhî Görüşleri”, DİA, XXV, 240.
- Özer, Hasan, “İbn Kemâl ve Tabakâtü’l-fukahâ Adlı Eseri”, İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi (İHAD), sy. 14, 2009.
- Pezdevî, Ebu’l-Hasan Ali, *Usûl (Keşfü’l-esrâr* ile birlikte), Dâru’l-kitâbî’l-İslâmî, Kahire ts.,

- Râfî, Abdülkâdir, *Takrîrâtü'r-Râfî alâ raddi'l-muhtâr*, Dâru âlemi'l-kütüb, Riyad 2003.
- Râşidî, Muhammed Kemalüddin Ahmed, *el-Misbâh fî rasmi'l-müftî ve menâhici'l-iftâ*, Mektebetü Dari'l-ulûm, Karaçi 1998.
- Ruveyti', Hâlid b. Müsâid, *et-Temezhib; Dirâse Nazariyye Nakdiyye*, Dâru'd-Tedmûriyye, Riyad 2013.
- Sakkâf, Alevî b. Ahmed, *el-Fevâidü'l-Mekkiyye fî mâ yehtâcühü talebetü'l-fikh eş-Şâfiyye*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1429.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1993.
- *Usûl*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Dâru'l-ma'rife, Beyrut ts.
- Sıgnâkî, Hüsâmüddin el-Huseyn b. Ali, *el-Kâfî şerhu'l-Bezdevî*, thk. Fahrüddin Seyyid Muhammed Kânit, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 2001.
- Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman, *er-Raddü alâ men Ahlede ila'l-Arzı ve cehile enne'l-ictihâde fî külli asrin farzun*, Mektebetü's-sekâfe ed-Dîniyye, Kahire ts.
- Şelebî, Muhammed, *el-Medhal fî't-ta'rîf bi'l-fikhi'l-İslâmî*, Matbaatü dâri't-te'lîf, İskenderiye 1962.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed, *Şerhu meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî, en-Neccâr-Muhammed Seyyid Cadü'l-hak-Yusuf el-Mar'aşlî, Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1994, I-V.
- Temîmî, Takıyyüddin b. Abdülkâdir, *et-Tabakâtü's-seniyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, el-Meclisü'l-a'lâ li's-şüûn el-İslâmiyye, Kahire 1970.
- Zührî, Ömer b. Ömer, *el-Cevâhiru'n-nefise şerhu'd-dürrati'l-münîfe*, (Yazma), Dâru'l-kütübi'l-Misriyye Kahire, nr. 1: 415, vr. 185b-186a.

# FARKLI EBÛ HANÎFE TASAVVURLARI: FAKİH VE MÜTEKELLİM HANEFİLER ÖRNEĞİ

Different Comprehensions about Abû Hanîfa: A Sample of Jurist and Theologian Hanafîs

Abdullah DEMİR<sup>1</sup>

## Özet

Mâverânnehir’de İslâm’ın yayılmasından itibaren her dönemde Ebû Hanîfe’nin fikhî ve itikâdî görüşlerine dayanan din anlayışları güçlü oldu. Onun görüşlerine aykırılık taşıdığı düşünülen dinî telakkilerin ise halk nazarında güçlenmesi ve bölgede uzun süreli etkili olması mümkün olamadı. Neccârilik ile Kerrâmîlik’in bölgede kalıcı olamaması buna örnek verilebilir. Benzer şekilde Ebû Hanîfe’nin akâid risâlelerinden ve akılcı yönteminden beslenen Mâtürîdîlik’in gerek İmam Mâtürîdî ve gerekse Ebû’l-Muîn en-Nesefî’nin hayatta olduğu yıllarda yaygın olan “Ebû Hanîfe tasavvuruna” aykırı görülmesi nedeni ile geniş bir halk desteğine ve baskın bir konuma ulaşamadı. Zira bölgede halk üzerinde açık bir otoriteye sahip olan hatta şehir idarelerine yön veren *Hanefî fakihler* ile Mâtürîdî’nin öncülüğünü yaptığı kelâm yöntemini kullanan *mütekellim Hanefîler*’in Ebû Hanîfe anlayışları tam olarak uyuşmamaktaydı. Daha çok fikhî kaynaklar ile menâkıb eserlerinden beslenen fakih Hanefîler, kelâm ilminin dinî meşruiyeti, fetret ehlinin yükümlülüğü ve imanın yaratılmışlığı gibi konularda Ebû Hanîfe’nin risâlelerine dayanan mütekellim Hanefîler’den farklı düşünmekteydi. Fakih Hanefîler, imanın mahlûk olmadığını, haberî sıfatların te’vil edilmemesinin daha doğru olduğunu, peygamberin daveti olmadan sadece akla dayanılarak yüce bir yaratıcıya inanma yükümlülüğünün başlamayacağını, fetret ehlinin sorumlu tutulmayacağını ve Ebû Hanîfe’nin âhir ömründe kelâmı meşguliyeti terk ettiğini savunmaktaydı. Bu kişiler, iman tanımına amelin dâhil olmadığı ve imanın artıp eksilmeyeceği gibi konularda Ebû Hanîfe’nin itikâdî görüşlerini benimsemekle birlikte, akâid risâlesi muhtevisyatını aşacak şekilde bu konularda konuşulmasını yani kelâmî faaliyetleri mekruh kabul etmekteydi. Semerkantlı İmâm Mâtürîdî’nin din anlayışını benimseyen mütekellim Hanefîler ise akla kendi alanında bilgiye ulaşmada bağımsız bir rol tanırken; Buhara imamları olarak atıf yapılan fakih Hanefîler, akla sadece nakil bağlamında anlama ve yorumlama yetkisi tanımaktadır. Bu husus, fetret ehlinin dini yükümlülüğü konusunda tarafların ortaya koydukları görüşlerde açıkça görülebilmektedir. Kelâm ve fıkha dair bu tartışmaların geneline bakıldığında, her iki şehir özelinde ortaya çıkan bu farklılığın, aklın ve naklin bilgi değeri konusundaki metodolojik farklılığa dayandığı anlaşılır. Mâtürîdîlik, kelâm ilminin önemli ve gerekli olduğunu düşünen mütekellim Hanefîler’in gayretleri sonucunda teşekkül etmiş itikâdî bir mezheptir. Bu ekolün ortaya çıkmasına fakih Hanefîler’in yeterince katkı sunmadığı hatta, engel bile oldukları söylenebilir. Zira ulaşılan sonuçlar, Mâverânnehir bölgesindeki Hanefî fakihlerin farklı Ebû Hanîfe tasavvurlarına sahip olmaları nedeni ile ayrıştıklarını göstermektedir. Günümüze uzanan tarihsel süreçte, mütekellim Hanefîler’in din anlayışı olan Mâtürîdîliğin değil, fakih Hanefîler’in din anlayışının ve Ebû Hanîfe tasavvurunun etkin olduğu açıktır.

**Anahtar Kelimeler:** Ebû Hanîfe, Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları, Mâtürîdîlik, Mütekellim Hanefîler, Fakih Hanefîler.

<sup>1</sup> Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (abdullahdemir@cumhuriyet.edu.tr)

## Abstract

Since the spread of Islam in Transoxiana, religious understandings based on the opinions of Abu Hanîfa have always been dominant. It was not possible to become strong and influential in the region for other understanding which have been considered opposite to Abu Hanîfa's opinions. That Nejjâriyya and Karrâmiyya could not be perennial in the region may be an example of this case. Similarly, Mâturîdiyya, which benefit from Abu Hanîfa's treatises of creed and his rational method, in the years of Imam Mâturîdî and Abu al-Muîn al-Nasafi could not get the support of masses adequately since Mâturîdiyya is assumed opposite to the prevailing imaginations about Abu Hanîfa. Moreover, Hanafi jurists, who were influential not only on people but also on city administrations, and Hanafi theologians, who used to be fed with a theological method led by Mâturîdî, did not come to an agreement on the understanding Abu Hanîfa. Hanafi jurists who benefited mostly from juridical sources and *manâqib* works were thinking different from Hanafi theologians whose opinions regarding the legitimacy of the science of Kalâm, responsibility of people of *fatrat*, and creation of faith are based on the treatises of Abu Hanîfa. Hanafi jurists defended various issues such as that faith is not created, the divine attributes found in the Quran and the hadith should not be interpreted, responsibility to believe in the Creator without invitation of a prophet but with a rational investigation does not begin, the people of *fatrat* cannot be held responsible, and Abu Hanîfa renounced dealing with the science of Kalâm in the last years of his life. These jurists confirm Abu Hanîfa's views regarding some issues such as that a definition of faith does not include deeds and that faith neither increases nor decreases, while they condemn discussions on these issues by applying theological methods that excess the limits of the treatise of creed. While Hanafi theologians who adopt the religious views of Imam Mâturîdî of Samarkand, recognize for the intellect an independent role on reaching knowledge, Hanafi jurists known as Imams of Bukhara recognize an authority of the intellect on understanding and interpretation of the tradition (*naql*) only. This case is seen clearly on opinions of the sides concerning the religious responsibility of the people of *fatrat*. When these debates on the Kalâm and jurisprudence are taken into consideration in general, it will be understood that this difference identified with these two cities stems from a methodological difference on the epistemological values of the intellect and the tradition (*naql*). Mâturîdiyya is a school of faith constituted by Hanafi theologians who affirm necessity and significance of the science of Kalâm. It is possible to say that Hanafi jurists did not contribute to constitute of this school rather tried to prevent it. The results acquired show that Hanafi jurists lived in Transoxiana differ from each other because of their different understandings of Abu Hanîfa. In the historical process extending today it is evident that instead of Mâturîdiyya, which is the understanding of Hanafi theologians, the religious views and Abu Hanîfa understanding of Hanafi jurists have been prominent and effective.

**Keywords:** Abu Hanîfa, Different Comprehensions about Abû Hanîfa, Mâturîdiyya, Theologians Hanafîs, Jurist Hanafîs.

## Giriş

Ebû Hanîfe hakkında döneminden itibaren, birçok âlim ve müellif tarafından lehte ve aleyhte çok şey söylenmiş ve yazılmıştır. Hayatı ve görüşleriyle ilgili olarak teşekkül eden zengin menkıbe ve rivayet birikimi, Ebû Hanîfe hakkındaki farklı tasavvurları yansıtmaktadır. Bunlar içinde onu çok yüceltenler de yerenler de bulunmaktadır. “Ebû Hanîfe veya Nu'mân adında bir şahsın geleceği, ümmetin ışığı olacağı, dini ve sünneti ihya edeceği” meâlinde bazı uydurma olduğu açık hadisleri benimseyenler onu oldukça yüceltenlere; deccâl olduğu şeklindeki ithamlar ise ona karşı düşmanca bir tavır sergileyenlere örnek verilebilir. Bu çalışmada, İmâm-ı Âzam'ı fikhî ve itikadî alanda önder kabul eden Mâverâünnehirli Hanefîler'in farklı Ebû Hanîfe tasavvurları ele alınacaktır.



Mâverânnehir’de İslâm’ın yayılmasından itibaren her dönemde Ebû Hanîfe’nin fikhî ve itikâdî görüşlerine dayanan din anlayışları güçlü oldu. Onun görüşlerine aykırılık taşıdığı düşünülen dinî telakkilerin ise güçlenmesi ve bölgede uzun süreli etkili olması mümkün olmadı. Neccârilik ile Kerrâmilik’in bölgede kalıcı olamaması buna örnek verilebilir.

Bölgede halk üzerinde açık bir otoriteye sahip olan hatta şehir idarelerine yön veren Hanefî fakihler ile Mâtürîdî’nin öncülüğünü yaptığı kelâm yöntemini kullanan Hanefîler’in Ebû Hanîfe tasavvurlarının da tam olarak uyuşmadığı anlaşılmaktadır. Daha çok fikhî kaynaklar ile menâkıb eserlerinden beslenen fakih Hanefîler, kelâm ilminin dinî meşruiyeti, fetret ehlinin yükümlülüğü, imanın yaratılmışlığı ve imanda ikrar şartı gibi konularda Ebû Hanîfe’nin risâlelerine dayanan mütekellim Hanefîler’den farklı düşünmekteydi. Fakih Hanefîler, imanın mahlûk olmadığını, haberî sıfatların te’vil edilmemesinin daha doğru olduğunu, peygamberin daveti olmadan sadece akla dayanılarak yüce bir yaratıcıya inanma yükümlülüğünün başlamayacağını, fetret ehlinin sorumlu tutulmayacağını ve Ebû Hanîfe’nin âhir ömründe kelâmı meşguliyeti terk ettiğini savunmaktaydı. Bu kişiler, iman tanımına amelin dâhil olmadığı ve imanın artıp eksilmeyeceği gibi konularda Ebû Hanîfe’nin itikâdî görüşlerini benimsemekle birlikte, akâid risâlesi muhteviyatını aşacak şekilde kelâmî konularda konuşulmasını mekruh kabul etmekteydi. Klasik eserlerde Buhara ve Semerkant Hanefîleri’nin bazı fikhî konularda farklı kanaatlere sahip olduklarına ilişkin ifadeler de rastlanır. Kelâm ve fıkha dair bu tartışmaların geneline bakıldığında, istisnaları olmakla birlikte, her iki şehir özelinde ortaya çıkan bu farklılığın, aklın ve naklin bilgi değeri konusundaki metodolojik farklılığa dayandığı anlaşılır.

## **Mütekellim ve Fakih Hanefîler Arasındaki Tartışmalar ve Farklılıklar**

### **1. Kelâm İlmine Bakış: Ebû Hanîfe kelâm ilmiyle meşguliyeti terk etti mi?**

Mâverâünnehirli Hanefîler’in kelâm ilmine bakışları da aynı değildir ve aynı olmamıştır. Hanefî âlimler kelâm ilmine karşı tutumları dikkate alınarak, kelâm ilmiyle ilgilenen ve kelâm yöntemini benimseyen *mütekellim Hanefîler* ile kelâm ilmine mesafeli duran *fakih Hanefîler* şeklinde ikiye ayrılabilir. Bu farklılık, Ebû Hanîfe’nin âhir ömründe kelâm ilmiyle ilgilenmediğine, hatta oğlu Hammâd’a inanç konularında tartışmayı yasakladığına dair menâkıb eserlerinde aktarılan rivayetlerin nasıl anlaşıldığına göre belirginleşmektedir.

Mütekellim Hanefîler veya Semerkantlı âlimler, Ebû Hanîfe’nin mutlak olarak kelâm ilmini ve yöntemini değil, ehliyetsiz kişilerin bir sonuca ulaşması mümkün görünmeyen tartışmaları hoş karşılamadığını düşünmektedir. Kaynaklarda görüşlerine “ashâbımızdan muhakkik olanlar” şeklinde atıf yapılan kelâmcı yönü ağır basan Hanefî âlimler, bu grubu oluşturur. Kelâm ilminin önemli ve gerekli olduğunu, ayrıca dinen yasak ve sakıncalı da olmadığını ilk dönem âlimlerinden İmam Mâtürîdî *Te’vilâtü’l-Kur’ân*’da<sup>2</sup>, Ebû’l-Yüsr el-Pezdevî *Uşûlü’l-dîn*’de<sup>3</sup>, Ebû Şekûr Muhammed es-Sâlimî el-Keşşî (V./XI. yüzyılın ikinci yarısı), *et-Temhîd fî beyâni’t-tevhîd*’de<sup>4</sup>, Ebû’l-Muîn en-Nesefî *Bahrü’l-keâm*’da<sup>5</sup>, Zâhid es-Saffâr *Telhîşü’l-edille li-ķavâ’idi’t-tevhîd*’de<sup>6</sup>, Alâeddin el-Üsmendî *Lübâbü’l-keâm*’da<sup>7</sup> ve Sâbûnî *el-Kifâye fî’l-hidâye*’de<sup>8</sup> savundu.

<sup>2</sup> Mâtürîdî ise “Peygamberler ve bizler, kâfirleri İslâm’a ve tevhid inancına davet etmekle emrolunduk. Bu davet yapıldığında muhataplar delil ve açıklama isteyecekler ve tartışma kaçınılmaz olacaktır. Bu nedenle kelâmî konularda konuşma ve tartışmalar mahzurlu değildir, mübahdır” demektedir. Bkz. *Te’vilât*, 2: 165; 8: 217-218.

<sup>3</sup> Ebû’l-Yüsr Muhammed b. Muhammed Pezdevî, *Uşûlü’l-dîn*, 3-4, 258.

<sup>4</sup> Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid es-Sâlimî Keşşî, *et-Temhîd fî beyâni’t-tevhîd*, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, 001153, vr. vr. 192a-192b.

<sup>5</sup> Ebû’l-Muîn Meymûn b. Muhammed Nesefî, *Bahrü’l-keâm*, 61.

<sup>6</sup> Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 1: 32-33. Ayrıca bkz. Abdullah Demir, “Zâhid es-Saffâr’ın Kelâm Müdâfaası,” 445-502.

<sup>7</sup> Alâeddin Muhammed b. Abdilhamîd Üsmendî, *Lübâbü’l-keâm*, 37-38.

<sup>8</sup> Nûreddin Ahmed b. Mahmûd Sâbûnî, *el-Kifâye fî’l-hidâye*, 39-41.

Örneğin Zâhid es-Saffâr'ın aktardığına göre Ebû Hanîfe hayatının ilk dönemlerinde bu ilmi öğretme konusunda istekli ve hırslı oldu ve oğlu Hammâd'ı (ö. 176/792) da bu ilmi öğrenmeye teşvik etti. Babasının tavsiyesine uyan Hammâd da bu ilmi öğrendi. Daha sonra ise Ebû Hanîfe, oğlunun bu ilim alanında tartışma yapmasını yasakladı. Saffâr, Ebû Hanîfe'nin oğlunu bu alanda tartışmaya girmekten men ettiğine ilişkin rivayetlerin doğru olabileceğini kabul eder. Ancak o, aktarılan rivayetleri zâhirî ve sathî bir şekilde anlamak yerine, hadis rivayetlerinde olduğu gibi kelâm yöntemine uygun olarak üzerinde düşünmeyi ve yorumlamayı tercih eder. Bu kapsamda Ebû Hanîfe'nin tavrının gerekçesini içeren başka bir rivayete de dikkat çeker: “Biz bu konularda sanki başımızın üzerinde bir kuş var ve onu ürkütmeme özeni ve dikkati ile kelâm ederdik. Sonraki dönemde ise amaç tartıştığı kişinin ayağını kaydırmak olarak algılandı. Karşısındakinin küfre düşmesini hedefleyen kişi ondan önce bu duruma düşer”.<sup>9</sup> Saffâr, İmam-ı Azâm'ın oğlunu münâzaradan sakındırmasını, inatlaşmaya dayanan tartışmaları doğru bulmamasına bağlamaktadır. Yoksa Ebû Hanîfe kelâm ilmini öğrenmeyi ve kelâmî tartışmalar yapmayı tamamen yasaklamış olamaz. Bu yorumunu temellendirmek amacıyla Kur'an'ın mahlûk olup-olmadığı konusunda tartışan iki kişi hakkında Ebû Hanîfe'nin verdiği “arkalarında namaz kılınmaması” fetvâsını hatırlatır: “Biz Ebû Hanîfe'nin yanında otururken bir grup iki kişiyi huzura getirdikten sonra ‘Şu iki kişiden biri Kur'an mahlûktur; diğeri de münâzara ederek gayr-i mahlûktur diyor’ dediler. Ebû Hanîfe, ‘İkisinin de arkasında namaz kılmayın’ dedi. Ben de ‘İlki hakkında evet, zira kıdem-i Kur'an'ı kabul etmiyor. Ancak ikinci şahsın durumu nedir ki onun arkasında namaz kılınmaz?’ diye sordum. Bunun üzerine ‘İkisi de dinde [ed-dîn: Değişmeyen sâbit inanç ilkeleri] münâzaa etmişlerdir. Dinde niza‘ ise bid‘attir’ buyurdular”. Saffâr'a göre Ebû Hanîfe'nin bu tavrı, tartışan kişilerin bu konuda bilgisiz olmaları, münâzaranın inatlaşmaya dönüşmesi ve tartışmanın bir sonuca varmasının mümkün görünmemesinden kaynaklanır.<sup>10</sup> Saffâr, inatlaşmaya dayanan ve gerçeği ortaya çıkarma hedefi bulunmayan tartışmalar konusunda Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) de hocası ile aynı kanaatte olduğunu belirtir.<sup>11</sup> Ebû'l-Muîn en-Neseî, Ebû Şekûr el-Keşî ve Hüsâmeddîn es-Siğnâkî (ö. 714/1314) de dinî konularda tartışmanın makam ve mevki elde etmek gibi basit çıkarlar uğruna yapılması durumunda mekruh olacağını dile getirir.<sup>12</sup> Aktarılanlardan, tartışan kişilerin işin uzmanı olmaları ve doğruya ulaşma niyetini taşımaları durumunda dinî konularda tartışma yapılmasının Ebû Hanîfe ve onun yolunu takip eden mütekellim Hanefiler tarafından desteklendiği anlaşılır.

Kelâm'ın zındıklığa sebep olduğu şeklindeki Ebû Yûsuf'a (ö. 182/798) nisbetle aktarılan rivayet de Hanefiler arasında kelâm karşıtlığına gerekçe oluşturur. Mâtürîdî, İsrâ sûresinin “Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh, Rabbinin emrindedir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir” (el-İsrâ 17/85) âyetini tefsir ederken Ebû Yûsuf'a bu sözün nisbetini nakletmekte, ancak bununla doğrudan ve mutlak olarak kelâmın değil, sonuca ulaşması mümkün görünmeyen ve sapkınlığa yol açan tartışmaların kastedildiğini belirtmektedir. Ayrıca Mâtürîdî, “Onlarla en güzel şekilde tartış” (en-Nahl 16/125) âyetini delil göstererek, inanç konularda konuşmanın ve kelâm ilmiyle uğraşmanın mubah olduğunu savunmaktadır.<sup>13</sup>

Zâhid es-Saffâr ise Ebû Yûsuf'un “Kim dini düşmanca bir tavırla elde ederse, zındık olur; kim malı kimya ile elde ederse, iflas eder; kim de garîbu'l-hadis'i talep ederse yalancı olur.” dediğini kabul eder ve aktarır. Ayrıca bu sözün bazı rivayetlerde “Dini kelâm ile talep eden zındık olur” şeklinde nakledildiğini de belirtir. Ona göre zındıklığa sebep olmakla

<sup>9</sup> Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil ez-Zâhid Saffâr, *Telhîşü'l-edille li-kavâ'id-i't-tevhîd*, 1: 56. Benzer bir rivayet için bk. Muvaffak b. Ahmed Mekkî, *Menâkıbü Ebi Hanîfe*, 1: 183 -184.

<sup>10</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 56-57.

<sup>11</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 57.

<sup>12</sup> Neseî, *Bahrü'l-kelem*, 61. Ebû Şekûr Muhammed es-Sâlimî Keşî, *Kullanmıyorum et-Temhîd fî beyânî't-tevhîd*, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, 001153, vr. 192b. Siğnâkî, Saffâr'ın izahlarını aynen aktarmaktadır. Bk. Hüsâmeddîn Hüseyin b. Ali Siğnâkî, *et-Tesdîd şerhu't-Temhîd li-kavâ'id-i't-tevhîd*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, 3893, vr. 7b-8a.

<sup>13</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8: 349- 350.

nitelenen “kelâm”; felsefecilerin, düşmanca bir tavırla tartışanların ve ehil olmayan kişilerin durumunu ifade etmektedir. Yoksa gerek Ebû Hanîfe’den gerekse Ebû Yûsuf’tan inançla ilgili konularda tartışmanın yasaklanmasına dair aktarılan sözler, doğrudan kelâm ilmini hedef almış olamaz. Bu görüşünü, aynen Mâtürîdî gibi “Onlarla en güzel şekilde tartış” âyetine dayandırır. Saffâr, bu âyette, hak ve gerçeğin ortaya çıkması amacıyla tartışma yapılmasının yasaklanmadığını, aksine emredildiğini düşünmektedir. Dolayısıyla eleştirilen, bir sonuca ulaşması mümkün görünmeyen inatlaşma ve taassuba dayalı tartışmalar ile ilmî yeterliliği olmayan kişilerin boş çekişmeleridir.<sup>14</sup>

Mâtürîdî, Saffâr ve diğer mütekellim Hanefiler, bilgi kaynakları arasında yer alan “âhâd rivayetleri” sıhhatini ve bağlamını dikkate alarak yorumlamayı tercih ederler. Aynı yöntemi Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’tan nakledilen kelâm aleyhtarı rivayetlere de uygulamakta ve bu nakilleri sözün sahibinin maksadını ve diğer rivayet ve delilleri dikkate alarak değerlendirmektedirler. Oysa aynı rivayetleri zahîrî bir okumaya tâbi tutan fakih Hanefiler, Ebû Hanîfe’nin risâleleri ortada dururken kelâma mesafeli bir noktaya savrulmuş ve “kelâmdan tövbekâr olan bir Ebû Hanîfe” tasavvurunu benimsemişlerdir. İlerleyen süreçte İmam Mâtürîdî’nin liderlik otoritesi güçlense de kelâma mesafeli duran Hanefiler’in Mâtürîdî’nin kelâm yöntemini ve kelâm anlayışını özümsemişliğini düşünmek zordur.

Başta İmam Mâtürîdî olmak üzere Ebü’l-Hasan er-Rüstüfeğnî (ö. 345/956), Ebü’l-Hüseyn Muhammed b. Yahyâ el-Beşâgarî (ö. IV./X. yüzyıl), Ebû Bekir el-İyâzî (ö. IV./X. yüzyılın ikinci yarısı), Ebû Seleme es-Semerkindî (ö. IV./X. yüzyılın ikinci yarısı), *Cümelü usûli’ d-dîn* şârihi İbn Yahyâ (ö. IV./X. yüzyılın ikinci yarısı), Ebû Nasr İshâk b. Ahmed es-Saffâr (ö. 405/1014), İmamü’ş-Şehîd İsmâil b. Ebî Nasr İshâk es-Saffâr (ö. 461/1069), Ebû Şekûr Muhammed es-Sâlimî el-Keşşî (V./XI. yüzyılın ikinci yarısı), Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Hasrî (500/1107), Ebü’l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), Ahmed b. Mûsâ el-Keşşî (ö. 550/1155), Mahmûd b. Zeyd el-Lâmîşî (ö. 522/1128), Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil Zâhid es-Saffâr (ö. 534/1139), Ebû Hafs Ömer en-Nesefî (ö. 537/1141), Alâeddin es-Semerkindî (ö. 539/1144), Tâhir b. Ahmed el-Buhârî (ö. 542/1147), Alâeddin el-Üsmendî (ö. 552/1157), Sirâcuddin Ali b. Osman el-Ûşî (ö. 575/1179) ve Nureddin es-Sâbûnî (ö. 580/1164), mütekellim Hanefiler’in öncüleri olarak sayılabilir. Haklarında bilgi sahibi olduğumuz anılan âlimlerin yaşadıkları zaman dilimine bakılarak bu anlayışın İmam Mâtürîdî’nin hayatta olduğu yıllar ile Batı Karahanlılar döneminde (433-608/1041-1212) güçlü olduğu söylenebilir. Zaten Nesefî, Mâtürîdî’nin İslâm dinini Semerkant bölgesinde ihya ederek bunun sonucunu hayatta iken gördüğünü belirtmesi de bu tespiti doğrulamaktadır.

Bölgede her dönemde çoğunluğu oluşturdukları anlaşılan *fakih Hanefiler* ise Ebû Hanîfe’nin oğlu Hammâd’a kelâm ilmiyle ilgilenmeyi ve bu alanda münâzarayı yasakladığına dair rivayeti aynen benimseyerek, kelâm ilmiyle ilgilenmenin tavsiye edilen bir uğraş olmadığı hususunda birleşmişler ve bu düşüncelerini telif ettikleri fıkıh kitaplarında da dillendirmişlerdir. Fakih Hanefiler, şahsî yaşantılarında da bu yönde davranarak kelâm eseri telif etmedikleri gibi kelâmî tartışmalara dâhil olmaktan da uzak durmuşlardır. Örneğin meşhur Hanefî fakihî Kâdîhan (ö. 592/1196), rüyasında Allah’ı gördüğü iddiasında bulunan kişinin, puta tapandan daha kötü olduğuna dair Mâtürîdî’nin görüşünü ve bu konuda Semerkant âlimlerin “Allah’ın rüyada görüldüğü iddiası, bâtıldır” kanaatini kısaca aktardıktan sonra “Bu konuda konuşmamak daha iyidir” şeklindeki kişisel anlayışını ifade eder. “Bu konuda konuşmamak daha iyidir” ifadesi, onun kelâmî konularda “gereğinden fazla” konuşulmamasını tercih ettiğini gösterir. Zaten o gereğinden fazla kelâm ile meşguliyetin mekruh olduğunu açıkça belirtir. Bu konuyla ilgili “Kur’an ve fikhâ tazîm vâcibdir. Kelâm ilmini öğrenme ve kelâmî konularda tartışma yapmak hususunda ise ihtiyaçtan fazlası mekruhtur” görüşü ona aittir. Ayrıca Ebû Hanîfe’nin oğlu Hammâd’a kelâm ile meşgul olmayı yasakladığına dair rivayete de aynı bağlamda yer verir. Onun bu tutumu, kelâm ilmiyle

<sup>14</sup> Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 1: 57.

ilgilenmeyi doğru bulmadığının kanıtıdır.<sup>15</sup> O dönemde fıkıh ilmine yoğunlaşan bazı Hanefî âlimlerin, Ebû Hanîfe'nin ve Ebû Yûsuf'un kelâmıla meşguliyeti yasakladığını düşünmeleri nedeniyle bu ilme mesafeli durduğu anlaşılmaktadır. Bu hususu, Ebü'l-Yûsuf el-Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn* adlı eserinde dile getirir. Kelâmın dinen meşrûiyetini açıklamaya gayret eden Pezdevî, "Bilginler kelâm ilmini öğrenme, öğretme ve bu konuda eser yazma hususunda anlaşmazlığa düştüler" demekte ve eserinin son kısmında "Mâverâünnehir ehlinin çoğunluğunun" bu ilmi câiz görmediğini ve yasakladığını belirtmektedir. Ayrıca bölgede kelâmıla uğraşana iyi gözle bakılmadığını, kelâmcıların hafife alındığını ve bu ilim yerine fıkha önem verildiğini de aktarmaktadır.<sup>16</sup> Mâverâünnehir'de Hanefî âlimlerin her dönemde baskın olduğu göz önünde alındığında onun "Mâverâünnehir ehlinin çoğunluğunun" ifadesi ile fakih Hanefîler'i kastettiği açıktır. Hanefîler arasında yaygınlaşan bu anlayışın bir sonucu olarak kelâm ilmi ve kelâmcılar aleyhindeki fetvâlar, Hanefî fıkıh kitaplarında dahi yer almıştır. "Kelâmcıların şâhitliği kabul edilmez", "Mütekellimin arkasında namaz kılınmaz", "Kelâmcılar âlim sayılmaz", "Kelâm ile ilgilenen kimsenin adı ulemâ sınıfından silinir", "Kelâm kitapları ilim eseri sayılmaz", "Âlim denilince bunun kapsamına sadece fıkıhçı ve hadisçiler dâhildir, kelâmcılar girmez" ve "Gereğinden fazla kelâmıla meşguliyet mekruhtur" fetvâları, bu anlayışa örnek olarak verilebilir.<sup>17</sup>

Kelâma mesafeli duran fakih Hanefîler'in öncülüğünü İmam Mâtürîdî ile çağdaş olan Ebü'l-Leys Ubeydullah el-Buhârî (ö. 258/872) ile Ebü'l-Kâsım es-Saffâr'ın (ö. 336/947) yaptığı söylenebilir. Zira Batı Karahanlılar dönemi fakih Muhammed b. Yûsuf es-Semerkandî'nin (ö. 556/1161) *el-Mülteka't fi'l-fetâva'l-Hanefiyye* adlı eserinde Ebü'l-Leys Ubeydullah el-Buhârî'nin "Kelâm ile ilgilenen kimsenin adı ulemâ sınıfından silinir" sözü ve Ebü'l-Kâsım es-Saffâr'ın "Kelâm kitapları, ilim eseri sayılmaz" şeklindeki fetvâsı nakledilir.<sup>18</sup> İmam Mâtürîdî'nin çağdaşı Ebü'l-Kâsım es-Saffâr, *Fetâvâ Kâdîhân* gibi Batı Karahanlılar dönemi Hanefî fıkıh literatüründe görüşlerine sıkça müracaat edilen bir Hanefî fakihidir. Onun kelâm aleyhtarı tavrının, bölgede yetişen fakihleri de etkilediği ve eserlerine de yansıdığı anlaşılmaktadır. Bu etkiye dayanarak, fakih Hanefîler'in din anlayışının en önemli temsilcisinin Ebü'l-Kâsım es-Saffâr olduğu tespiti yapılabilir. Anılan kitaplarda kelâmın meşrûiyeti konusunda Ebû Hanîfe'nin veya İmam Mâtürîdî'nin değil de Ebü'l-Kâsım'ın düşüncesine uyulması, Hanefî din anlayışının bu dönemdeki durumunu göstermesi açısından oldukça önemlidir. Benzer bir hüküm, Burhânîpûrlu Şeyh Nizâm (ö. 1090/1679) başkanlığındaki âlimler heyetinin ortak çalışmasıyla 1664-1672 yılları arasında Hanefî mezhebine dair birçok muteber kaynaktan derlenen *Fetâva'l-Hindiyye* adlı meşhur fetvâ külliyyatında görülür: "Eğer Ehl-i ilme verilmek üzere vasiyette bulunulsa, bunun kapsamına Ehl-i fıkıh ve Ehl-i hadis girer; Ehl-i hikmet ise girmez. 'Mütekellimler, bu vasiyet kapsamında mıdır?' şeklinde sorulsa, 'Hayır' cevabı verilir. Ebü'l-Kâsım (es-Saffâr) şöyle fetvâ verdi: Kelâm kitaplarının ilim eseri sayılmadığında şüphe yoktur. Örfen bu böyledir. Mutlak olarak kitap denildiğinde, bunun kapsamında kelâm eserleri girmez. Buna kıyasla da ilim ehli denilince, kelâmcılar kapsam dışında kalır".<sup>19</sup>

Kelâm ilminden ve kelâm yöntemini kullanmaktan uzak duran ve bu alanda eseri bulunmayan Mâverâünnehirli âlimlerin, fakih Hanefîler'in din anlayışını benimsediği düşünülebilir. Eserlerinde Mâtürîdî'yi tek bir yerde dahi zikretmemiş olan Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) ismi bu kapsamda sayılabilir. Ebü'l-Muîn en-Neseffî'nin *Tebşiratü'l-edille*'de yer verdiği **Hanefî mütekellimler** listesinde onun ismine yer vermemesi bu tespiti güçlendirmektedir. Kendi döneminde Horasan bölgesindeki Hanefîler'in reisi olarak anılan Sâid b. Muhammed el-Üstüvâî (ö. 432/1041) de bu listeye dahil edilebilir. Zira o, Ebû Hanîfe'nin itikâdi görüşlerini yansıttığını düşündüğü eseri *Kitâbü'l-İ'tikâd: 'Aķidetün*

<sup>15</sup>Fahreddîn Hasan b. Mansûr el-Özkendî Kâdîhan, *Fetâvâ Kâdîhân*, 3: 329, 331.

<sup>16</sup>Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 3-4, 258.

<sup>17</sup>Demir, "Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Müdâfaası," 458.

<sup>18</sup>Muhammed b. Yûsuf Semerkandî, *el-Mülteka't fi'l-fetâva'l-Hanefiyye*, 275, 449.

<sup>19</sup>Şeyh Nizâm v.dğr., *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 6: 146.

*merviyiyyün 'anhü el-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe*'de, "Meşâyahimiz kelâma dalmaktan uzak durdu. İtikâdî konularda nakille iktifa etmek övülen bir tutumdur. Kelâm ile ilgilenildiğinde ihtilâflı konulara dalınmış olunur. En doğru yol, kelâmdan uzak durmaktır" diyerek açıkça kendi kanaatini belirtir.<sup>20</sup> Ayrıca eserin son cümlesi olarak ise "Kim bu rivayetleri kabul ederse, sözleri ve tercihleri dine uygun olan ve kelâmdan uzak duran anılan âlimlere uysun" nasihatini dillendirir.<sup>21</sup> Üstüvâî'nin Gazneliler ve Selçuklular döneminde Nişâbur ve çevresinde kadılık görevini en az bir asır elinde bulunduran Sâidî ailesinin atası olduğu<sup>22</sup> ve devlet gücüne sahip oğulları ve torunları tarafından onun kelâmdan uzak durulması tavsiyesine uyulduğu ihtimali düşünüldüğünde, Mâtürîdî din anlayışının Eş'arîlik karşısında yeterince güçlenememiş olmasının nedenlerinden biri daha anlaşılmalıdır ki o da Hanefiler arasında yayılan kelâm karşıtlığıdır. Ebû Hanîfe'nin risâleleri açıkça ortada dururken Hanefî fakihlerin kelâm karşıtı bir din anlayışını nasıl savunabildikleri ve bu noktaya nasıl geldikleri, üzerinde düşünülmesi gerekli bir husustur.

Kelâm veya akâid eseri bulunmayan ilk dönem Hanefî âlimlerinden Şemsüleimme Abdülazîz b. Ahmed el-Halvânî (ö. 448/1056), Abdullah b. Hüseyin en-Nisâbüri Nâsîhî (ö. 447/1055), Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin es-Suğdî (ö. 461/1069), Ebû'l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089), Şemsüleimme Muhammed es-Serahsî (ö. 483/1090), Hâherzâde Muhammed b. Hüseyin el-Buhârî (483/1090), Ebû Nasr Ahmed b. Abdurrahman b. İshak er-Rîgadmûnî (ö. 493/1100), Sadr Abdülazîz b. Ömer b. el-Mâze (ö. 518/1124), Sadruşşehîd Ömer b. Abdülazîz el-Mâze (ö. 536/1141), Sadr Ahmed b. Abdülaziz el-Mâze (ö. 551/1156), Muhammed b. Yûsuf es-Semerkindî (ö. 556/1161), Sadr Muhammed b. Ömer el-Mâze (ö. 559/1164), Sadr Mahmud b. Ahmed el-Mâze (yk. ö. 570/1174), İmamzâde Muhammed b. Ebî eş-Şergî (ö. 573/1177), Ebû Hafs Ömer b. Muhammed el-Akîlî (ö. 576/1180), Ahmed b. Muhammed el-Attâbî (ö. 586/1190), Fahreddîn Kādîhan (ö. 592/1196), Burhaneddîn el-Mergînânî (ö. 593/1197), Sadr Abdülaziz b. Muhammed el-Mâze (ö. 593/1197), Ömer b. Ali el-Mergînânî (ö. 600/1203) ve Sadr Ömer b. Mes'ûd b. Ahmed el-Mâze (ö. 603/1207) ilk dönem fakih Hanefiler arasında sayılabilir.<sup>23</sup>

Mâtürîdî din anlayışını benimseyen mütekellim Hanefiler'in Batı Karahanlılar döneminden sonra bölgede güç kaybettiği anlaşılmaktadır. Bu sonucun ortaya çıkmasında, Buhara Hanefileri'nin reisliğini yapan ve İmam Mâtürîdî'nin din anlayışını benimseyen Zâhid es-Saffâr'ın Selçuklu meliki Sencer tarafından 495/1102 yılında sürgüne gönderilmesiyle birlikte Buhara Hanefî âlimlerinin *reisliğine/sadrlığına* getirilen Burhân ailesinin kelâm ilmine karşı mesafeli tutumunun etkili olduğu düşünülmektedir. Zira Katvan Savaşı'ndan sonra oluşan ortamda Karahıtaylar'ın otoritesi altında resmî olarak yerel yönetici konumu elde eden ve gücünü 141 yıl koruyan (495-636/1101-1238) bu sülâlenin idareci fakihleri içinde mütekellim olarak anılan veya kelâm eseri telif eden hiç kimse bilinmemektedir. Bölgedeki dinî müesseseleri ve eğitim kurumlarını uzun yıllar idare eden yerel yönetici konumundaki Âl-i Burhân'ın kelâm ilminin veya Mâtürîdî din anlayışının gelişimine destek olduğuna dair herhangi bir bilgi de tespit edilememiştir.<sup>24</sup> Aksine bu dönemde *fakih Hanefiler*'in temsil ettiği din anlayışı oldukça güçlenmiş ve kelâm ilmine ve yöntemine karşı olumsuz bakış artmıştır.

Kelâm ilminin dinî meşruiyeti ve gerekliliği konusunda Mâverâünnehir Hanefileri arasında yaşanan tartışmaların sonuçları şöyle sıralanabilir:

a) Kelâm ilmini ve yöntemini savunan Hanefiler, bu anlayışı İmam Mâtürîdî'ye nisbetle savunmaktadır. Dolayısıyla mütekellim Hanefiler'in öncüsü Mâtürîdî'dir. Kelâm

<sup>20</sup> Sâid b. Muhammed Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikâd: Akâidetün merviyiyyün 'anhü el-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe*, 212.

<sup>21</sup> Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikâd*, 233.

<sup>22</sup> Abdülkerîm b. Muhammed Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1: 135.

<sup>23</sup> Anılan Mâverâünnehirli Hanefî fakihlerin hayatları ve eserleri hakkında bk. Murteza Bedir, "Osmanlı Öncesi Türk Hukuk Tarihi Yazıcılığı," 61-67.

<sup>24</sup> Âl-i Saffâr ve Al-i Burhan hakkında bk. Abdullah Demir, *Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, s. 87-93.

aleyhtarı Hanefiler ise görüşlerini Ebû'l-Kâsım es-Saffâr'a (ö. 336/947) nisbetle ortaya koymaktadırlar. Ebû'l-Kâsım'ın ise "Kelâmdan tövbekâr olan Ebû Hanîfe" tasavvurunun öncüsü olduğu söylenebilir.

b) Bu tartışmada mütekellim Hanefiler'in Ebû Hanife tasavvurunun yazılı kaynaklara yani İmam-ı Azâm'a atfedilen akâid risâlelerine dayandığı; oysa fakih Hanefiler'in sözel mirasa ve menâkıb türü rivayetlere itimat ettikleri dikkat çeker. Bu durumun farkında olan Pezdevî, kelâmın meşrûiyetiyle ilgili *el-Âlim ve'l-müte'allim*'den Ebû Hanîfe'nin "Hz. Peygamber'in sahâbesi bu gibi konulara dalmadılar, diyenlere karşı 'Sahâbelerin durumu, karşılarında savaşçı bulunmayan dolayısıyla da silah taşımaya gerek duymayan topluluğa benzer. Oysa biz, saldırı altındayız ve silah (kelâm) bize gereklidir' deriz" görüşünü delil olarak aktarır.<sup>25</sup>

c) Bu çalışmada "fakih Hanefiler" olarak isimlendirilen âlimler, V. (XI.) yüzyılın ikinci yarısında vefat eden Ebû Şekûr es-Sâlimî el-Keşî tarafından *Ehl-i zevâhir* olarak anılır.<sup>26</sup> "Ehl-i zevâhir" veya "Ashâbü'z-zevâhir" tabiri, mânaların hakikatleri ve hükümlerin konuluş gerekçeleri üzerinde düşünmeden, sözün söyleniş amacını dikkate almadan âyet ve hadisleri sadece ilk bakışta anlaşılan lafzî anlamlarına göre anlayan kişileri ifade eder.<sup>27</sup> Keşî, "Ehl-i zevâhir" tabirini kullanarak kelâm karşıtlığının nassların anlam ve gâyelerini dikkate almayan bir bakış açısının ürünü olduğunu ortaya koymaktadır. Bu tespit, fakih ve mütekellim Hanefiler arasında ortaya çıkan metodolojik farklılığın belirginleştiğinin bir ifadesidir.

d) Ulaşılan sonuçlar, kelâm metodunu kullananların bölgede Mâtürîdî sonrasında azınlık durumuna düştüklerini ve bu metodun kullanımında gerileme olduğu göstermektedir. Bilindiği gibi Mâtürîdî, Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerine iki asra yakın hükmeden Sâmânîler döneminde (204-395/819-1005) Semerkant şehrinde yaşadı ve 333/944 yılında vefat etti. Onun vefat tarihi, Sâmânîler'in çöküş sürecine girdiği zamanla örtüşür. Zira Sâmânîler, I. Nûh b. Nasr'ın 331/943 yılında iktidara gelmesiyle başlayan son altmış yıllık dönemde gerileme ve çöküş sürecine girdi. Bu süreçte, bölgede kelâm ilminin de dâhil olduğu aklî ilimlere yönelik ilginin azaldığı, buna karşın fıkıh ve hadis ilimlerine rağbetin arttığı söylenebilir. Zira fıkıh ilmi, bölgede Mâtürîdî sonrasında kelâm ilminin aleyhine olacak şekilde güçlendi. Bu kapsamda Mâtürîdî'nin ders okuttuğu Dârü'l-Cüzcâniye Medresesi'nin<sup>28</sup> onun vefatından sonra kelâm öğretiminden uzaklaşarak fıkıh ve hadis öğretilen bir merkeze dönüştüğü de düşünülmektedir. Zira o dönemde Dârü'l-Cüzcâniye'de ders veren kişilerin biyografileri incelendiğinde bu sonuca ulaşılabilmektedir.<sup>29</sup> Bu durumu, Alâeddin es-Semerkandî'nin ifadeleri de doğrulamaktadır. Semerkandî, İmam Mâtürîdî'nin kendi memleketinde iki asra yakın bir süre ihmal edildiğini, fakihlerin onun eserlerinde görülen kelâm tartışmalarıyla ilgilenmeyip sadece fikha meylettiklerini belirtir.<sup>30</sup> Benzer şekilde Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî de Mâverâünnehir'de kelâm ilminden yüz çevrildiğini, bu ilimle uğraşana iyi gözle bakılmadığını, kelâm yerine fikha önem verildiğini ifade eder.<sup>31</sup> Mâtürîdî'den sonraki süreçte Mâverâünnehir'de kelâm karşıtlığının güçlenmesi, Hanefî âlimlerin kelâmdan çok fıkıhla ilgilenmeleri ve bu ilme dair telifatta bulunmaları sonucunu doğurmuştur.<sup>32</sup> Kelâm ilmine mesafeli duran, hatta gereğinden fazla kelâmı meşguliyetin mekruh olduğunu düşünen fakih Hanefiler, bu ilmi teşvik etmedikleri gibi kelâm veya itikâtle ilgili bir eser de telif etmediler. Nesefî'nin İmam Mâtürîdî'yi dâhil ettiği kelâmcılara dair isim

<sup>25</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 14.

<sup>26</sup> Keşî, *et-Temhîd*, vr. 192a-192b.

<sup>27</sup> Bk. H. Yunus Apaydın, "Zâhiriyye", *Zâhiriyye*, 2013, 44, 93-100.

<sup>28</sup> İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, 1648/2, vr. 161b.

<sup>29</sup> *Demir, Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, s. 41.

<sup>30</sup> Alâüddîn Muhammed b. Ahmed Semerkandî, *Mizânül-uşûl fi netâ'ici'l-ukûl*, 3.

<sup>31</sup> Bk. Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 258.

<sup>32</sup> Mahmûd b. Süleyman Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, Tahran Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâyı Millî, 1385, vr. 109b; Şükrü Özen, "Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi," 62-63.

listesini IV. (X.) yüzyıla kadar getirip ondan sonra kimseyi zikretmemesi, Sâ mânîler'in yıkılış sürecinden Neseîî'nin kendi dönemine kadar ki bir yüzyıl içerisinde Hanefîler arasında bölgede hatırı sayılır derecede kelâm âliminin yetişmediği ve Hanefî kelâmına dair kelâm eseri yazılmadığını teyit eder.<sup>33</sup> Ayrıca Mâtürîdî'den Neseîî'ye kadar geçen yaklaşık iki asırlık bir süreçte Alâeddin es-Semerîkandî'nin de dile getirdiği gibi kelâm metodunun kullanıldığı hacimli bir eserin yazıldığına dair bir bilgiye ulaşılmaması da ulaşılan sonucu desteklemektedir.

e) Fakih Hanefîler'in din anlayışının baskın olduğu Mâverânnehir'de iki farklı dönemde risâle hacmini aşan ve kelâm metoduyla kaleme alınan eserler ortaya çıktığı görülür. İlk dönem, Mâtürîdî'nin çağıdır ki bölgeye gelerek görüşlerini yaymaya ve Hanefîler'in telakkilerinin yanlışlığını ortaya koymaya uğraşan Hanefî-Mu'tezilî Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî (ö. 319/931) ile Bâtınî-İsmâîlîler'e cevap verme zorunluluğu, bu gelişimde etkili olmuştur. Zira Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde öncelikle ve ısrarla Ka'bî'nin görüşlerinin çürütülmeye çalışıldığı açıktır. Savunmaya dayalı benzer bir gelişim, Batı Karahanlılar döneminde görülür. Zira Ebü'l-Muîn en-Neseîî, V. (XI.) yüzyılın son yarısında bölgede yayılma gayreti içinde olan Eş'arîler'e ve onların *tekin* sıfatı konusunda Hanefîler'e yönelttikleri ağır ithamlara cevap verme durumunda kaldı. Onun gayretleri ve Mâtürîdî'yi öne çıkarması neticesinde Hanefîler'in temel itikâdî görüşlerinin naklî ve aklî delillerle temellendirildiği Mâtürîdî'nin din anlayışı veya Ebû Hanîfe tasavvuru bölgede yeniden canlandı ve güçlendi. Bu süreye kadar ise kelâm ilmi ve mütekellim Hanefîler'in öncüsü Mâtürîdî'nin din anlayışı, geri planda kaldı. Mâverânnehir'de kelâm yöntemi ile kaleme alınan eserlerin telifinde ve kelâm anlayışının anılan dönemlerde güçlenmesinde savunma ihtiyacının ön planda olduğu görülür. Bu durum, Hanefî toplumunda bir mütekellimin mücadele azmi ve tartışma becerisine gerek duyulmadığı dönemlerde, Hanefî fakihlerin söz sahibi olduğu ve onların Ebû Hanîfe tasavvurlarının yaygınlaştığı şeklinde yorumlanabilir. Osmanlı toplumunda kelâmcının tartışma ve savunma gücüne ihtiyaç duyuluncaya kadar kelâm ilminin, Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin ve Mâtürîdîliğin geri planda kalması da Osmanlı'nın fakihler tarafından yönlendirilen bir toplum olmasıyla bağlantılı görünmektedir. Örneğin döneminin en güçlü ismi Molla Hüsrev (ö. 885/1480) kelâm hakkında şöyle söyler: "Bir kimse kelâm ilmi müstesna, diğer ilimleri tahsil için anne-babasından izin almadan memleketinden ayrılabilir. Çünkü İmam Şâfiî, 'Kulun büyük günahla Allah'ın huzuruna çıkması, kelâm günahıyla çıkmasından hayırlıdır' demiştir. O zaman okunan kelâmın hükmü bu olunca felsefecilerin hezeyanlarıyla karışık, bâtıl ve yaldızlı laflarıyla dolu bir kelâm şekli hakkındaki hükmün ne olacağını varın siz tasavvur edin".<sup>34</sup> Günümüz Türkiye'sinde Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî gibi akla ve düşünmeye değer veren âlimlerin din anlayışlarından beslenen ilahiyat fakültelerinin temsil ettiği din anlayışı yerine fikhî fetvâlar ile topluma yön vermeye çalışan dinî oluşumların veya medya vaizlerinin daha etkin olması, fakih Hanefîler'in veya Hanefî görünümümlü Seleîî din anlayışının yaygınlaştığı şeklinde yorumlanabilir. Zira Cumhuriyet döneminde her ne kadar İlahiyat Fakülteleri'nde İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik hakkında bilimsel araştırmalar yapılsa da toplumsal hayatta etkin olan cemaat ve tarikatların fakih Hanefîler'in eserlerinden beslenmeleri nedeniyle Mâtürîdî din anlayışının yeterince yaygınlaşmadığı söylenebilir.

f) Batı Karahanlılar döneminde Fakih Hanefîler'in kelâmı bile mekruh görmeye başlaması, diğer ilimlerin özellikle felsefî ilimlerin dışlanmasına da zemin oluşturdu. Zira kelâm mekruh ve yasak ise felsefî ilimlerin hiçbir şekilde meşruiyeti zaten söz konusu olamazdı. Dolayısıyla Sâ mânîler döneminden sonra ilmî ve fennî alanda yaşanan gerilemenin altında Hanefîler'in din anlayışındaki bu değişimin etkisi de araştırılmaya değer bir konudur.

<sup>33</sup> Bk. M. Sait Özervalı, "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverânnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı," 41.

<sup>34</sup> Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm fî şerhi Ğurri'l-ahkâm*, 1: 323; İmam Şâfiî'ye nisbet edilen söz için bk. Ebü Ömer Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdülber en-Nemerî, *Câmi'ü beyâni'l-ilm ve fağlihî ve mâ yenbaĝî fî rivâyetihî ve ħamlihî*, 365-366.

Zira bazı Hanefîler, akla değer veren bir Ebû Hanîfe tasavvurundan kelâmı yasaklayan Ebû Hanîfe düşüncesine doğru savrulmuşlardır. Günümüze uzanan tarihsel süreçte, mütekellim Hanefîler'in din anlayışı olan Mâtürîdîliğin değil, fakih Hanefîler'in din anlayışının ve Ebû Hanîfe tasavvurunun etkin olduğu açıktır.

g) Batı Karahanlılar döneminde bölgede güç kazanmaya çalışan Eş'arîlik tehlikesine karşı V. (XI.) yüzyılın son çeyreğinden itibaren (Hicrî 475-550) Neseffî'nin gayretleri ve öncülüğünde İmam Mâtürîdî'nin din anlayışı gündeme gelmeye başladı. Neseffî'nin Mâtürîdî'yi öne çıkartma gayretleri, bu anlayışı devam ettiren kelâmcılarla güçlendi ve Mâtürîdîlik Neseffî'nin vefatından sonra Batı Karahanlılar döneminde VI. (XII.) yüzyılın ikinci yarısında (550-600) Ehl-i sünnet kelâm mezhebi olarak kabul edildi. Zira bu yıllarda Mâtürîdî, kendileri kelâma mesafeli duran fakih Hanefîler tarafından bile "Ehl-i sünnet'in reisi" olarak anılmaya başlandı. Onların bu tutumları, Eş'arî kelâmına daha çok itibar eden ancak Mâtürîdî olduğunu dillendiren Osmanlı âlimlerini akla getirmektedir.

## 2. Aklın Gücü ve Yetkinliği: Sadece Akla Dayanılarak İmanmanın Gerekliliği Tartışması

Semerkantlı İmâm Mâtürîdî'nin din anlayışını benimseyen mütekellim veya muhakkik Hanefîler, diğer bir isimlendirme ile Semerkant kelâmcıları, akla kendi alanında bilgiye ulaşmada bağımsız bir rol tanırken; Buhara imamları olarak atıf yapılan fakih Hanefîler, akla sadece nakil bağlamında anlama ve yorumlama yetkisi tanımaktadır. Bu husus, fetret ehlinin dini yükümlülüğü konusunda tarafların ortaya koydukları görüşlerde açıkça görülebilmektedir. Muhammed b. Semâ'a'nın (ö. 233/848) Ebû Yûsuf'tan rivayet ettiğine göre Ebû Hanîfe bu konuda şöyle düşünmektedir: "Kimse, yaratıcısını tanıma konusundaki cehaleti sebebi ile bir bahane ileri süremez. Çünkü gökler, yer, kendi nefsi ve diğer canlıların yaratılması gözler önündedir. İbadetler ve diğer dinî uygulamalar (*şeriat*) konusunda ise bunlar delile dayanılarak kesin olarak ispat edilmedikçe kişiler mâzurdur." Bu sözün ikinci kısmı, Hâkim eş-Şehîd'in (ö. 334/945) günümüze ulaşmayan *el-Müntekâ* adlı eserinden biraz daha açık ifadelerle şöyle aktarılır: "Farzlar konusunda ise bilmeyen, kendisine tebliğ edilmeyen veya Müslümanlarla karşılaşmayan kişiler sorumlu tutulamazlar".<sup>35</sup>

İmam Mâtürîdî bu konuda Ebû Hanîfe'nin anlayışını benimsemekte ve kelâm yöntemi ile görüşünü delillendirmektedir. Ona göre Allah hiçbir peygamber göndermeseydi, yine de insanların akıllarıyla Allah'ın varlığını ve birliğini tanımları gerekirdi.<sup>36</sup> Ebû Hanîfe'ye dayanan bu görüşü, Iraklı Mu'tezilî eğilimli Hanefîler ile birlikte Mâtürîdî'ye atıf yapan Mâverâünnehirli *mütekellim Hanefîler* Ebû'l-Muîn en-Neseffî (ö. 508/1115), Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr (ö. 534/1139), Alâeddin es-Semerkandî (ö. 539/1144), Mahmud el-Lâmîşî (ö. 552/1157), Alâeddin el-Üsmendî (ö. 552/1157) ve Sâbûnî (ö. 580/1164) benimsemektedir.<sup>37</sup> Buna karşın Mâverâünnehirli Hanefîler'den Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1099),<sup>38</sup> Serahsî (ö. 483/1090) ve Kâdihân (ö. 592/1196), dinî sorumluluğun Allah'ın peygamber gönderilmesiyle başlayacağına kânidirler. Ebû'l-Usr Pezdevî (ö. 482/1089) ise iki zıt konumda yer alan bu görüşlerin haddi aşmış olduğunu düşünmektedir.<sup>39</sup> Kardeşi Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, Allah'ın bildirimini olmadan kimsenin herhangi bir konuda sorumlu tutulamayacağı görüşünü, İmam Eş'arî ile görüşüğünü belirttiği Buhara âlimlerine atfeder. Kendisi ise İmam Eş'arî'nin görüşünü benimser.<sup>40</sup> Oysa o, Ebû Hanîfe, İmam Mâtürîdî ve Semerkantlı

<sup>35</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 132; Semerkandî, *Mizânül-uşûl*, 191-192; Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 207; Üsmendî, *Lübâbü'l-kelem*, 47; Nüreddin Ahmed b. Mahmûd Sâbûnî, *el-Bidâye fi uşûli'd-dîn*, 85-86; *el-Kifâye*, 347-348; Hasan b. Ebî Bekir el-Hanefî Makdisî, *Gâyetü'l-merâm fi şerhi Bahri'l-kelem*, 267.

<sup>36</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5: 108; 109: 417.

<sup>37</sup> İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, vr. 19b; Mahmûd b. Zeyd Lâmîşî, *et-Temhîd li-şarhî'd-dîn*, 86-90; Semerkandî, *Mizânül-uşûl*, 50-51, 191; Üsmendî, *Lübâbü'l-kelem*, 47-50; Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 132; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 85-87; *el-Kifâye*, 347-349; Makdisî, *Gâyetü'l-merâm fi şerhi Bahri'l-kelem*, 265-267.

<sup>38</sup> Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 207.

<sup>39</sup> Ebû'l-Usr Ali b. Muhammed Pezdevî, *Uşûlü'l-Pezdevî*, *el-Kâfi fi şerhi'l-Pezdevî* içinde, 5: 2130-2132.

<sup>40</sup> Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 207.



Hanefîler'in ilâhî tebliğ olmadan da insanların sorumlu olacaklarını savunduklarını bilmektedir. Pezdevî, bu tercihiyle Mâtürîdî anlayıştan ayrılmaktadır. İmam Mâtürîdî'nin temsil ettiği kelâm sistemine göre akıl da bir hüccettir ve kesin bilgiye ulaştığı konularda önderdir. Dolayısıyla yüce bir yaratıcının varlığına ulaşma imkânı olan akıllı kişiler inanmakla yükümlüdürler. Bu görüş, akla tanınan güç ve yetkinlikle irtibatlıdır. İmam Mâtürîdî,<sup>41</sup> Ebû Seleme es-Semerkandî,<sup>42</sup> İbn Yahyâ,<sup>43</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî,<sup>44</sup> Alâeddin es-Semerkandî<sup>45</sup> ve Sâbûnî<sup>46</sup> gibi Mâverâünnehir bölgesinde yetişen mütekellim Hanefîler, akli hükümlerin *vâcib*, *mümteni* ve *câiz* (*vâsıt/mümkün*) olmak üzere üçe ayrıldığını kabul ederler.

a) *Vâcib (Akli Zorunluluk)*: Âlemin bir yaratıcısı (*sâni*) olduğunu anlamak, ikram edene şükretmenin gerekliliğini kavramak, doğruluk ve adaletin beğenilmesi ve bunlara benzer akılla kavranılan tüm konular, aklın *vâcib* hükmünü verdiği ve kesin hükme ulaştığı konulardır. Bu alanda akıl önderdir (*metbû*), vahiy ise akla uyar ve onu destekler.

b) *Mümteni (Akli İmkânsızlık)*: Zıtların bir objede bir durumda birleşmelerinin imkânsızlığı ve müstehîlâtın Allah'a izafe edilmesinin olanaksızlığı gibi konular, aklın kavradığı ve reddettiği hususlardır. Akıl, bu alanda da önderdir; vahiy ise akla uyar ve onu destekler.

c) *Câiz (Akli İmkân)*: Bir şeyin olup olmasının imkânlılık açısından aynı seviyede olduğu, her iki ihtimalin eşit durumda bulunduğu konular, aklın kesin hükme varamadığı *câiz* (*mümkün*) alanını oluşturur. İbadetler ve diğer dinî uygulamalar (*umûr-i şer'iyeye*), akli hükümlerden *câiz* kapsamına girmektedir. Çünkü akıl, ibadetler ve diğer dinî uygulamaların nasıl yerine getirileceği konusunda farklı ihtimaller arasında hüküm veremeden çekimser kalır (*tevakkuf*). Bu nedenle akıl bu konularda vahye uymaya muhtaçtır ve mecburdur. Vahiy bu alanda belirlemede bulunduktan sonra akıl belirlenen ibadetleri ve dinî uygulamaları destekler ve açıklar.<sup>47</sup>

<sup>41</sup> Mâtürîdî'ye göre usûl üçtür: Mümteni, vâcib ve ikisinin ortası olan mümkün. Akli açıdan vâcib aksine herhangi bir haberin gelemeyeceği bir konumdur, mümteni de aynı durumdadır. Mümkün ise farklı konuların bulunduğu bir alandır. Mümkünde herhangi bir alternatifi vâcib veya mümteni kılınması, akıl açısından söz konusu değildir. Peygamberler her konumda mümkünin tercihe şayan olan alternatifi açıklamaları getirirler. Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 282. Ayrıca Mâtürîdî, İsrâ sûresinin 15. âyetini açıklarken a) Bedîhî olarak bilinenler, b) Nazar ve teemmüle bilinenler, c) Tâ'lim ve tenbih ile bilinenler şeklinde üçlü bir ayırım yaparak, aklın ve vahyin bilgi alanına değinmektedir. Bk. *Te'vilât*, 8: 243-244.

<sup>42</sup> Semerkandî'ye göre inancın üç kısma ayrıldığı söylenebilir: Aklen vâcib, mümteni ve mümkün. Vâcib, nimet vereni tanıma ve O'na şükretme; mümteni, nimet vereni tanımamanın ve O'na nankörlük etmenin aklen yanlışlığın bilinmesi gibi hususlardır. Mümkün ise namazların ve zekâtın ölçüsünü belirlemek gibi dinî esasların (şerâi) miktarları ile alakalı hususlardır. Akıl, mümkün vâcib ve mümteni olana yönelmede yetersiz kalınca, mümkün olan hususları açıklamak, mümkün vâcib ve mümteniye yönelmek için eşyanın hakikatlarını insanlara öğretecek bir peygambere ihtiyaç duyulması zaruridir. Peygamberler aklen vâcib olanı te'kit, aklen imkânsız olanın meydana gelemeyeceğini ortaya koymak ve aklen mümkün olanı açıklamak için gönderilmişlerdir. Bk. Ebû Seleme es-Semerkandî, Cümelü usûli'd-dîn, 9.

<sup>43</sup> İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, vr. 19a-20a, 123b.

<sup>44</sup> Nesefî akli hükümleri vâcib, mümteni ve vâsıt (mümkün) kavramları ile açıklar. Bk. Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 2: 21; *Temhîd li-kavâidi't-tevhîd*, 232.

<sup>45</sup> Alâeddin es-Semerkandî Allah'a iman ve ibadetin gerekliliğini akli ve şer'î güzellik olarak belirtirken, ibadetlerin şekli, miktarı ve vakitleri gibi konuları yalnızca şer'î hasen (hüsün bi's-şer') olarak kabul etmektedir. Bu ayırımı ile aklın bilgi alanını diğer Mâtürîdîler'e benzer şekilde belirlemektedir. Bk. Semerkandî, *Mizânül-üşûl*, 46, 178-183.

<sup>46</sup> Sâbûnî'ye göre aklın vereceği hükümler (kadiyyâtü'l-ukûl) üç kısma ayrılır: Vâcib, mümteni ve câiz. Akıl, vâcib ve mümteni hakkında kolayca hüküm verebilse de câiz hakkında duraklar, ne olumlu ne de olumsuz bir hükme varamaz. Akıl, câiz alanına giren konularda farz veya haram hükmüne ulaşamaz, peygamberin beyânına muhtaçtır. Bk. Sâbûnî, *el-Bidâye*, 46; *el-Kifâye*, 180, 371; Ayrıca Sâbûnî aklın verebileceği hükümlerle örnekler de vermektedir. Ona göre Allah'ın zât ve sıfatlarını bilmek vâcib; şirk koşmak ve O'na çocuk isnad etmek, ayrıca zulm mümteni; kabir azabı ve ahvâli, ölümden sonra diriliş, haşr, amellerin tartılması, sırat, şefaât, cennet, cehennem gibi hususlar ise akli hüküm açısından câiz kapsamındadır. Akıl bu hususlarda nakli bilgiye muhtaçtır. Bk. *el-Kifâye*, 371.

<sup>47</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 36-37, 134-135.

Görüldüğü gibi Mâtürîdî anlayışı benimseyen kelâmcılar, aklın ve vahyin bilgi alanını, aklın ulaşabileceği hükümlere dayanarak belirleyerek oldukça isabetli şekilde akli hükümleri ifade etmek için *vâcib*, *mümteni* ve *câiz* (*mümkin/vâsıt*) kavramlarını kullanmışlardır. Onlar, aklın mârifetullahı da kapsayan *vâcib* ve *mümteni* alanına giren konularda tek başına doğru bilgiye ulaşabileceğini ve aklın bu alanda öncü olduğunu kabul etmektedirler. Buna karşın ibadetler ve dinî uygulamalar, aklın kesin bilgiye ulaşamayacağı akla göre *câiz* alanda yer alır. Bu alanda vahyin bildirimine gerek vardır. Dolayısıyla vahiy belirlemede bulunmadan dinî hükümler konusunda sorumluluk başlamaz. Zâhid es-Saffâr, bu anlayışı, İmâm Mâtürîdî'den şöyle nakleder: “İbadetleri ve diğer dinî uygulamaları öğrenmenin yöntemi, nakil; dini öğrenmenin yolu ise akıldır (*İnne sebîle 'ş-şer'a es-sem'; Fe-emme'd-dîne fe-inne sebîlehu el-aql*)”<sup>48</sup> Bu tartışmada belirleyici olan aklın kesin bilgiye ulaştığı konularda yetkili olup olmadığı hususudur. Mütakellim Hanefîler'in din anlayışı Mâtürîdîlik, akıl-nakil arasında dengeyi gözetmekte ve akla kendi bilgi alanında yetki tanımaktadır. Oysa fakih Hanefîler, her ne kadar “Mâtürîdîyiz” deseler de bu açıdan Mâtürîdî gelenekten ayrılmaktadırlar.

### 3. İmanın Yarattığı Tartışması

Buhara ve Semerkand Hanefîleri arasında görüş ayrılığına sebep olan bir diğer konu da imana mahlûk denilip denilemeyeceği hususudur. İmanın yaratılmışlığı hakkında Mâverâünnehirli Hanefî fakihler arasında dört eğilim ortaya çıkmıştır:

- a) Kullara ait tüm filler gibi iman da yaratılmıştır.
- b) İmana mahlûk denilmemesi gerektir, aksi halde Kur'an'ın mahlûkiyetine kapı aralanır.
- c) İman denildiğinde akla gelen Allah'ın fiili olan tevfiğ ve hidâyet, gayr-i mahlûktur; kulun fiilleri olan ikrar ve tasdik ise mahlûktur.
- d) Bu konuda görüş beyan edilmemesi, çekimser kalınması.

“Kulların tüm fiilleri gibi iman da yaratılmıştır” görüşü, Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî (ö. 318/930), Mâtürîdî, Ebû Seleme es-Semerkandî (ö. IV./X. yüzyılın ikinci yarısı), İbn Yahyâ (ö. IV./X. yüzyılın ikinci yarısı) ve Zâhid es-Saffâr gibi Semerkant Hanefîleri tarafından ısrarla savunuldu. Bu âlimler ikinci görüşü yani imanın mahlûk olmadığını savunan Hanefîleri [Buhara Hanefîlerini] ise Haşviyye olarak nitelendirmişler, hatta câhil olmakla da itham etmişlerdir.<sup>49</sup> Pezdevî, isim belirtmeden imanın yaratılmışlığı görüşünü Semerkant ehlinin tamamına atfeder.<sup>50</sup>

“İman yaratılmıştır demek câiz değildir” görüşü ise Ebû Hanîfe'nin kadılık yapmaya uygun bulunduğu on talebesi arasında zikredilen ve hocası henüz hayatta iken Merv kadısı olarak atanan Ebû İsmâ' b. Ebî Meryem Ca'vene el-Câmi' el-Mervezî'ye (ö. 173/789) atfedilen bir rivayete dayandırılır. Bu görüş, V. (XII.) yüzyılda Buhara'da etkin olan Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin babası Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, Ebû Bekr Muhammed el-Fazl (ö. 381/991), Ebû Muhammed İsmâil b. el-Hüseyn ez-Zâhid (ö. 402/1012), Ebû Muhammed b. Hâmid ve Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) tarafından savunuldu. Bu kişiler, imana yaratılmış denildiğinde Kur'an için de benzer bir durumun söz konusu olacağı endişesi ile imanın mahlûk sıfatıyla anılmasını kabul etmediler. Görüşlerinde oldukça ısrarcı olan bu kişiler, imanın yaratılmışlığını kabul edenlerin [=İmâm Mâtürîdî ve arkadaşları] arkasında namaz kılınmayacağına da ittifak etmişler, hatta bu görüşü savunanlar ile çekimser kalanlara baskı bile uygulamışlardır. Nûh b. Ebî Meryem el-Mervezî'den rivayetle “imanın mahlûk olmadığı” hakkında Ebû Hanîfe'ye bir görüş atfedilmesi ve bu görüşte imanın yaratılmış olduğu görüşünün Kur'an'ın da mahlûk olduğunu kabul etmeye yol açacağına belirtilmesi, bu kabulün bölgede yaygınlaşmasına sebep olmuştur. Pezdevî, aynı

<sup>48</sup> Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1: 132. Mâtürîdî'nin aktarılan görüşü için bk. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 4: 112.

<sup>49</sup> Ebû Mutî' Mekhûl b. el-Fazl Nesefî, *Kitâbü'r-Red alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâi'd-dâleti'l-mudille*, 90-91; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 618-623; İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, vr. 29b; Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 2: 734. Câhillik ithamı için ayrıca bk. Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 154-155.

<sup>50</sup> Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 154-155.

görüşü babası Muhammed el-Pezdevî'nin Nûh b. Ebî Meryem'den rivayet ettiğini belirtir. Ayrıca "Biz de bu görüşü benimsiyoruz. Zira Ebû Hanîfe'nin anlayışı (*mezhebi*), Nûh b. Ebî Meryem'in rivayet ettiği" diyerek kendi kanaatini de belirtir.<sup>51</sup>

İmanda iki yön bulunduğu, tevfik ve hidayetin Allah'ın fiili olması nedeniyle gayr-i mahlûk; tasdik ve ıkrarın kulun fiili olması açısından mahlûk olduğu görüşü ise Rüstüfeğnî ve Ebü'l-Leys es-Semerkandî gibi ilk dönem âlimleri ile Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî (ö. 593/1197) tarafından savunuldu.<sup>52</sup>

Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Ömer en-Nesefî ise imanın yaratılmışlığı hususundaki bu tartışmaya hiç değinmeyerek çekimser kalmayı tercih etmişlerdir.

Bu tartışmada dikkat çeken noktalar bulunmaktadır:

a) Pezdevî, bu konuda kendisi ile aynı kanaatte olan babasının da aralarında bulunduğu âlimlere önce "Buhara İmamları" şeklinde genel bir atıf yapmakta daha sonra ise bu görüşü kabul edenlerin isimlerini öncesinde "eş-Şeyh el-İmam" övgü sıfatlarını kullanarak ismen belirtmektedir. Oysa diğer görüşü savunanların özel isimlerini belirtmediği gibi âlim veya imam olarak değil sadece "Semerkant ehli" olarak anmaktadır. Onun bu tercihi, Mâtürîdî tarafından temsil edilen anlayışı pek de dillendirmek istemediğini gösterir.

b) Pezdevî, Semerkant ehlinin "imanın yaratılmadığını" savunanları câhillikle itham ettiğini de belirtir. Eserlerinde açıkça Buhara fakihlerine bu konuda "câhillik" nitelendirmesini yapanlar Mâtürîdî ile Saffâr'dır. Hatta Saffâr, Pezdevî'nin savunduğu görüşü benimseyenleri *gabî* (kalın kafalı) olmakla da suçlar.

c) İmanın yaratılmadığını Ebû Hanîfe'ye atıfla savunanlar, imanın yaratılmışlığını kabul edenlerin [=İmâm Mâtürîdî ve arkadaşları] arkasında namaz kılınmayacağına da ittifak etmişler, hatta bu görüşü savunanlar ile çekimser kalanlara baskı bile uygulamışlardır. Bu durum, imanın mahlûk olmadığını savunan Mâtürîdî anlayışın güçlenememesinin nedenlerinden birini daha ortaya koymaktadır.

d) Batı Karahanlılar döneminde imanın yaratılmışlığı konusunda aynen Mâtürîdî'nin görüşünü benimseyen ve ondan daha açık ve net ifadeler kullanarak bu görüşü savunan âlim, Saffâr'dır. Oysa Nesefî bu konuda görüş belirtmeyerek çekimser kalmayı tercih eder. Bu durum, zıt görüşü savunan Hanefî fakihlerin bölgede güçlü olmasıyla ve Nesefî'nin onların tepki ve baskısından çekinmesiyle irtibatlı olabilir. Oysa zaten uzun bir süre sürgün hayatı yaşayan Saffâr, bu konuda da İmam Mâtürîdî'nin anlayışını aynen devam ettirmiştir.

e) Buhara âlimlerinde imanın mahlûk olmadığı şeklinde bir kanaat ortaya çıkmasının kaynağı, Ebû Hanîfe'nin öğrencileri arasında yer alan Nûh b. Ebî Meryem el-Mervezî'den rivayetle Ebû Hanîfe'ye atfedilen görüştür. Pezdevî, bu görüşün babası Ebü'l-Hasen Muhammed el-Pezdevî tarafından Mervezî'den rivayet edildiğini belirtir. Batı Karahanlılar döneminde gerek bu konuda, gerekse Ebû Hanîfe'nin kelâma karşı tutumu konusunda Hanefî fakihler arasında farklı "Ebû Hanîfe tasavvurları" olduğu anlaşılmaktadır. Zira yukarıda isimleri anılan V. (XII.) yüzyıl Mâverâünnehir Hanefî âlimleri, Kâdîhan ve Serahsî gibi meşhur fakihlerin eserlerinde isimleri sıkça anılan önemli fakihlerdir. Dönemin Hanefî fakihlerinin sahip oldukları Ebû Hanîfe tasavvurlarına göre takındıkları tavırlar da farklılaşmaktadır.

## Sonuç

Mâtürîdîlik, kelâm ilminin önemli ve gerekli olduğunu düşünen *mütekellim Hanefîler*'in gayretleri sonucunda teşekkül etmiş itikâdî bir mezheptir. Bu ekolün ortaya çıkmasına fakih Hanefîler'in yeterince katkı sunmadığı hatta, engel bile oldukları söylenebilir. Zira ulaşılan sonuçlar, Mâverâünnehir bölgesindeki Hanefî fakihlerin farklı Ebû Hanîfe

<sup>51</sup>Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 154-155.

<sup>52</sup>Ebü'l-Hasan Rüstüfeğnî, *el-Fevâid*, Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, 000547, vr. 292a-293a; Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Beyânü akîdetü'l-usûl*, 274. Bu görüş es-Sevâdü'l-a'zam'da sıralanan altmış bir madde içinde yer almaz, ancak "İman, Allah'ın i'tâsıdır" maddesinin şerhinde belirtilir. Bk. Hakîm Semerkandî, es-Sevâdü'l-a'zam, 15.

tasavvurlarına sahip olmaları nedeni ile ayrıştıklarını göstermektedir. Mütakellim Hanefiler akla kendi alanında bilgiye ulaşmada bağımsız bir rol tanırken; Buhara İmamları olarak atıf yapılan fakih Hanefiler, akla sadece nakil bağlamında anlama ve yorumlama yetkisi tanımaktadır. Mütakellim Hanefiler, Ebû Hanîfe'nin kelâm ilmini ve yöntemini değil, ehliyesiz kişilerin bir sonuca ulaşması mümkün olmayan tartışmaları hoş karşılamadığını düşünmektedir. Kaynaklarda görüşlerine "aşhâbımızdan muhakkik olanlar" şeklinde atıf yapılan kelâmcı yönü ağır basan Hanefî âlimler, bu grubu oluşturur. Mütakellim Hanefiler, ayrıca yöntemsel olarak aklın kendi bilgi alanında bilgiye ulaşma gücü olduğunu kabul etmektedir. Mâtürîdî, Rüstüfeğnî, Beşâğarî, Ebû Bekir el-İyâzî, Ebû Seleme es-Semerkandî ve İbn Yahyâ, bu geleneğin öncüleridir. Bölgede çoğunluğu oluşturdukları anlaşılacak fakih Hanefiler ise Ebû Hanîfe'nin oğlu Hammâd'a kelâm ilmiyle ilgilenmeyi ve bu alanda münâzara yapmayı yasakladığına dair rivayeti aynen benimseyerek, kelâm ilmiyle ilgilenmenin tavsiye edilen bir uğraş olmadığı hususunda birleşmişler ve bunu fıkıh kitaplarında açıkça belirtmişlerdir. Fakih Hanefiler, genel olarak imanın mahlûk olmadığını, dil ile ikrarın iman tanımında yer aldığını, haberî sıfatların te'vil edilmemesinin daha doğru olduğunu, peygamberin daveti olmadan sadece akla dayanılarak Allah'a inanma yükümlülüğünün başlamayacağını ve fetret ehlinin sorumlu olmadığını düşünmektedir. Fakih Hanefiler, şahsî yaşantılarında da bu yönde davranarak kelâm eseri telif etmedikleri gibi kelâmî tartışmalara dâhil olmaktan da uzak durmuşlar ve kelâm ilminin öğrenilmesini de engellemeye çalışmışlardır.

Fakih Hanefiler'in kelâmı bile mekruh görmeye başlaması, diğer ilimlerin özellikle felsefî ilimlerin dışlanmasına kanaatimizce zemin oluşturmuştur. Zira kelâm mekruh ve yasak ise felsefî ilimlerin hiçbir şekilde meşrûiyeti zaten söz konusu olamaz. Dolayısıyla Sâ mânîler döneminden sonra ilmî ve fennî alanda yaşanan gerilemenin altında Hanefiler'in din anlayışındaki bu değişimin etkisi de araştırılmaya değer bir konudur. Zira bazı Hanefiler, akla değer veren bir Ebû Hanîfe tasavvurundan kelâmı yasaklayan Ebû Hanîfe düşüncesine doğru savrulmuşlardır. Günümüze uzanan tarihsel süreçte, mütakellim Hanefiler'in değil, fakih Hanefiler'in etkin olduğu söylenebilir.

### **Kaynakça**

Bedir, Murteza. "Osmanlı Öncesi Türk Hukuk Tarihi Yazıcılığı." Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, 3, no. 4 (2005): 27-84.

Demir, Abdullah. "Mâtürîdî Âlimi Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Müdâfaası." cumhuriyet ilahiyat dergisi, 20, no. 1 (2016).

Demir, Abdullah. Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi (Doktora tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2014.

Ebû Hanîfe, el- 'Âlim ve'l-müte'allim. nşr. M. Zâhid Kevserî-trc. Mustafa Öz. İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1992.

Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Beyânü akîdetü'l-usûl. nşr. A.W.T. Juynboll. 1 cilt. Vol. 29,1881.

es-Semerkandî, Ebû Seleme, Cümeli usûli'd-dîn. nşr. A. Saim Kılavuz. İstanbul: Emek Matbaası, 1989.

Hakîm Semerkandî, es-Sevâdü'l-a'zam. nşr. Bulak: Dârü't-tibâati'l-âmire, 1253/1837.

İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh, Câmi'ü beyâni'l-'ilm ve fâdhilî ve mâ yenbagî fî rivâyetihî ve hamlihî. nşr. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyrî. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.

İbn Yahyâ, Şerhu Cümeli usûli'd-dîn, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, 1648/2, vr.

Kâdîhan, Fahreddîn Hasan b. Mansûr el-Özkendî, Fetâvâ Kâdîhân. nşr. Sâlim Mustafa el-Bedrî. 3 cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1865.

Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fuçahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr, Tahran Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâyı Millî, 1385, vr.

Keşşî, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid es-Sâlimî. et-Temhîd fî beyânî't-tevhîd, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, 001153, vr.

Lâmişî, Mahmûd b. Zeyd, et-Temhîd li-ķavâidi't-tevhîd. nşr. Abdülmecîd Türkî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1995.

Makdisî, Hasan b. Ebî Bekir el-Hanefî, Gâyetü'l-merâm fî şerhi Bahri'l-keîâm. nşr. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâil - Muhammed Seyyid Ahmed Şehhâte. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1432/2012.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. Kitâbü't-Tevhîd. nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yay., 2003.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. Te'vilâtü'l-Ķur'ân. nşr. 17 cilt. İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu, nşr. Ahmet Vanlıoğlu v.dđr. I-XVII, İstanbul: Mizan Yay., 2005-2010.

Mekkî, Muvaffak b. Ahmed. Menâķıbü Ebî Ħanîfe. trc. 2 vols. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1401/1981.

Molla Hüsrev. Dürerü'l-ĥükkâm fî şerhi Ğureri'l-aĥkâm. trc. 2 vols. Âsitâne: Şirket-i Sahafiye-i Osmâniye, 1317.

Nesefî, Ebû Mutî' Mekhûl b. el-Fazl, Kitâbü'r-Red alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâi'd-dâlleti'l-mudille. nşr. Marie Bernard, "Le Kitâb al-radd 'alâ l-bida' d'Abû Mutî' Makhûl al-Nasafî" içinde. Vol. 16,1980.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. Bahrû'l-keîâm. nşr. Veliyyüddîn M. Sâlih el-Farfûr. Dimeşk: Mektebetü'l-Farfûr, 1421/2000.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. Temhîd li-ķavâidi't-tevhîd. nşr. Habîbullah Hasan Ahmed. Kahire: Dârü't-tibâati'l-Muhammediyye, 1406/1986.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. Tebşiratü'l-edille. nşr. I (nşr. Hüseyin Atay) - II (nşr. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003-2004.

Özen, Şükrü. "V. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi." İslâm Araştırmaları Dergisi, 9 (2003): 49-85.

Özervalı, M. Sait. "Alâeddin el-Üsmendî'nin Kelâmcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelam Düşüncesine Bir Katkı." İslâm Araştırmaları Dergisi, no. 10 (2003): 39-63.

Pezdevî, Ebü'l-Usr Ali b. Muhammed, Uşûlü'l-Pezdevî, el-Kâfi fî şerhi'l-Pezdevî içinde. nşr. Fahreddin S. Muhammed Kanet. 4 cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1422/2001.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed, Uşûlü'd-dîn. nşr. Hans Peter Linss. Kahire: Dârü İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1383/1963.

Rüstüfağnî, Ebü'l-Hasan, el-Fevâid, Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, 000547, vr.

Sâbûnî, Nüreddin Ahmed b. Mahmûd. el-Bidâye fî uşûli'd-dîn. nşr. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 1998.

Sâbûnî, Nüreddin Ahmed b. Mahmûd. el-Kifâye fî'l-hidâye. nşr. Muhammed Aruçi. İSAM Yayınları, 1434/2013.

Saffâr, Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil ez-Zâhid, Telĥîşü'l-edille li-ķavâ'idi't-tevhîd. nşr. Angelika Brodersen. 2 cilt. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li-ebĥâsi'ş-Şarkiyye, 1432/2011.

Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed, el-Ensâb. nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî. 5 cilt. Beyrut: Dârü'l-cinân, 1408/1988.

Semerkandî, Alâüddîn Muhammed b. Ahmed, Mîzânül-uşûl fî netâ'ici'l-uķûl. nşr. M. Zekî Abdülber. Kahire: Mektebetü Dâri't-türâs, 1418/1997.

Semerkandî, Muhammed b. Yûsuf, el-Mülteķaķ fî'l-fetâva'l-Ħanefiyye. nşr. Mahmûd Nassâr-Seyyid Yûsuf Ahmed. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1420/2000.

Siđnâķi, Hüsâmeddîn Hüseyin b. Ali, et-Tesdîd şerĥu't-Temhîd li-ķavâ'idi't-tevhîd, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, 3893, vr.

Şeyh Nizâm v.dđr. el-Fetâva'l-Hindiiyye: el-Fetâva'l-Âlemġriyye, trc. Abdurrahân, Abdülatîf Hasan. 6 vols. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1421/2000.

Üsmendî, Alâeddin Muhammed b. Abdilhamîd, Lübâbü'l-keîâm. nşr. M. Sait Özerverî. İstanbul: İSAM Yay., 2005.

Üstüvâî, Sâid b. Muhammed, Kitâbü'l-İ'tikâd: 'Aķîdetün merviyÿün 'anhü el-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe. nşr. Seyit Bahçivan. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1426/2005.